

teksty

D R U G I E

4
2007

Swoje, obce, skolonizowane

Gratyna BORKOWSKA

Polskie doświadczenie kolonialne

Izabela SURYNT

Barbaria postkolonialna
a „Drug Świat”

Joanna TOKARSKA-BAKIR

Legends o krwi

Henryk MARKIEWICZ

Jeszcze o poetyce,
teorii literatury i interpretacji

Elżbieta SKIBIŃSKA, Małgorzata MISIAK

Języki mniejszości etnicznych a przelud

Zofia MITOSEK

Tzvetan Todorov – transfiguracja strukturalisty

Danuta ULICKA

Obrona teorii

4

[106]

2007

cena 16,00 zł
(zawiera 20 wst.)

Włodzimierz BOLECKI	6	Wstęp Myśli różne o postkolonializmie. Wstęp do tekstów nie napisanych
Grażyna BORKOWSKA	15	Szkice Polskie doświadczenie kolonialne
Izabela SURYNT	25	Badania postkolonialne a „Drugi Świat”. Niemieckie konstrukcje narodowo- -kolonialne w XIX wieku
Joanna TOKARSKA-BAKIR	47	Legendy o krwi (z cyklu <i>Obraz osobliwy</i>)
Elżbieta SKIBIŃSKA, Małgorzata MISIAK	73	Języki mniejszości etnicznych a przekład. Wokół polskich i francuskich przekładów poezji łemkowskiej
Jerzy JARZĘBSKI	97	Roztrząsania i rozbiory Lemologia: nowe rozdanie
Maciej GLOGER	102	Modernizowanie pozytywizmu
Piotr SOBOLCZYK	114	Sylleps/zy autobiografizm
Zuzanna DZIUBAN	123	Hermeneutyczny wymiar doświadczenia przestrzeni
Galin TIHANOV	131	Prezentacje Dlaczego nowoczesna teoria literatury narodziła się w Europie Środkowej i Wschodniej? (I dlaczego dziś jest mar- twa?) (przeł. Marcin Adamiak)

Henryk MARKIEWICZ	153	Polemiki Jeszcze raz o poetyce, teorii literatury i interpretacji
Zofia MITOSEK	165	Opinie Tzvetan Todorov – transfiguracja strukturalisty
Danuta ULICKA	175	Obrona teorii
Ewa MACHUT-MENDECKA	197	Interpretacje Świat blisko natury. Twórczość egipskiego prozaika Jahji at-Tahira Abd Allaha
Agnieszka GONDOR-WIERCIOCH	216	Poetyka metyzacji w prozie Louise Erdrich i José Marí Arguedasa
Dorota WOJDA	233	Schulzowskie reprezentacje pogranicza kulturowego w perspektywie postkolonialnej
	248	Noty o autorach

Włodzimierz BOLECKI	6	Wstęp Myśli różne o postkolonializmie. Wstęp do tekstów nie napisanych
Grażyna BORKOWSKA	15	Szkice Polskie doświadczenie kolonialne
Izabela SURYNT	25	Badania postkolonialne a „Drugi Świat”. Niemieckie konstrukcje narodowo- -kolonialne w XIX wieku
Joanna TOKARSKA-BAKIR	47	Legendy o krwi (z cyklu <i>Obraz osobliwy</i>)
Elżbieta SKIBIŃSKA, Małgorzata MISIAK	73	Języki mniejszości etnicznych a przekład. Wokół polskich i francuskich przekładów poezji łemkowskiej
Jerzy JARZĘBSKI	97	Roztrząsania i rozbiory Lemologia: nowe rozdanie
Maciej GLOGER	102	Modernizowanie pozytywizmu
Piotr SOBOLCZYK	114	Sylleps/zy autobiografizm
Zuzanna DZIUBAN	123	Hermeneutyczny wymiar doświadczenia przestrzeni
Galin TIHANOV	131	Prezentacje Dlaczego nowoczesna teoria literatury narodziła się w Europie Środkowej i Wschodniej? (I dlaczego dziś jest mar- twa?) (przeł. Marcin Adamiak)

Henryk MARKIEWICZ	153	Polemiki Jeszcze raz o poetyce, teorii literatury i interpretacji
Zofia MITOSEK	165	Opinie Tzvetan Todorov – transfiguracja strukturalisty
Danuta ULICKA	175	Obrona teorii
Ewa MACHUT-MENDECKA	197	Interpretacje Świat blisko natury. Twórczość egipskiego prozaika Jahji at-Tahira Abd Allaha
Agnieszka GONDOR-WIERCIOCH	216	Poetyka metyzacji w prozie Louise Erdrich i José Marí Arguedasa
Dorota WOJDA	233	Schulzowskie reprezentacje pogranicza kulturowego w perspektywie postkolonialnej
	248	Noty o autorach

	Foreword	
Włodzimierz BOLECKI	6	Various thoughts on post-colonialism. An introduction to unwritten texts
	Essays	
Grażyna BORKOWSKA	15	Polish colonial experience
Izabela SURYNT	25	Postcolonial studies vs. the ‘Second World’. German national-colonial constructions of 19 th century
Joanna TOKARSKA-BAKIR	47	Blood libels myths. From the cycle <i>A Peculiar Picture</i>
Elżbieta SKIBIŃSKA, Małgorzata MISIAK	73	The language of ethnical minorities vs. translation. Around Polish and French translations of Lemk poetry
	Discussions and analyses	
Jerzy JARZĘBSKI	97	Lemology: a new deal
Maciej GLOGER	102	Modernising the Positivism
Piotr Sobolczyk	114	An instance of sylleptic autobiographism
Zuzanna Dziuban	9	A hermeneutic dimension of experiencing the space
	Presentations	
Galin TIHANOV	9	Why Did Modern Literary Theory Originate in Central and Eastern Europe? (And Why Is It Now Dead?) (trans. Marcin Adamiak)

Henryk MARKIEWICZ	153	Polemics On poetics, literary theory, and interpretation: once again
Zofia MITOSEK	165	Opinions Tzvetan Todorov: a structuralist transfigured
Danuta ULICKA	175	In defence of Theory
Ewa MACHUT-MENDECKA	197	Interpretations The world close to the Nature. The output of Jahji at-Tahir Abd Allah, an Egyptian prosaist
Agnieszka GONDOR-WIERCIOCH	216	The poetics of Métisation
Dorota WOJDA	233	Schulzian representations of the cultural bordeland in the postcolonial perspective
	248	Authors’ biographical notes

Myśli różne o postkolonializmie. Wstęp do tekstów nie napisanych

1.

Kilka lat temu narzekałem w tym miejscu na jałowość (także w medycznym znaczeniu tego słowa) polskiej recepcji rozmaitych koncepcji literaturoznawstwa zachodniego. Wskazywałem na przejmowanie terminów teoretycznych, ale – w polskich zastosowaniach – pozbawionych już macierzystych znaczeń pozaliterackich, a przede wszystkim polityczno-historycznych aplikacji do analiz zjawisk historii społecznej. Otrzymywaliśmy więc bogatą terminologię, ale pozbawioną odniesienia do jej bezpośredniego przedmiotu, czyli do problemów kulturowych, które tę terminologię (i teorię) powołały do życia. Mamy zastrępy młodych dekonstrukcjonistów – pisałem – którzy przez lata niczego nie zdekonstruowali. Powód był prosty – nieumiejętność/niechęć/lęk (?) przed adaptacją cudzych języków teoretycznych (i ich kontekstów) do polskich problemów społecznych.

Moje narzekanie – jak każda figura retoryczna – temat ten oczywiście upraszcza, bo nie odnotowuje chwalebnych i często wybitnych wyjątków, skupia się natomiast na masowej przeciętności. Tak będzie i teraz, co w tym wstępie od razu deklaruje na wstępie.

Trudno o lepszy przykład dla tamtej tezy niż polskie losy terminu „postkolonializm”. Snuje się on od dłuższego czasu po polskich badaniach literackich, przemyka cieniem w krytyce literackiej, ale w porównaniu z karierą, jaką zrobił w humanistyce zachodniej, w polskim piśmiennictwie praktycznie nie istnieje. Tak jakby do niczego nie mógł być przydatny. Za wstępny próbami polonistycznej adaptacji terminu „orientalizm” (m.in. artykuły Grażyny Borkowskiej czy Marii Janion) nie poszły chyba żadne inne – choć mogłoby się wydawać, że najmłodsze pokolenia polonistów dostały do ręki koncepcję pozwalającą na rewizję ogromnych obszarów polskiego piśmiennictwa. Przed laty nawet przekład znakomitej książki Ewy Thompson nie pociągnął za sobą prób analogicznych rewizji polskiego kontekstu literackiego i historycznego. Nasłuchiwałem, kto pójdzie w ślady autorki *Trubadurów imperium*¹, a tu cisza. No cóż, jedźmy, nikt nie woła.

¹ E.M. Thompson *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przeł. A. Sierszulska, seria „Horyzonty nowoczesności”, t. 4, Universitas, Kraków 1999.

Rzecz jasna, adaptacja terminu postkolonializm w kraju, który w swej nowożytniej historii przez prawie dwieście lat sam był kolonią, musi budzić wątpliwości. Bez nich mechaniczne zastosowanie „postkolonializmu” do sytuacji polskiej prowadzić musi albo do karykatury, albo do dywagacji poznawczo jałowych. Rzecz jednak w tym, że nie dosłownie rozumiany termin (i jego synonimy, np. orientalizm), ale opisywane tym terminem zjawiska historii współczesnej (także w literaturze) stanowić powinny nie tylko inspirację, ale przede wszystkim wyzwanie do zmierzenia się z problemami współczesności. Zanim napiszę, o co chodzi, muszę skreślić kilka syntetycznych uwag na temat zjawisk ukrytych za terminem „postkolonializm” (kto zna zachodnie prace na ten temat, nie znajdzie tu nic nowego – poza mocno uproszczonym przypomnieniem rzeczy gdzie indziej gruntownie już opisanych).

2.

Postkolonializm nie jest własnym, lecz wypożyczonym terminem w badaniach literackich, a właściwie quasi-literackich, bo nie chodzi w nich o literaturę. Wystarczy krótka lista terminów z zakresu badań postkolonialnych (kolonizacja, neokolonizacja, postkolonizacja, metropolia, westernizacja, globalizacja, amerykańizacja, imperializm, segregacja, dominacja, eksploatacja, tożsamość, naród, nacjonalizm), by zorientować się, że postkolonializm jest przede wszystkim kierunkiem badań nauk społecznych, takich jak politologia, socjologia, kulturologia, stosunki międzynarodowe, historia współczesna etc. Ale w pewnym momencie „postkolonializm” zaanektował też sporą część literaturoznawstwa i programów na wydziałach społecznych/humanistycznych w uniwersytetach zachodnich (zwłaszcza w USA) stając się metodą interpretacji kanonicznych tekstów literatury światowej.

Najważniejszym czynnikiem, który spowodował nieprawdopodobny rozwój, a zarazem uniwersytecki prestiż, badań postkolonialnych (co miał podkreślać prefiks „post”) była krytyka epoki kolonizacji. Postkolonializm to – w najogólniejszym sensie – wyjaśnianie jej mechanizmów. Z perspektywy badań amerykańskich zaczęła się ona wraz z narodzinami Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, czyli w końcu wieku XVIII oraz wraz z tzw. „rewolucją haitańską” (1803). Z perspektywy europejskiej zaczęła się trzy wieki

wcześniej. Koniec tej epoki – choć przypadł na drugą połowę XX wieku – nie dla wszystkich badaczy jest ostateczny, co wiąże się z różnymi interpretacjami kolonializmu jako zjawiska historycznego. W badaniach postkolonialnych toczą się więc dyskusje, czy są to badania nadal istniejących form kolonializmu, czy też zakończonej już epoki.

Badania postkolonialne to przede wszystkim badania amerykańskie. Ponieważ początek Ameryki to, z jednej strony, konsekwencja rewolucji amerykańskiej, a z drugiej – jeden z początków kolejnej modernizacji cywilizacji zachodniej, kolonializm jest postrzegany jako produkt ery postrewolucyjnej i związanych z nią narodzin społeczeństwa industrialnego.

Pierwszymi teoretykami postkolonializmu byli w latach 50. i 60. Frantz Fanon i Albert Memmi – wielki wpływ miały na nich Hegłowska idea historii (walka pana i niewolnika) i rewolucyjne koncepcje Marksa – którzy stworzyli podstawy dla rewolucyjnego dyskursu działaczy postkolonialnych. Trzeba pamiętać, że lata 50. i 60. to okres „masowego” uzyskiwania niepodległości przez dawne kolonie europejskie w Afryce i włączanie tych nowych państw w struktury ONZ, a także apogeum konfliktu pomiędzy białymi i czarnymi Amerykanami.

Studia nad postkolonializmem dotyczyły przede wszystkim kategorii państwa i narodu, różnic rasowych, nacjonalizmu w krajach (post)kolonialnych jako ekspresji ich tożsamości i świadomości narodowej, rozwarstwienia społecznego narodów (post)kolonialnych (burżuazyjne elity versus ludność prowincji). W ten sposób, w ówczesnym dyskursie postkolonialnym naturalną kategorią była kategoria różnicy (społecznej lub rasowej) jako podstawowy wyznacznik kolonializmu (np. apartheidu).

Problemy socjologiczne i historyczne zorientowanej teorii postkolonialnej dotyczą takich zagadnień, jak np. typy kolonii (podział na tubylcze i administracyjne), podobieństwa i odrębności kolonii w Afryce i Azji (przypadek Rodezji, francuskiej Algierii, Indii, Hongkongu), a także prawomocności zastosowania terminologii postkolonialnej do opisu doświadczeń zachodnioeuropejskich (np. Północna Irlandia). Dyskutowane są też konsekwencje prawne epoki kolonialnej dla byłych kolonizatorów – np. kluczowa dla Francji czy Wielkiej Brytanii kwestia imigracyjna, czyli którzy z mieszkańców byłych kolonii mają prawo osiedlić się w tych państwach. Integralną cechą badań postkolonialnych jest oczywiście ich historyczny rewizjonizm (z programowym pomijaniem – co znakomicie opisała E. Thompson – realiów rosyjskich i sowieckich).

W kolejnych dekadach nacisk w badaniach postkolonialnych położono na problemy antropologiczne, przede wszystkim na kategorię tożsamości (post)kolonialnej jako zjawiska hybrydyczności, to znaczy tożsamości rozszczepionej, kształtującej się na przecięciu przeciwstawnych umiejscowień etnicznych, kulturowych, językowych czy religijnych.

Teoria postkolonialna służyła także do opisanego (1) relacji pomiędzy tzw. rdzennymi (Indianie) a białymi Amerykanami oraz (2) zjawiska tzw. zwielokrotnionej tożsamości etnicznej (najczęściej podwójnej), np. azjatycko-amerykańskiej; afrykańsko-amerykańskiej, europejsko-amerykańskiej albo rasowej (np. czarni, czerwoni, żółci Amerykanie), etc. Ważnym zwrotem było porzucenie kategorii „rasy” na rzecz – tak dziś popularnej – koncepcji „etniczności”.

Inne tematy tego typu badań kolonialnych to: odmiennność, tożsamość i autentyczność, a także koncepcja narodowości (renesans idei narodu) zwłaszcza jako konsekwencja pro-

blematyki globalizacji, rozumianej z jednej strony jako wyznacznik modelu świata postnarodowego, ale z drugiej jako inna nazwa westernizacji, amerykańizacji, a nawet... neokolonizacji, a zatem jako zagrożenie. Ta ostatnia, z perspektywy byłych kolonii, ma dziś występować w zupełnie nowych formach, takich jak... Bank Światowy czy Międzynarodowy Fundusz Walutowy.

Jednak dzisiejsze znaczenia terminu postkolonializm – funkcjonujące także w literaturoznawstwie – wypełnione zostały przez zupełnie inne sensy. Opisy kolonizacji w kategoriach narodu i państwa uzupełniono bowiem (a niekiedy zastąpiono) kategorią dyskursu². Przełomowym momentem było nawiązanie przez teoretyków postkolonializmu do tzw. ponowoczesnych koncepcji dyskursów.

Najważniejszą rolę odegrała Lyotardowska interpretacja kantowskiej teorii wzności, czyli oparta na niej teza, że zjawiska „post-nowoczesne” nie mogą być przedstawione w tradycyjnych kategoriach „nowoczesności”. Inaczej mówiąc, dyskurs postkolonialny rozkwitł na koncepcji „nieprzedstawialności” – kategorie świata skolonizowanego (różnicowanie rasowe, dominacja, relacje podporządkowania, podrzędność, nierówność, opresyjność, etc.) są niewyrażalne w dyskursie kolonialnym³. Sięgnięto również po tezę spopularyzowaną przez Althussera, że sam tekst (dyskurs) jest „nieświadomy” ukrytych w nim założeń.

Cała ta nowa problematyka postkolonializmu i jej oszałamiający sukces na uniwersytetach amerykańskich były następstwem książki E. Saida *Orientalism* (1978; wydanie polskie 2005). Said nadał badaniu postkolonializmu zupełnie nowy status teoretyczny, tworząc własną koncepcję „dyskursu postkolonialnego”, zachowując równocześnie specyfikę idei postkolonializmu, w której metodologia jest zarazem aksjologią opisu świata (biało-czarny podział świata na kolonizatorów i skolonizowanych, swoich i obcych – także w sensie etycznym).

Jako teoretyk dyskursu, Said nawiązał m.in. do koncepcji formacji dyskursywnych Foucaulta, rozumianych jako mechanizmy stwarzające własne reprezentacje rzeczywistości czyli, de facto, kreujące rzeczywistość według własnych, ukrytych założeń i wartości. Zdaniem Saida, teksty kultury zachodniej są właśnie realizacją dyskursu kolonialnego, który jest jedynie reprezentacją świata stworzoną przez kolonizatorów. W koncepcji tej nacisk położony został na władzę i dominację jako cechy dyskursu kolonialnego, czyli – imperialnego. Obszarem krytyki postkolonialnej stało się więc (1) badanie form dyskursu na temat krajów skolonizowanych, ale także (2) form oporu przeciw kolonializmowi w krajach (post)kolonialnych. W obu wypadkach obszarem studiów postkolonialnych są bowiem takie zagadnienia, jak: tożsamość narodowa, nacjonalizm, dekolonizacja, neokolonializm etc.

² Najpełniejsze polskie omówienie tej problematyki zob. M.P. Markowski *Postkolonializm*, w: A. Burzyńska, M.P. Markowski *Teorie literatury XX wieku*, t. 2, Znak, Kraków 2006.

³ Teza ta jest jednak – paradoksalnie – sprzeczna w swej strukturze głębokiej, albowiem dyskurs postkolonialny opiera się w całości na kluczowych kategoriach wprowadzonych przez teoretyków tworzących dyskurs cywilizacji zachodniej (Hegel, Marks, Althusser, Foucault, Lyotard, Lacan etc.).

Warto jednak zauważyć, że postkolonializm nie jest tu niczym innym niż – doskonale znany w europejskiej tradycji badawczej – opis stereotypów narodowych, kulturowych, religijnych, obyczajowych etc. funkcjonujących w ramach języka cywilizacji zachodniej (także literatury) na temat kultur pozaeuropejskich. Napisano o tym biblioteki. Mówiąc banalnie – postkolonialne badania dyskursu kolonialnego dążą do wykazania, że np. obrazy Azjatów czy Afrykańczyków w języku cywilizacji zachodniej nie są opisem ich rzeczywistej kultury, lecz projekcją negatywnych wyobrażeń kolonizatorów (Amerykanów, Brytyjczyków, Niemców, Hiszpanów itd., etc.) na temat tych kultur – w tym także negatywnych stereotypów białych Amerykanów (jako kolonizatorów) na temat plemion indiańskich (jako skolonizowanych) nazywanych „rdzennymi Amerykanami” (native Americans).

Tak więc – zgodnie z tą koncepcją – w kolonialnym dyskursie cywilizacji zachodniej nie ma nic naturalnego, nic wiarygodnego, żadnej prawdy o kulturach pozaeuropejskich, z którą mogliby identyfikować się ich przedstawiciele, lecz jedynie stereotypy, fobie, uproszczenia lub odwrócone znaki wartości kultury zachodniej. To dyskurs kolonialny – twierdzą jego badacze – wprowadził nieuprawniony podział na kultury wysokie i prymitywne, to dyskurs kolonialny wykreował kategorię Wschodu (orientalizm) jako figurę Innego – w relacji do kultury Zachodu (czyli opozycje „my i oni”, „swoi i obcy”).

Kolejnym obszarem, na który rozciągnięto badania postkolonialne był obszar zagadnień związanych z tzw. „kolonizacją wewnętrzną”. Rozszczepiono je na kilka nurtów, wśród których najbardziej znany to problematyka emancypacji mniejszości narodowych, żyjących w narodowo-społecznych gettach (Afroamerykanie, Azjoamerykanie, tzw. rdzenni Amerykanie czyli Indianie) – jej znakiem rozpoznawczym stał się slogan, że getta w USA to „wewnętrzne kolonie”. Problematyka ta znalazła zresztą spełnienie w (1) obszernym już dziś nurcie literackim zwanym „renesansem harlemowskim”, (2) w zagadnieniach wielokulturowości oraz w zupełnie odmiennej tematyce, a mianowicie... w (3) feminizmie. Kontaminacją pierwszego i trzeciego nurtu są badania nad tzw. „czarnym feminizmem”. (Nb. badacze zwracają uwagę, że w tym nurcie badań postkolonialnych uprzywilejowanym wyznacznikiem „kolonizacji” stała się rasa, w przeciwieństwie do nurtów kładących nacisk na wyznaczniki ponadrasowe i ponadnarodowe). W przypadku feminizmu jako odmiany krytyki postkolonialnej jest on traktowany jako dyskurs, którego przedmiotem jest analiza sytuacji kobiet jako skolonizowanych przez dyskurs patriarchalny (męski, fallocentryczny, patriarchalny – itd. jak kto woli). Równocześnie wskazuje się, że w zachodnim dyskursie feministycznym ukryta jest także sytuacja kolonialna (np. w opisie Azjatek przez Europejki). Taka jest teza prac G.Ch. Spivak, inspirowanych analizami Derridy. Nb. Spivak rozszerza ten zarzut także wobec mężczyzn i zachodnich intelektualistów, twierdząc, iż nie uwzględniają oni swej pozycji jako dominującej z powodu przynależności do dyskursu cywilizacji Zachodu. Trzeba jednak pamiętać, że nie ma jednej teorii dyskursu postkolonialnego, a jego wyznaczniki zmieniają się w zależności od koncepcji poszczególnych badaczy.

Wszystkie dyskursy postkolonialne nie są „chłodnymi” językami opisu wspomnianych zjawisk społecznych. Każdy z nich podszyty jest swoistym „prometeizmem”. Ich ideologicznym (emancypacyjnym) celem jest bowiem zbudowanie świadomości, która pozwoli wszystkim skolonizowanym artykułować swoją tożsamość z perspektywy odrębności, a nie

z perspektywy narzuconego zhomogenizowanego świata i pozwoli rozwinąć krytykę jego kolonizacyjnych instytucji (np. wielkie metropolie zachodu versus „trzeci świat”).

Jak podkreślają badacze, dyskurs kolonialny był gruntownie manichejski: cywilizacja zachodnia reprezentuje w nim to, co dobre i jasne, cywilizacja krajów kolonialnych to, co ciemne i złe. Ale – paradoksalnie – ten dualizm manichejski stał się też osią napędową dyskursów postkolonialnych, w których technologiczna, intelektualna i finansowa ekspansja cywilizacji zachodniej jest przedstawiana jako realizacja wcielonego zła kolonializmu (i neokolonializmu), a z kolei kultury krajów postkolonialnych – jako skazane na unicestwienie bogactwo różnorodności świata („trzeciego”). Żelazną figurą myśli w dyskursach postkolonialnych jest bowiem nieodmiennie konfrontacyjny podział na „my” i „oni”. Warto pamiętać, że radykalna wersja dyskursu postkolonialnego uprawiana jest dziś w czystej wersji przez ekstremistów islamskich...

W badaniach literackich postkolonializm w pewnym sensie konkuruje z tradycyjną komparatystyką. W tym kontekście oznacza on literaturę tworzoną w krajach skolonizowanych (w przeciwieństwie do literatury kolonialnej) i zastępuje – dobrze znany z polskiej publicystyki – termin „literatura trzeciego świata” (a w piśmiennictwie brytyjskim „literatura Commonwealthu”). Z perspektywy metodologicznej łatwo zauważyć, że kategorie szeroko rozumianej krytyki postkolonialnej pokrywają się niemal bez reszty z podstawowymi tematami i kategoriami antropologicznych koncepcji spod znaku zachodniego poststrukturalizmu. Np. skolonizowani to ci, którzy nie mają głosu, którzy znajdują się w sytuacji podrzędności, stłumienia (subalteryzacja, której istotą jest to, że subaltern nie ma głosu, więc nie może być ani usłyszany, ani przeczytany) oraz opresji, albo którzy poddani są homogenizacji przez dominujący dyskurs lub w ogóle nie mają swojej reprezentacji w dyskursie zachodnim (kolonizującym) itd., itp., etc. Dlatego też w dyskusjach metateoretycznych rozważane są relacje pomiędzy postkolonializmem a postmodernizmem i poststrukturalizmem (szczególnie w pracach H.K. Bhabhy, który do dyskursu postkolonialnego aplikował kategorie psychoanalizy Lacanowskiej). Przeniesienie akcentu z opisu zagadnień społecznych, politycznych i historycznych na problematykę dyskursu, a z dyskursu na sferę mentalności stworzyło też nowy obszar interpretacji, obejmujący specyfikę tzw. psychicznej „sytuacji postkolonialnej”. Można więc przypuszczać, że teoria postkolonialna sięgnie wkrótce po kolejne pomysły interpretacyjne.

Wróćmy jednak do początku. Co sprawiło, że postkolonializm stał się tak popularnym kierunkiem na uniwersytetach zachodnich? Oprócz przyczyn, które wymieniłem, badacze wskazują jeszcze inne źródła wielkiego rozwoju studiów postkolonialnych – zwłaszcza w USA. Były to przede wszystkim: (1) zmiany w świecie akademickim – nowe profesury dla badaczy (i często aktywistów politycznych) wywodzących się z różnych kontynentów – przede wszystkim z Afryki i z Azji. Stali się oni promotorami badań nad relacjami amerykańsko-afro-azjatyckimi. (2) Rozwój kapitalizmu, globalizacja ekonomiczna, za której „emisariuszy” uważa się elity intelektualne i emancypacja tzw. trzeciego świata. (3) Ruchy antyrasistowskie; ruchy na rzecz praw człowieka. (4) A przede wszystkim inspiracje marksistowskie – w istocie termin postkolonializm zastąpił ulubioną kategorię języka lewicy zachodniej czyli „imperializm” (nb. praca Saïda z 1993 nosi tytuł *Culture and Imperialism*). Punktem dojścia studiów postkolonialnych okazało się więc stwierdzenie,

że kolonializm był faktycznie imperializmem (i rasizmem). W tym sensie – można by powiedzieć – studia postkolonialne wróciły do swych ideowych początków, czyli do – inspirowanej większość badaczy i działaczy postkolonializmu – ideologii marksistowskiej. Bez ryzyka większego błędu można wszystkie prometejskie manifesty badań postkolonialnych sprowadzić do hasła: „Skolonizowani wszystkich krajów, łączcie się!”.

3.

Niewzględnianie ideologiczno-politycznego rodowodu i celu postkolonializmu prowadzi do kompletnego wyjałowienia tego projektu z jego osadzenia w historii, a przede wszystkim do zastosowań karykaturalnych – jak np. wtedy, gdy nie istniejące w XIX wieku państwo polskie jest zestawiane z kolonialnymi imperiami Francji, Niemiec, Portugalii, Wielkiej Brytanii etc. „Uprawianie” krytyki postkolonialnej nie ma sensu, jeśli nie zdefiniuje się najpierw kto był kolonizatorem, a kogo kolonizowano – i jakimi metodami. Ideologiczno-polityczny rodowód postkolonializmu widoczny jest też niekiedy w jego aberracyjnych, kompletnie ahistorycznych interpretacjach kanonu literatury (sztuki), zgodnie z którymi biały człowiek, zwłaszcza mężczyzna, powinien przeproszać za swoje narodziny już od chwili poczęcia.

Sprowadzanie jednak postkolonializmu do jego rodowodu byłoby także aberracją. Niezależnie bowiem od swych ideowo-politycznych uwikłań oraz własnych uproszczeń, schematów, tabu i interpretacyjnych dewiacji, postkolonializm wniósł ożywczy ferment do rewidowania wydarzeń historycznych i ich przedstawiania we wszystkich formach dyskursów. W tym sensie wzbogacił dyskursy o historię i politykę, wyciskając na nich swoje rozpoznawalne piętno. Można dyskurs postkolonialny uprawiać, można go w całości odrzucać, można z nim polemizować, wyśmiewać etc., trudno jednak nie zauważyć, że dotyczy on gorących problemów społecznych tej części świata, którą próbuje opisać.

Nic takiego nie zdarzyło się jednak w polskim piśmiennictwie – jakby w historii Polski nie było analogicznych (nie – identycznych!) zjawisk, od których rozwałkowywania na wszystkie możliwe sposoby pęcznią postkolonialne książki i artykuły.

4.

Tematy „postkolonialne” czyli analogiczne do tych, którymi zajmuje się krytyka postkolonialna, ale wymagające innego nazwania i osadzenia w ich własnym kontekście historycznym, to po prostu wydarzenia całej polskiej historii doby nowożytnej. Trudno przecież nie zauważyć, że początek kolonializmu w USA (koniec XVIII w.) pokrywa się dokładnie z upadkiem państwa polskiego. Cóż za temat do historycznych paralel! Albo że ideologiczne przesłanie postkolonializmu ma swoje analogie w europejskiej tradycji tyrtejsko-prometejskiej: od „wyklęty powstań ludu ziemi”, „powstańcie, których dręczy głód”, przez „ojczyznę wolną racz nam wrócić, Panie” po „naprzód młodzieży świata”.

Tematy „postkolonialne” są więc od stuleci obecne w piśmiennictwie polskim – choćby ze względu na wielokulturową i wielonarodową genealogię państwa i narodu polskiego. Tymczasem w polskich omówieniach postkolonializmu podaje się do znudzenia przykłady,

które stały się już loci communes wszystkich zachodnich prac literaturoznawczych na ten temat. Mamy więc mechaniczne powtarzanie nazwisk i tytułów, wśród których najczęściej pojawiają się nazwiska Szekspira (zawsze *Burza* – omówiona na 101 sposobów), J. Austen (*Mansfield Park*), Kiplinga (obowiązkowo *Księga dżungli*), J.M. Forstera (*Podróż do Indii*), J. Conrada (*Jądro ciemności*, a jakże), rzadziej Coetzee’go lub A. Brinka.

A może czas zerwać z tym niewolniczym kopiowaniem i zacząć analizować w polskim piśmiennictwie „co się da”? – powiedzmy *Popioły*, wszak opisana przez Żeromskiego (i innych) wyprawa polskiej ekspedycji na San Domingo to właśnie owa „rewolucja haitańska”, czyli jeden z założycielskich epizodów historii postkolonialnej. A inne wydarzenia legendy napoleońskiej (i rewolucji francuskiej)? A historia polskich powstań narodowych? A Konrad Wallenrod – czy w kostiumie walk krzyżacko-litewskich nie opowiada klasycznej historii kolonizacyjnej? A cały Sienkiewicz? A *Placówka Prusa*? A tzw. *Kulturkampf* i niemieckie plany kolonizacji Polski od Bismarcka po Hitlera?

A Gombrowiczowskie tematy np. „pana i niewolnika” lub hybrydycznej tożsamości narodowej Polaków i Argentyńczyków? A całe polskie piśmiennictwo nt. niemieckich i sowieckich obozów koncentracyjnych? A piśmiennictwo mniejszości narodowych i na ich temat? A problematyka Holocaustu (zarówno w wariacie wydarzeniowym, jak i (nie)przedstawieniowym)? A rozwarstwienie społeczne w systemie komunistycznym („czerwona burżuazja” versus reszta społeczeństwa; nb. w PRL mawiano, że wieś to „wewnętrzna kolonia” komunizmu)? A Herlinga-Grudzińskiego *Podróż do Burmy*? A twórczość Józefa Mackiewicza (z jego koncepcją tzw. „Wschodu” jako figury wyobrażeń Zachodu – o dziesięciolecia wyprzedzająca książkę Saïda)? A polska literatura podróżnicza na Wschód? A wspomnienia i reportaże Polaków o „spotkaniach” z bolszewikami (Goetel, Vincent i in.)? A piśmiennictwo stalinowskie? A Miłoszowskie pojęcie „ketmana” – dokładny odpowiednik kategorii „mimikry kolonialnej” (tak, tak)? A Miłosza kategoria „Baltów” – jako klasycznych ofiar kolonizacji? O książkach Kapuścińskiego nie wspomnę, bo z perspektywy postkolonialnej już je opisano – na Zachodzie...

Włodzimierz BOLECKI

Abstract

Włodzimierz BOLECKI

**The Institute of Literary Research of the Polish Academy of Sciences,
Warsaw University**

Various thoughts on post-colonialism. An introduction to unwritten texts

The author considers why attempts at using the term 'post-colonialism' in the Polish literary science have yielded rather barren results. On the one hand, he argues, the fact tends not to be taken into consideration that as the colonial empires were developing (19th century), there was no Polish state existing. A more important reason, however, is an inability to find, in the Polish history or literature, any phenomena analogous to those being the subject of investigation in postcolonial criticism. In Bolecki's opinion, Polish authors tend to slavishly copy some examples of western colonial works which have been described several times (Shakespeare, Austin, Kipling, Conrad, Coetzee), whilst not being able to identify either Polish events or texts that concern analogous issues. Bolecki's approach is provocative in that he points out to a few examples from the Polish literature which should be subject to thorough analysis applied in a manner analogous to postcolonial criticism's topics. Examples may include: the 'Haitian revolution' (with Poles fighting on Napoleon's side); multicultural phenomena in the history; the output of Mickiewicz (*Konrad Wallenrod*), Sienkiewicz (the *Trilogy*), Gombrowicz (the 'slave/master' motif, the issue of a hybridous national identity; the entire Stalinist literature; writings on national minorities; the output of G. Herling-Grudziński (*A Trip to Burma*, *A World Apart*), C. Miłosz (*Captive Mind*), R. Kapuściński, and, in the first place, Józef Mackiewicz, who was analysing the collapse of empires in as early as 1918, proving – well before the famous book by Said (*Orientalism*, 1978) – that the so-called East is an imaginary figure in the discourse of the West.

Grażyna BORKOWSKA

Polskie doświadczenie kolonialne

I.

Nie jestem antropologiem kultury ani nawet literaturoznawcą o zacięciu antropologicznym; moja obecność w tym gronie* wynika bardziej z uprzejmości gospodarzy niż z jakichkolwiek zasług na rzecz reprezentowanej przez nich dziedziny. Zdecydowałam się jednak na udział w konferencji, ponieważ chwytliwość pewnych formuł dociera nawet do uszu laika, budząc czasem jego zainteresowanie, czasem niepokój, a czasem zdziwienie. Do takich zagadkowych pojęć należy – moim zdaniem – krytyka postkolonialna. W odniesieniu do kultur pozaeuropejskich jej przedmiot wydaje się jasny i przekonujący: badanie residuów zależności między imperium a skolonizowanymi peryferiami. Co jednak termin „postkolonializm” oznacza w odniesieniu do kultury polskiej? Kto jest kolonizatorem? Rosja wobec Polski? Czy na przykład Polska wobec Ukrainy? Kto jest przedmiotem kolonizacji: Polska rozbiorowa czy ziemie wschodnie dawnej Rzeczypospolitej zamieszkałe w większości przez ludność białoruską, litewską, ukraińską i poddawane uciskowi ze strony polskiej szlachty? Czy russyfikacja to synonim kolonizacji? A może rację mają Litwini przełomu XIX i XX wieku, którzy właśnie polonizację, utożsamianą często wyłącznie z atrakcyjnością języka polskiego i polskiej kultury, traktowali jak narzucone im siłą działanie kolonizacyjne?

Nie zamierzam roztrząsać szczegółowo kwestii, czy pojęcie „postkolonializmu” użyte w odniesieniu do problematycznego dziedzictwa, jakie zostawia każde rozbite imperium (a więc na przykład Rosja lub Rzeczpospolita Obojga Narodów)

* Referat wygłoszony w maju 2007 w Poznaniu na konferencji *Jaka antropologia literatury jest dzisiaj możliwa?*

jest sensowne¹. Mam wiele wątpliwości, ale nie one będą przedmiotem mojego wystąpienia. Zastanawia mnie inna kwestia: jak wobec tych metaforycznych (i niejednoznacznych) w przypadku Polski sposobów użycia perspektywy postkolonialnej, coraz częściej jednak podejmowanych, sytuować całkiem dosłowną i rzeczywistą (bezdyskusyjną w tym sensie) postać tego zjawiska, tzn. polski apetyt na kolonie z lat trzydziestych XX wieku, o którym właściwie nic lub prawie nic się nie pisze.

2.

Przyjrę się temu zagadnieniu częściowo, korzystając z przykładu Ligi Morskiej i Rzecznej, organizacji społecznej utworzonej w roku 1924 z myślą o wspieraniu polskiej żeglugi morskiej i lądowej, marynarki wojennej i wiedzy o morzu, a także organów prasowych tej instytucji². W roku 1930 przywołana organizacja przekształca się w Ligę Morską i Kolonialną, a jej ówczesny prezes, generał Gustaw Orlicz-Dreszer formułuje program, który obok innych punktów, częściowo zgodnych z pierwotnym statutem organizacji, stawia nowe zadania: „pozyskanie terenów celem zapewnienia narodowi polskiemu nieskrępowanej ekspansji ludzkiej i gospodarczej oraz do koncentracji wychodźstwa polskiego na obczyźnie i podtrzymywania jego spójni z krajem ojczystym”³. Liga działała poprzez swoje jednostki terenowe: większe, okręgi, i mniejsze, liczące przynajmniej 20 osób, oddziały. Władzę najwyższą sprawował Walny Zjazd, organizowany co dwa lata. We władzach Ligi zasiadali na ogół ludzie powiązani z rządem Rzeczypospolitej, który subsydiował poczynania Ligi dopóty, dopóki nie była ona w stanie utrzymać się ze składek członkowskich. Liga – z organizacji efemerycznej, skupiającej w początkowych latach działania kilka tysięcy osób, stała się pod koniec lat trzydziestych organizacją masową, zrzeszającą milion członków. Dalsze plany, przerwane przez wojnę, przewidywały rychłe podwojenie liczby stowarzyszonych.

¹ Zaznaczę tylko nawiasowo, iż rozszerzanie pojęcia postkolonializmu na każdy kulturowy dyskurs władzy wydaje mi się nielogicznym nadużyciem, burzącym doniosłość ustaleń Saïda. Badacz rezerwował to pojęcie dla relacji kultur, z których jedna z racji swej egzotyki lub oddalenia od uznanych centrów nie miała własnej reprezentacji – była skazana na cudzy dyskurs. Pojęcie to w żadnej mierze nie odnosi się do relacji między kulturami europejskimi oraz ich stosunku do Rosji (stąd mój sceptycyzm wobec rozpraw E. Thompson, C. Cavanagh oraz ich polskich naśladowców).

² Pomocną okazała się tutaj książka A. Nadolskiej-Styczyńskiej *Ludy zamorskich lądów. Kultury pozaeuropejskie a działalność popularyzatorska Ligi Morskiej i Kolonialnej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 2005. Liga wydawała od 1924 roku miesięcznik „Morze”, przemianowany w roku 1939 na „Morze i Kolonie”, a także kilka innych periodyków, które zostały uwzględnione przeze mnie w mniejszym zakresie.

³ G. Orlicz-Dreszer *Program Ligi Morskiej i Kolonialnej*, Nakładem Instytutu Ligi Morskiej i Kolonialnej, Warszawa 1931, s. 6.

Liga prowadziła szeroką działalność szkoleniowo-propagandową, która miała przekonać społeczeństwo, głównie zaś młodzież, o atrakcyjności morza jako drogi transportu i ewentualnego pola bitwy. Organizowano zbiórki pieniędzy, z których częściowo sfinansowano m.in. budowę okrętu wojennego ORP „Orzeł”, kilku ścigaczy, kanonierek. Odrębne zadania postawiono przed powołanym w roku 1932 Funduszem Kolonialnym:

Program zamorski Polski, przygotowywany w ciągu szeregu lat przez naszą organizację, został ustalony. Zmierzają on w sposób zdecydowany ku zapoczątkowaniu akcji kolonialnej Narodu i Państwa naszego, a to w imię najżywotniejszych interesów gospodarczych i populacyjnych Polski. Dzisiaj, kiedy opracowaliśmy tezy dla naszej ekspansji kolonialnej i kolonizacyjnej i kiedy stwierdziliśmy, że nie do pomyślenia jest, aby nadal polska gospodarka narodowa miała pozostawać w tak dużej, jak dotychczas zależności od obcych – musimy się zdobyć na zapoczątkowanie stopniowego zrzucania hegemonii nad nami – obcych interesów ekonomicznych.⁴

Owo zrzucanie zależności od innych oznaczało zastąpienie emigracji zarobkowej, która odciążała przeludniony kraj, nie przynosząc mu jednak dodatkowej korzyści, osadnictwem kolonialnym, prowadzonym systematycznie na słabo zaludnionych terenach Afryki, Ameryki Południowej, a także Oceanii. Zakup towarów wyprodukowanych przez polskiego osadnika lub surowców wydobytych przez niego z egzotycznej ziemi miał być korzystniejszy od transakcji dokonywanych z obcym partnerem. Za „wzór innym” służyła należycie zorganizowana kolonizacja niemiecka w Ameryce Południowej. Bo chociaż Niemcy kolonii w sensie politycznym nie posiadali, to jednak prowadzili zdecydowaną politykę kolonialną. Jak pisał publicysta „Morza”: „Faktorie niemieckie, filie banków niemieckich, niemieckie linie okrętowe – zdołały opasać cały świat”⁵. Dla Polski chciano co najmniej tego samego. Argumentowano, że kraj z półmilionowym rocznym przyrostem ludności, z gęstością zaludnienia przekraczającą (w roku 1932) 80 osób na kilometr kwadratowy i rzeszą bezrobotnych wieśniaków wędrujących do miasta może uratować przed ekonomiczną degrengoladą tylko korzystne pozyskiwanie surowców i rynków zbytu dla własnych towarów, a w dalszej kolejności – akcja kolonialna.

Na poparcie tego stanowiska przytaczano opinie obcych sław i autorytetów, m.in. Mussoliniego, który w jednej ze swych „wielkich mów” (jak to określił publicysta „Morza”), wygłoszonych w pierwszej połowie lat trzydziestych, miał powiedzieć (cytuje za miesięcznikiem w nie najlepszym przekładzie):

Naród włoski jest nadzwyczaj płodny! Jestem z tego zadowolony! Nigdy nie będę popierał propagandy ograniczenia urodzin. Że są narody, których ludność nie powiększa się, to może być tylko powodem, abyśmy byli dumni z naszego kwitnącego rozrostu. Na tym małym półwyspie, który ma 40 milionów mieszkańców, urodzenia przewyższają śmiertelność o 440 tysięcy. Liczby te wykazują, przed jak wielkim problemem stoimy. Wobec zwiększania się liczby ludności znajdujemy się przed trzema alternatywami (*sic!* – G.B.):

⁴ *Musimy stworzyć „Fundusz Kolonialny”!*, „Morze” 1932 nr 3, s. 23.

⁵ Tamże.

samych siebie skazać na bezpłodność – Włosi są jednakże za inteligentni, aby to uczynić, prowadzić wojnę lub znaleźć możliwości przemieszczenia naszego nadmiaru ludności.⁶

Program Ligi jest bliźniaczo podobny, argumentacja również: rozwiązać problemy ekonomiczne i demograficzne mogą tylko kolonie.

Publicyści Ligi Morskiej i Kolonialnej zachęcają do aktywności społecznej i do wspierania ich akcji; jednocześnie – wiążą duże nadzieje ze zmianami europejskiego układu sił i ewentualnymi przetasowaniami ustalonego po roku 1918 porządku kolonialnego. Latem roku 1932 prasa polska przynosi sensacyjną informację o rzekomym przyznaniu Kamerunu Włochom (w ramach rewizji mandatów poniemieckich), a publicysta „Morza” mimochodem zaznacza: „Przy sposobności należy zwrócić uwagę, że w razie zgłoszenia pretensji przez Niemcy [chodzi o podział kolonii po roku 1918] głos miałyby również i Polska jako państwo sukcesyjne po byłym imperium Cesarstwa Niemieckiego”⁷. Zauważmy, że pretensje niemieckie w nikim nie budzą lęku ani nikogo nie dziwią, sprzyjamy im, ponieważ stwarzają obietnicę zmian, z których chce skorzystać Polska nie jako państwo skrzywdzone przez Rzeszę i zniszczone przez wojnę i odradzające się po 120 latach niewoli, ale jako sukcesor pokonanego imperium! Parcie w kierunku uzyskania kolonii jest tak silne, iż publicyści „Morza” rozważają wszystkie drogi realizacji tego celu. W odniesieniu do terenów już rozdzielonych między Wielką Brytanię, Francję, Belgię i Japonię bierze się pod uwagę następujące ewentualności: likwidację Ligi Narodów, która stoi na straży pokoju wersalskiego, podbój terytorium mandatowego, a także nową repartycję, która dokonywałaby się za zgodą dotychczasowego mandatariusza⁸. Księżyctwo tych projektów nie budziła raczej większych zastrzeżeń lub była zupełnie lekceważona, skoro tylko raz miesięcznik „Morze”, główny propagator idei kolonialnej, wdał się w szeroką polemikę z krytycznym artykułem Karola Rosego opublikowanym w „Kurierze Polskim”, przytaczając ponownie wszystkie (znane nam już) argumenty na rzecz rozwijania akcji kolonialnej⁹.

Czasami publicyści „Morza” szukali uzasadnienia dla podjęcia osadnictwa kolonialnego w sferze innej niż praktyka życia i warunki ekonomiczne. W artykule na temat polskich praw do kolonii jego autor pisał:

Tytuły prawne ludów europejskich do posiadania obszarów kolonialnych noszą zgoła odmienny charakter od prawa do ziemi ojczystej w Europie, od wieków przez dany naród zasiedlonej i zagospodarowanej, stanowiącej jego kolebkę, jego, żeby się tak wyrazić, dobra rodowe. Tytuł kolonialny jest to w jednym skrajnym wypadku odwieczne prawo objęcia w posiadanie „rzeczy niczyjej”, pustych przestrzeni, stanowiących dotychczas

królestwo przyrody, wspólnej matki ludów, przez pierwszego, kto na nim swą nogę postawił i godło swego narodu rozwinął, w innych skrajnych wypadkach jest to prawo silniejszego zaborcy do panowania nad krajami już zasiedlonymi częstokroć przez ludy o wspólniejszej przeszłości historycznej, odrębnej i szanownej cywilizacji: jak na przykład Indie czy Egipt. Między tymi dwiema ostatecznościami znajduje się cały szereg typów pośrednich: obszarów słabo zasiedzonych, na wpół pustych, posiadających zdolność wyżywienia i utrzymania kilka czy kilkadziesiąt razy więcej ludzi niż dotychczas. Powszechnie uznawanym tytułem ludów europejskich do panowania nad ludami innych części świata była ich wyższość cywilizacyjna, szczególnie wyższość w organizacji technicznych dzieł komunikacji, nawodnienia, wyzyskania bogactw przyrodzonych i pojemności rynków wewnętrznych. Moment eksploatacyjny wysuwał się w całym szeregu kolonii na plan pierwszy przed momentem osadniczym, szczególnie tam, gdzie bądź to zaludnienie, bądź warunki klimatyczne nie pozwalały na osadnictwo białych.¹⁰

Ani filozofia „rzeczy niczyjej”, ani – tym bardziej – prawo silniejszego nie stanowiły uzasadnienia wystarczającego, by uznać racje kolonizatorów. Wiemy z relacji podróżniczych, iż żadna właściwie wyprawa afrykańska nie mogła skończyć się sukcesem bez udziału ludności tubylczej, jej wiedzy i pomocy. Tam zatem, gdzie docierali konkwistadorzy, znajdowali się również tubylcy. A prawa polskie, o których mówi tytuł cytowanego artykułu, co z nimi? Otóż, autor wyjaśnia, że Polska z racji liczby ludności daje gwarancję trwałego zagospodarowania i zasiedlenia objętego terytorium. Jeśli bowiem podbój oparty jest na wyższości technicznej, tubylcy po jakimś czasie mogą mu sprostać, ucząc się od Europejczyków uprawy roli lub sposobów nawadniania terenu. Jeśli podbojowi towarzyszy napływ ludności europejskiej, wrastającej w egzotyczną ziemię, kolonizatorzy zyskują jeszcze jeden atut, coś w rodzaju praw wynikających z zasiedlenia.

Rok 1934 przynosi w kwestii kolonialnej dwie istotne zmiany: coraz częściej prasa informuje o rozchodzących się interesach Polski i Niemiec. Kwestionowanie przez Rzeszę polskiego dostępu do morza budzi zastrzeżenia Ligi Morskiej i Kolonialnej; zrazu nieśmiałe, z czasem coraz wyraźniejsze¹¹. W tym też okresie po raz pierwszy bodaj sprawa emigracji zamorskiej została powiązana ze sprawą żydowską. Franciszek Łyp, jeden z autorów „Morza”, pisał:

Nadchodzą wiadomości, iż rząd portugalski gotów jest otworzyć dla osadnictwa żydowskiego kolonię swą, Angolę. Według projektu tego osadnikami mają być Żydzi, którzy zmuszeni byli lub muszą w przyszłości opuścić Niemcy. Po przybyciu do Angoli Żydzi mają być umieszczeni w osiedlach rolnych, specjalnie dla nich założonych, na których rozbudowę rząd portugalski udzielił pożyczek, oraz przyjdzie z pomocą finansową różnym gałęziom przemysłu, jakie rozwiną Żydzi na terenie angolskim.¹²

Coraz częściej pojawiają się też w polskiej prasie kolonialnej informacje o Palestynie, która została objęta mandatem brytyjskim, i – zgodnie z deklaracją Bal-

⁶ *Opinie obce o współczesnej polityce kolonialnej i kolonizacyjnej*, „Morze” 1932 nr 3, s. 24. W tekście mówi się o „umieszczeniu naszego nadmiaru ludności”. Uznałam to za lapsus.

⁷ *Pionier Istota naszej akcji kolonialnej*, „Morze” 1932 nr 7-8, s. 30.

⁸ H. Sukiennicki *Międzynarodowe mandaty kolonialne*, „Morze” 1933 nr 1, s. 21.

⁹ W. Rosiński *Czy Polsce potrzebne są kolonie*, „Morze” 1933 nr 4, s. 21-22.

¹⁰ A. Plutyński *Prawa Polski do kolonii*, „Morze” 1934 nr 6, s. 21.

¹¹ M. Pankiewicz *O Polskę kolonialną*, „Morze” 1934 nr 8-9, s. 5.

¹² F. Łyp *Projekt osadnictwa żydowskiego w Angoli*, „Morze” 1934 nr 2, s. 23.

foura – jej część ma stać się siedzibą państwa żydowskiego. W następnych latach kwestia ta zmienia się o tyle, że pisze się już nie abstrakcyjnie o emigracji żydowskiej poza Europę (do Palestyny, Angoli, na Madagaskar), ale o polskiej racji stanu związanej z tymi planami:

Wśród państw, widzących w należyтым palestyńskim rozwiązaniu rozstrzygnięcie szeregu własnych gospodarczych i populacyjnych zagadnień, Polska zajmuje miejsce specjalne. Drugie co do liczebności światowe skupienie Żydów w jej granicach, najwyższy jej udział w masie autochtonicznej ludności, ich zbyt jednostronny zawodowy i społeczny układ ustrojowy, znaczne, a szczególnie rolnicze, przeludnienie jej terytoriów i płynące stąd trudności gospodarcze i konieczność poszukiwań emigracyjnych wyjść dla własnej autochtonicznej ludności, tym imperatywniej domagają się znalezienia określonego i pewnego odpływu dla jej wychodźstwa żydowskiego.¹³

Rzeczywiście, tak się stało... Od roku 1936/37 sformułowania dotyczące problemów kolonialnych zaczynają brzmieć coraz bardziej imperatywnie: żądamy, domagamy się, musimy dostać, walczymy. Liga znajduje jeszcze jeden sposób artykulacji swego programu: organizuje coroczne „Dni kolonialne”. Trwają z każdym rokiem dłużej, co najmniej pół tygodnia, czasami łączą się ze świętem morza i przybierają formę wielkiego festynu ludowego. Jak donosi prasa Ligi, ulicami miast i wsi ciągną pochody, których uczestnicy domagają się kolonii. Oczywiście, coraz bardziej imperatywnie. Na zdjęciach zamieszczonych w miesięczniku „Morze” widzimy tłumy ludzi, kobiety w zapaskach okrywających ramiona: to fragment pochodu w Piotrkowie Trybunalskim¹⁴. Pod innym zdjęciem, znów wypełnionym ludźmi, ubranymi z miejska i z wiejska, widnieje podpis: „Ludność okolicznych wsi wzięła żywy udział w Dniach Kolonialnych w Janowie Podlaskim”¹⁵. W roku 1938 manifestują wszyscy i wszędzie: Lwów i Chmielnik, Białystok i Warszawa. Ta ostatnia m.in. na wielkiej akademii zorganizowanej w gmachu cyrku¹⁶. W sprawozdaniu dokumentującym życie codzienne organizacji natrafiamy na zdjęcie członków Ligi z okręgu kielecko-radomskiego, którzy odbyli latem 1938 roku wycieczkę do Gdyni i okolic. Mężczyźni idą zwartym szykiem i niosą transparenty. Można odczytać treść jednego z nich: „Jesteśmy jednej krwi!”¹⁷.

Coraz ciekawiej brzmią też relacje dziennikarskie z tych obchodów:

Od rana we wszystkich miastach odbywały się uroczyste nabożeństwa, w czasie których wygłaszane były podniosłe kazania okolicznościowe. Ulicami miasta przeciągały wielotysięczne tłumy w imponujących pochodach. Szli przedstawiciele władz państwowych i samorządowych, przedstawiciele wojska, organizacje społeczne, zawodowe, szła młodzież, kupiectwo, rzemiosło, szły liczne delegacje przybyłe ze wsi. Nie brakowało przed-

¹³ R. Piotrowicz *Mandat Palestyny*, „Morze” 1937 nr 9, s. 16.

¹⁴ „Morze” 1938 nr 5, s. 23.

¹⁵ Tamże, s. 24.

¹⁶ Tamże, s. 25.

¹⁷ *Z życia organizacji*, „Morze” 1938 nr 9, s. 35.

stawicieli żadnego odłamu społeczeństwa. Niesiono liczne transparenty z postulatami kolonialnymi. Nierzadko pochód imponował doprawdy niebywałymi rozmiarami, gdyż na przykład w Poznaniu ilość uczestników doszła do 40 000, a w Toruniu do 20 000, a jednocześnie pochody budziły zainteresowanie swoją malowniczością, którą zawdzięczały pomysłowości organizatorów. Jechały wozy, strojne w tropikalną roślinność, wiozące towary kolonialne, jak kaczuk, bawełnę i kakao; w Radomiu harcerze uformowali malowniczą karawanę kupców arabskich.¹⁸

W roku 1939 Ligę zdominowały dwa tematy: bitwa o Gdańsk i emigracja żydowska. Publicysta, kryjący się pod pseudonimem Lemanus, wyjaśniał, iż pragnienie wysiedlenia Żydów z ziem polskich można wziąć za przejaw nacjonalizmu, podobnego do „totalnego” nacjonalizmu niemieckiego i włoskiego. Różnica miałyby polegać na tym, że nacjonalizm polski nie bierze się z doktryny, ale z ewolucji, „jaką przechodzić musi każdy dynamiczny naród w przeludnionym kraju, w którym ma niezaprzeczone prawo urządzić się nie tylko politycznie, ale i gospodarczo według własnych żywotnych potrzeb”¹⁹. To zdanie należy rozumieć tak, że chłop, emigrujący do miasta i przysposobiony do rzemieślniczego fachu, nie powinien natrafiać na żydowską konkurencję. Ale żeby tak się stało, trzeba skierować do Palestyny i na inne tereny „nie użytkowane” około 6 milionów Żydów europejskich, w tym co najmniej półtora miliona Żydów polskich. Sprawa trudna, ale przy dobrej woli państw kolonialnych, posiadających terytoria zamorskie w słabo zaludnionych częściach Afryki, i przy wykorzystaniu kapitału żydowskiego, który musi łożyć na swoją drogę do wolności, możliwa do realizacji. Zauważmy, że porządek postulatów zgłaszanych przez Ligę odpowiadał ewolucji polityki europejskiej, szczególnie niemieckiej. Od kwestii surowców i poszukiwania nowych rynków zbytu dla własnych towarów, przez sprawy emigracji osiedleńczej do emigracji żydowskiej. Podobnie ewoluował ton wypowiedzi, które stawały się coraz bardziej gwałtowne, ultimatywne.

3.

Jakie było miejsce programu Ligi w historii politycznej Drugiej Rzeczypospolitej? W historii jej kultury? Z licznych wzmianek, pojawiających się w różnych numerach „Morza” można wnioskować, iż początki były organizacyjnie trudne. Postulaty zgłaszane przez zwolenników porządku kolonialnego, na przykład żądanie przydzielenia Polsce Kamerunu (jak mniemam w nawiązaniu do wyprawy, którą w latach 1882–1886 prowadził Stefan Szolc-Rogoziński) budziło w Sejmie zdziwienie i śmiech. Także komentatorzy zagraniczni podkreślali, iż program Ligi nie jest popierany przez rząd i władze Rzeczypospolitej. Chociaż w prasie wydawanej przez Ligę nie brakuje informacji innego typu: świat zaczyna dostrzegać polskie aspiracje kolonialne, komentuje je i gotów jest przyjąć je do wiadomości. Tu

¹⁸ *Po „Dniach kolonialnych”*, „Morze” 1938 nr 5, s. 23.

¹⁹ Lemanus *Emigracja żydowska*, „Morze i Kolonie” 1939 nr 1, s. 3.

i ówddie pojawiają się nawet głosy poparcia. Może jako przeciwwaga dla aspiracji niemieckich? A sprawa akceptacji ze strony polskich władz? Czy ta sytuacja nie uległa w drugiej połowie lat trzydziestych gwałtownej zmianie? Przecież w prasie Ligi coraz częściej spotykamy zdania podszyte satysfakcją, iż to, co pierwotnie budziło rozbawienie, zostało przyjęte przez opinię publiczną (przynajmniej jej część) i przez przedstawicieli rządu (przynajmniej niektórych). Skoro generał Sosnkowski podjął się funkcji protektora Ligi, skoro program O.Z.N-u (wprawdzie tylko O.Z.N-u²⁰) otworzył się na postulaty kolonialne, a trybuna Sejmu i Senatu wielokrotnie stawała się tym miejscem, w którym odpowiadano na zapytania i interpelacje dotyczące emigracji żydowskiej na tereny pozaeuropejskie, skoro przedstawiciele najwyższych władz państwowych coraz częściej udzielali wywiadów redaktorom „Morza”, skoro pismo wprowadziło nowe rubryki: „Sprawy kolonialne w Sejmie”, „Sprawy kolonialne w Sejmie i Senacie”, skoro wystąpienia sejmowe zakończone taką formułą: „Polska kolonie mieć musi i [...] w walce o ten postulat nie ustanie ani na chwilę” wywoływały huczne oklaski²¹? Skoro tak, to czy można jeszcze mówić, że kwestia kolonii była egzotyką polityczną, marginesem? Nieszkodliwym wariactwem?

Pamiętajmy też, że Liga realizowała się także poprzez instytucje towarzyszące, które powstawały dzięki jej pomocy: m.in. Instytut Morski i Kolonialny (1937), Międzywydziałowe Studium Kolonialne zorganizowane z inicjatywy MSZ przy Uniwersytecie Jagiellońskim (1939), Instytut Higieny Morskiej i Tropikalnej w Gdyni. Program tych instytucji wykraczał poza politykę bieżącą, zawierał istotne postulaty naukowe, które dobrze służyły rozwojowi rozmaitych dziedzin wiedzy, na przykład oceanologii czy medycyny tropikalnej. Uderza jednak to, że organizowane w ramach tych badań wyprawy miały często charakter poufny i były finansowane przez Ligę²², a nie katedry uniwersyteckie czy agendy rządowe, z czego można chyba wysnuć uprawniony wniosek, iż nie było większych rozbieżności między celami stawianymi przez badaczy różnych specjalności a tymi założeniami ideologicznymi, które przyświecały zwolennikom kolonializmu. Jedni i drudzy musieli akceptować ideę kolonialną jako sposób rozwiązania dylematów nie tylko naukowych.

Historycy pisali o Lidze Morskiej i Kolonialnej oraz samym kolonializmie polskim mało i skromnie²³; działalność kolonialna nie doczekała się też wielkich

²⁰ *Tezy programowe O.Z.N. w zakresie zagadnień kolonialnych*, „Morze i Kolonie” 1939 nr 4, s. 22.

²¹ *Sprawy kolonialne w Sejmie*, „Morze i Kolonie” 1939 nr 1, s. 19.

²² Informacje te czerpię z książki A. Nadolskiej-Styczyńskiej *Ludy zamorskich...*, s. 39-41.

²³ Oczywiście, nie mogę nie wspomnieć m.in. o pracach W.T. Drymera *Zagadnienie żydowskie w Polsce w latach 1935–1939. Wspomnienia pracy w MSZ*, Zeszyty Historyczne, Paryż 1968; A. Garlickiego *Problem kolonialny w opinii MSZ w 1936 r.*, w: *Naród i państwo. Prace ofiarowane Henrykowi Jabłońskiemu w 60. rocznicę*

reprezentacji literackich, jeśli nie liczyć kilkudziesięciu (czy raczej: kilkuset) reportaży z Afryki i innych egzotycznych części świata, m.in. Kazimierza Prószyńskiego, Jerzego Lotha, Jana Hirschlera, Janusza Makarczyka, Mieczysława Lepeckiego, drugorzędnych powieści Antoniego Ossendowskiego, Arkadego Fiedlera czy braci Giżyckich (Jerzego i Kamila). „Kolonialna” literatura podróżniczo-reportażowa, publicystyka i powieści dla młodzieży stanowiły jednak trwale obecny element polskiego życia literackiego w latach trzydziestych. I dopominają się osobnego opracowania. No i, przede wszystkim, ten milion ludzi zrzeszonych w Lidze, utrzymujących ją mimo kryzysu gospodarczego i polskiej biedy, czyż nie powinien stać się przedmiotem refleksji? Czy powody, dla których tak tłumnie i szumnie przychodzono na wiece, są jasne? Propaganda? Delikatny przymus ze strony prawniczych elit? Sugestia, że to patriotyczne i że tak wypada?

Smakowanie kolonializmu u schyłku kolonialnej epoki najwyraźniej musiało mieć swój urok. Tym bardziej, że praw do eksploatowania cudzej ziemi nigdzie właściwie nie łączono z nowymi obowiązkami, na przykład wobec ludności tubylczej. Tubylcy pojawiają się w tych projektach i opisach raczej rzadko; nikt nie pyta ich o zdanie, zgodnie z przyjętą zasadą „ziemi niczyjej”. Aktywność polityczna Afrykańczyków dziwi, ale nie budzi głębszej refleksji; powstania i bunty tłumaczy się prosto – docierając także na Czarny Ląd – propagandą komunistyczną, a hasło „czarna Afryka dla czarnych”, choć tak podobne do hasel głoszonych wówczas w bardziej cywilizowanych miejscach świata, odrzuca się jako nonsens. Wszystko to jednak sprawia, iż polskie doświadczenie kolonialne, pozostające częściowo w sferze projektu, zrealizowane tylko wybiórczo (poprzez zakładanie osad i plantacji oraz reportażowy opis tych zmagania), mówi nam to i owo o nas samych.

I nawet nie chodzi o to, że nie byliśmy lepsi od innych, bo cały świat akceptował ideę kolonialną, a my dawno zapomnieliśmy o romantycznej historii świętej, ale o to, że nie umieliśmy realnie ocenić swego położenia, tak jak nie umieliśmy odróżnić śmiałych planów politycznych od politycznego szaleństwa. Zastanawiający jest także nasz dzisiejszy stosunek do problemu polskiego kolonializmu. Z prac historyków nie rysuje się wyraźnie geneza problemu: do śmierci Piłsudskiego kolonializm drzemie na obrzeżach polskiej polityki. Najpierw jest marginalizowany (Beck śmiał się, że polskie kolonie zaczynają się w Rembertowie), potem wspierany z ukrycia. Na zewnątrz miało wyglądać tak, że Polacy pragną kolonii spontanicznie i że rząd, formułując politykę kolonialną, po prostu odpowiada na te pragnienia. Czy jednak z tych zawitych racji polityki zagranicznej wynika wprost, iż akcja kolonialna była czystą propagandą? Czy burzliwa historia Ligi, podjętych przez nią wypraw i działań, nie otwiera jakiejś innej ścieżki myślenia?

urodzin, PWN, Warszawa 1969; T. Białasa *Liga Morska i Kolonialna 1930–1939*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1983; Z. Bujkiewicz *Aspiracje kolonialne w polityce zagranicznej Polski w okresie międzywojennym*, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra 1998. Prace te dostarczyły wielu faktów, ale uchylały się od odpowiedzi na pytanie, skąd wzięło się w międzywojennej Polsce zainteresowanie dla kolonii.

Abstract

Grażyna BORKOWSKA

**The Institute of Literary Research of the Polish Academy of Sciences
(Warszawa)**

Polish colonial experience

The article presents the history of the Maritime and Colonial League, an episode from the history of Polish colonialism, whilst also posing the following two questions: (1) How to explain the phenomenon of popularity of colonial slogans in the Poland of 1930s: was it only due to propaganda-related concerns? And, (2) how to explain no interest for colonial issues in the time of intensified (and problematic) transference of postcolonial criticism tools into the Polish/European soil?

Izabela SURYNT

Badania postkolonialne a „Drugi Świat”.
Niemieckie konstrukcje narodowo-kolonialne
XIX wieku

I.

Przebieg toczącej się w ostatnich latach polskiej dyskusji nad przydatnością badań postkolonialnych dla rodzimej polonistyki, germanistyki, rusycystyki, sławistyki czy też pozostałych filologii obcych wykazuje dobitnie, że zasięg tej debaty jest nadal bardzo wąski, w zasadzie ograniczony jedynie do kilku ośrodków naukowo-badawczych. Być może sytuacja ta związana jest z faktem, że uprawiane u nas filologie obce (jak choćby właśnie literaturoznawstwo germanistyczne) pozostawały dotychczas pod silnym wpływem tzw. filologii narodowych danego kraju, co często skutkowało samorzutną recepcją i adaptacją zaproponowanych przez nie rozwiązań metodologicznych. W niemieckiej germanistyce badania postkolonialne pozostają wciąż – mimo dużej aktywności pewnego zespołu naukowców¹ – na marginesie zainteresowań badawczych. Niewykluczone zatem, że to właśnie dlatego (a często także ze względu na barierę językową w przypadku, gdy nowatorskie rozwiązania metodologiczne ukazują się w języku angielskim czy francuskim) polskie literaturoznawstwo germanistyczne tak rzadko sięga do tych stosunkowo nowych koncepcji teoretycznych oraz metodologicznych, i to pomimo interesują-

¹ Por. *(Post-)Kolonialismus und Deutsche Literatur. Impulse der angloamerikanischen Literatur- und Kulturtheorie*, hrsg. von A. Dunker, Aisthesis, Bielefeld 2005; *Kolonialismus als Kultur: Literatur, Medien und Wissenschaft in der deutschen Gründerzeit des Fremden*, hrsg. von A. Honold, O. Simons, A. Francke, Tübingen–Basel 2002; *Kolonialismus. Kolonialdiskurs und Genozid*, hrsg. von M. Dabag, H. Gründer, U.-K. Ketelsen, Fink, München 2004.

cych rezultatów, jakie dały pierwsze próby odczytania polskiej, rosyjskiej czy niemieckiej literatury z perspektywy postkolonialnej².

Poza koniecznym dla zapoznania się z tezami i instrumentarium czasem, a więc swoistym oswojeniem nowej metodologii, pewną rolę w opornym przejmowaniu jej założeń może odgrywać także fakt, że możliwość zastosowania analityczno-interpretacyjnych narzędzi teorii i krytyki postkolonialnej ograniczona została przez czołowych przedstawicieli tego nurtu (G. Spivak, H. Bhabba czy L. Gandhi) do relacji pomiędzy Pierwszym a Trzecim Światem, czyli „białym” europejskim Zachodem a jego „niebiałymi” zamorskimi koloniami i dominiami.

Wyłączenie z tej sieci powiązań „Drugiego Świata” zdaje się sugerować fundamentalną nieprzystawalność procesów zawłaszczania poprzez tekstualizację, nieadekwatność „paternalistycznych systematyzacji, redukujących definicji”³ czy „represyjności wzorców i matryc kulturowych”⁴ narzuconych ludom podporządkowanym w europejsko-europejskiej/azjatyckiej konstelacji do analogicznych procesów zachodzących pomiędzy europejskim Zachodem a jego zamorskimi koloniami. Píše o tym Clare Cavanagh, podkreślając swoistą odporność badaczy postkolonialnych na kontrargumenty, wysuwające na pierwszy plan wyraźną analogię strukturalną pomiędzy układem dominacji w obu tych obszarach. Badaczka zauważa, że „same tylko powojenne losy Polski wydają się dostatecznym powodem, dla którego kraj ten zasługuje na swoje miejsce w toczącej się dyskusji o postkolonialnej kulturze”⁵. Jej wywód, koncentrujący się na postaci i twórczości Josepha Conrada, ale uwzględniający także teksty późniejsze (Miłosza, Herberta, Szymborskiej, Kapuścińskiego), w sposób przekonujący ukazuje polską „wrażliwość postkolonialną”⁶.

² E. Thompson *Trubadurzy Imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, Universitas, Kraków 2000; C. Cavanagh *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii*, „Teksty Drugie” 2003 nr 2/3, s. 60-71; I. Surynt *Das „ferne”, „unheimliche” Land. Gustav Freytags Polen*, Thelem bei w.e.b., Dresden 2004; U.-K. Ketelsen *Der koloniale Diskurs und die Öffnung des europäischen Ostens im deutschen Roman, w: Kolonialismus. Kolonialdiskurs und Genozid*, s. 67-94; U.-K. Ketelsen *Vier Jüngens gehen zur See, vier Jüngens werden Landwirt irgendwo im Osten. Die deutsche „Ostkolonisation” als diskursives Ereignis*, w: *Germanistischer Brückenschlag im deutsch-polnischen Dialog. II Kongress der Breslauer Germanistik. 3: Literaturgeschichte 18.-20. Jahrhundert*, hrsg. von B. Balzer, W. Kunicki, Oficyna Wydawnicza „Atut”–Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe–Neisse Verlag, Wrocław–Dresden 2006, s. 11-19; D. Skórczewski *Dlaczego Paweł Huelle napisał Castorpa?*, „Teksty Drugie” 2006 nr 3, s. 148-157 oraz tegoż *Postkolonialna Polska – projekt (nie)możliwy*, w: „Teksty Drugie” 2006 nr 1/2, s. 100-112, por. też internetową platformę naukową www.kakanien.ac.at

³ H. Duć-Fajfer *Etniczność a literatura*, w: *Kulturowa teoria literatury*, red. Markowski, R. Nycz, Universitas, Kraków 2006, s. 433-450.

⁴ A. Burzyńska *Kulturowy zwrot teorii*, w: *Kulturowa teoria literatury*, s. 41-91.

⁵ C. Cavanagh *Postkolonialna Polska...*, s. 63.

⁶ Tamże, s. 67.

Celem niniejszego artykułu jest udokumentowanie słuszności tezy (formułowanej także przez Cavanagh, Thompson i in.) o adekwatności czy też swoistej kongruencji pomiędzy kulturą kolonialną Pierwszego Świata narzucaną podbitym obszarem pozaeuropejskim a polityką imperialną potęg Europy Środkowej i Wschodniej w odniesieniu do mniejszych krajów. W niniejszym tekście skoncentruję się na relacji Niemiec czy raczej państw niemieckich do Polski i wschodnich rubieży Prus w XIX wieku. Poruszone zostaną zatem kolejno następujące kwestie: 1) związek pomiędzy konstrukcjami narodowymi a projektem kolonialnym w niemieckojęzycznej przestrzeni publicznej XVIII–XX wieku; 2) postkolonialna dekonstrukcja „przestrzeni polskiej” w literaturze niemieckiej XIX wieku na przykładzie prototypu niemieckiej powieści kolonialnej, czyli pionierskiej powieści Gustava Freytaga *Soll und Haben* (*Winien i ma*); 3) analiza „własnego głosu peryferii”, czyli polskich reakcji na kolonizację „polskości” w drugiej połowie XIX wieku.

2.

Jak pisze Anna Burzyńska,

badania postkolonialne skupiają się przede wszystkim na analizach politycznych oraz ideologicznych wpływów Zachodu na inne kultury (zwłaszcza kultury Trzeciego Świata), a także na sposobach konstruowania znaczeń w obszarach poddawanych praktykom imperialistycznym, uzasadniających (poprzez specyficzne konstrukcje znaczeniowe) swoje panowanie nad podbitymi społecznościami. Zajmują się także analizami strategii represjonowania wszelkich mniejszości etnicznych spychanych na margines przez kultury dominujące.⁷

Zarówno teoria, reprezentowana m.in. przez Edwarda Saida, Gayatri Spivak, Homi Bhabba, jak i krytyka postkolonialna (Chinua Achebe, Wole Soyinka, Wilson Harris i inni) stawiają w centrum zainteresowania demaskację retorycznego zawłaszczania kulturowej, etnicznej, narodowej czy w końcu rasowej Inności (wszystkie te kategorie pojmowane są jako konstrukcje kulturowe), zawłaszczania dokonanego w procesie realizowania interesów imperialnych przez państwa będące lub jedynie pretendujące do miana potęg kolonialnych. Demaskacja ta dokonywana jest poprzez dekonstrukcję rozwiniętych w kulturze hegemonicznej narracji o spotkaniach/konfrontacjach z Innym, ucieleśnianym przez podbitą społeczność, a więc poprzez poszukiwanie w tekstach językowych śladów przemocy w stosunku do odmienności i jej oporu wobec dominacji. Dotyczy to zatem nie tylko opowiedzianych czy rzeczywistych podbojów kolonialnych, lecz w nie mniejszym stopniu kolonizowania ludzkich umysłów⁸.

Wszelkie tego rodzaju praktyki narracyjnego zawłaszczania, stygmatyzowania czy eliminowania Innego poprzez (wyobrażone lub/i faktyczne) wymuszanie asymilacji kulturowej/narodowej, dyskryminację odmienności aż po jej siłowe rugowanie

⁷ A. Burzyńska *Kulturowy zwrot teorii...*, s. 82.

⁸ H. Duć-Fajfer *Etniczność a literatura...*, s. 436.

z przestrzeni podbitej ujawniają się już nawet przy powierzchownej lekturze rosyjsko- czy niemieckojęzycznych tekstów XIX i wczesnego XX wieku, odnoszących się do terenów przemocą wcielonych do państw aspirujących do pozycji mocarstwowej w Europie (na przykład Niemcy czy Rosjanie o Polsce i Polakach). I nie chodzi tu tylko o przypadkowe podobieństwo do zabiegów ekskluzji pewnych grup (na przykład społecznych, wyznaniowych czy zawodowych) z tak czy inaczej definiowanej wspólnoty za pomocą tworzenia porównywalnych systemów cech dystynkcyjnych, lecz przede wszystkim o posługiwanie się – w procesach wykluczania społeczności zdominowanej z grupy warstw uprawnionych do prowadzenia dyskursu publicznego – kategoriami etniczności czy rasy, zakładającymi aprioryczną (gdyż rzekomo biologiczną) odmiennosć, a tym samą niemożność zmiany narzuconego *status quo* przedmiotu i podmiotu dominacji. Te analogie w postępowaniu z Innym między kontekstem kolonialnym a kolonizacją wewnętrzną, jak zwykło się nazywać stosunek wschodnio- i środkowoeuropejskiego Centrum do zagarniętych peryferii, wskazywać mogą nie tylko na pewną socjologiczno-antropologiczną stałą wyznaczającą sposób postępowania zwycięzcy wobec zwyciężonego (i odwrotnie), lecz pozwalają również dostrzec podobieństwa w procesach konstituowania (się) tożsamości i samoświadomości aktorów działań kolonialnych i kolonizacyjnych.

Założenia i konkluzje przedstawione przez Ewę Thompson⁹, a przede wszystkim wyniki jej analizy polityki imperialnej Rosji jako ekwiwalentu lub raczej wariantu polityki kolonialnej mogłyby zostać przeniesione *mutatis mutandis* na sytuację w państwach niemieckich (głównie w Prusach) XVIII i XIX wieku, a przede wszystkim na politykę imperialną Cesarstwa Niemieckiego, które – mimo jedynie krótkiego, acz brzemienne w skutki epizodu w historii kolonializmu – postrzegane było przez ówczesnych komentatorów jako państwo uwikłane w europejski dyskurs kolonialny, głównie ze względu na mocne zakorzenienie w opinii publicznej świadomości kolonialnej¹⁰ oraz zainteresowanie „fantazjami kolonialnymi”¹¹.

Już od połowy XVIII wieku pod wpływem ekonomiczno-społecznych przeobrażeń modernizacyjnych oraz wyników naukowych eksploracji w krajach pozaeuropejskich (należy tu wymienić intensywną recepcję literatury badawczej reprezentowanej przez najwybitniejszego niemieckiego naukowca-podróżnika – Alexandra von Humboldta, a także opisy wypraw zamorskich Georga Forstera czy innych podróżników o zacięciu naukowym, w tym także pochodzących z Francji i Anglii), w państwach niemieckich upowszechniło się pojmowanie doświadczania „postępu” jako doświadczania dziejów ludzkości w ogóle. Najważniejszym elementem nowoczesnych koncepcji historiozoficznych stało się stąd wyobrażenie o „postępowych” (czyli „rozwinętych”) i „zacofanych” („niedorozwinętych”) kontynentach, ludach/narodach oraz grupach społecznych. Dostrzeganie różnic kulturo-

⁹ Por. E. Thompson *Trubadurzy Imperium...*

¹⁰ Por. U.-K. Ketelsen *Der koloniale Diskurs...*; tegoż *Vier Jungens gehen zur See...*

¹¹ S. Zantop *Kolonialphantasien im vorkolonialen Deutschland (1770-1870)*, E. Schmidt, Berlin 1999.

wych (niekiedy odczuwanych jako przepaść cywilizacyjna) i ogniskowanie wokół nich opowieści skutkowało wytworzeniem swoistego modelu narracyjnego, charakterystycznego dla większości okcydentalnych opisów „dzikich” kultur czy kompleksowych ujęć historiozoficznych XIX wieku. Konsekwencją przyjęcia takiej optyki było nadanie fundamentalnego znaczenia różnicowaniu, ocenianiu i wynikającej z tego hierarchizacji wszystkich jednocześnie żyjących ludów/narodów na Ziemi, co z kolei spowodowało wyznaczenie pewnych stałych parametrów dla odbioru i wartościowania wszelkiej kulturowej/etnicznej/rasowej odmiennosć.

Specyfika niemieckiego dyskursu historiozoficznego XVIII i XIX wieku (niezwykle dostarczającego argumentów niemieckim projektom kolonialnym) polega na wpleceniu doń swojskie pojmowanego pojęcia kultury, rozumianej jako ucielesnienie niemieckiego „ducha narodu”, realizującego – jak twierdzą Johann G. Herder, Johann G. Fichte i oczywiście Georg W.H. Hegel – dążenie jednostek i grup ku wolności. Pozwalało to z jednej strony na instrumentalizację wyobrażeń o kulturze niemieckiej w celu symbolicznej kompensacji politycznej niemocy mieszczaństwa w tym okresie oraz niezadowolenia z odczuwanego jako niewystarczający rozwoju narodowego i państwowego, z drugiej zaś strony umożliwiało wykorzystanie jej jako narzędzia oceny kondycji poszczególnych „narodów”. Ze splotu dyskursu o kulturze z wyobrażeniami o narodzie i państwie oraz z głównymi założeniami niemieckich planów kolonialnych wykuł się eurocentryczny model stopniowo rozwijającego się świata, który w swym ześrodkowaniu na kategorii postępu kultury wyrażał aktualne niemieckie oczekiwania i pragnienia narodowe. Wpisywał on jednocześnie Inność etniczną, kulturową oraz narodową w spójny w swym uproszczeniu wzorzec postrzegania i objaśniania rzeczywistości.

Niemieckie zainteresowanie kolonialnym podbojem świata wywołane było jednak nie tylko wizjami i projektami narodowymi grupki intelektualistów, szukających możliwości zrealizowania niemieckich „snów o potęgde”, lecz wynikało także z rzeczywistych problemów ekonomiczno-społecznych narastających w pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku. Należała do nich m.in. chaotycznie przebiegająca emigracja obywateli państw niemieckich do obu Ameryk, która w tym właśnie czasie nabrała cech zjawiska masowego. Owa tendencja zasadniczo przyczyniła się do reaktywowania starszych i wypracowania nowych projektów kolonialnych. Jak wynika z najnowszych badań nad kolonializmem¹², plany ekspansji kolonial-

¹² H. Gründer *Ein „Neu-Deutschland” in Übersee – Frühe koloniale Propaganda und erste Experimente*, w: tegoż „...da und dort ein junges Deutschland gründen”. *Rassismus, Kolonien und kolonialer Gedanke vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1999, s. 9-18; *Kolonialstädte – Europäische Enklaven oder Schmelztiegel der Kulturen?*, hrsg. von H. Gründer, P. Johanek, Lit, Münster-Hamburg-Berlin-London 2001; H. Fenske *Ungeduldige Zuschauer. Die Deutschen und die europäische Expansion 1815-1880*, w: *Imperialistische Kontinuität und nationale Ungeduld im 19. Jahrhundert*, hrsg. von W. Reinhard, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M. 1991, s. 87-140; S. Zantop *Kolonialphantasien...*; *Kolonialismus. Kolonialdiskurs und Genozid...*

nej zajmowały uwagę niemieckiej opinii publicznej pierwszej połowy XIX wieku w znacznie większym stopniu, niż dotychczas sądzono¹³. Publiczna debata nad koniecznością pełnienia przez Niemcy roli potęgi światowej prowadzona była (podobnie jak w innych państwach europejskich, na przykład Belgii) z dużą intensywnością od roku 1814 (czyli po pobiciu Napoleona), uzyskując w latach trzydziestych XIX wieku szeroki rozgłos¹⁴. Punkt kulminacyjny miała jednak osiągnąć dopiero w latach czterdziestych, kiedy to powstawały dziesiątki planów pozyskiwania (drogą kupna, regularnego osiedlania niemieckich emigrantów itd.) oraz zakładania niemieckich kolonii zamorskich¹⁵.

W dyskusjach nad potrzebą niemieckich posiadłości pozaeuropejskich jako motyw przewodni przewija się niezadowolenie z rozbieżności pomiędzy istniejącym stanem rzeczy (czyli brakiem zjednoczonego państwa niemieckiego i niemieckich kolonii) a wiarą w szczególną misję kulturowo-cywilizacyjną, jaką Niemcy mieliby wypełniać. Odwołując się do historii średniowiecznej, wskazywano na dawne, doniosłe czasy, kiedy to Cesarstwo Niemieckie i Hanza aktywnie uczestniczyły w polityce światowej. Wywodzono stąd postulat swoistego powrotu do dawnej świetności, gdyż „Niemcy mogą i muszą stać się ponownie tym, czym już były w przeszłości”¹⁶. Z czasów minionych czerpano zatem argumenty na potrzeby teraźniejszości, służące jednocześnie snuciu wizji świetlanej przyszłości państwa niemieckiego jako mocarstwa światowego. Owe plany i żądania miały – jak sądzi Hans Fenske – charakter kompensacyjny¹⁷. Podobnie ocenia te działania Susan Zantop w pracy na temat historii niemieckich projektów kolonialnych¹⁸.

Istotną rolę w rozpowszechnianiu idei niemieckiego nautylizmu i kolonializmu odegrało liberalne pismo „Augsburger Allgemeine Zeitung”, stawiające sobie za cel popularyzację projektu utworzenia niemieckiej floty (w tym także marynarki wojennej), mającego przyczynić się do rozwinięcia wysoko opłacalnego handlu zamorskiego, a wraz z tym i do pozyskania kolonii: „Gdy będziemy mieć flotę, to i kolonie się znajdą”¹⁹. Obok tradycyjnie merkantylnego uzasadnienia konieczności posiadania kolonii zamorskich, coraz częściej pojawiały się nowe propozycje, w których zdobycie pozaeuropejskich posiadłości pełniło rolę swoistego wentyla bezpieczeństwa społecznego. Wobec kryzysu gospodarczego i narastającego niezadowolenia szerokich mas społecznych, w możliwości wyprowadze-

nia zradykalizowanej ludności do założonych kolonii upatrywano środek zaradczy, pozwalający na rozładowanie napięć bez potrzeby jakichkolwiek zmian w kraju. Do tej myśli nawiązywali „ojcowie niemieckiego nacjonalizmu”, którzy usiłowali wykorzystać „narodową” energię niemieckich osadników (których wyobrażano sobie jako reprezentantów „prawdziwej” kultury) dla zabezpieczenia niemieckiej dominacji w Nowym Świecie. Dostrzeżenie możliwości jednoczesnego rozwiązania kilku palących problemów wewnętrznych dzięki emigracji pobudziło elity polityczne i intelektualne do intensywnej pracy nad projektami sterowanej odgórnie (przez państwo) polityki osadniczej w krajach zamorskich, mającej na celu skoncentrowane osiedlanie emigrantów z państw niemieckich na ograniczonej przestrzeni, by mogli oni zachować swą tożsamość narodową, nie poddając się naciskowi asymilacyjnemu. Właśnie stąd wziął się pomysł, by docelowym kontynentem niemieckiej emigracji stała się Ameryka Łacińska, gdyż nacisk asymilacyjny, którego obawiano się ze strony Hiszpanoamerykanów uznano za niższy niż ten, który – jak ówczesnie mniemano – charakteryzował Angloamerykanów²⁰. (Podobne poglądy rozpowszechnione były także w polskiej debacie publicznej końca XIX wieku wywołanej przez masową emigrację Polaków do Ameryki.)

Wynika stąd, że niemiecka historia kolonialna jest bezpośrednio związana z koncepcjami utworzenia nowoczesnego narodu niemieckiego, a myśl kolonialna stanowi element konstrukcyjny niemieckiego pojmowania „narodu”²¹. Warto tu powtórzyć, iż celem niemieckiej polityki kolonialnej miała być – poza zyskami gospodarczymi i konserwacją systemu społeczno-politycznego – integracja (czy też konsolidacja) narodowa, a ukoronowaniem działań kolonialnych – piękna przyszłość Niemców jako narodu zdobywców, dzięki czemu na trwałe (i w najjaśniejszych kolorach) zapisać się mieli na kartach historii w ogóle²². Dla zbiorowej narracji o potrzebie ekspansji kolonialnej charakterystyczny jest pewien stały wzorec argumentacyjny, nieodmiennie zawierający następujące elementy: misję niesienia chrześcijaństwa, posłannictwo cywilizacyjne, myślenie według modelu ewolucyjnego rozwoju ludzkości, dowodzenie różnic rasowo-biologicznych oraz znaczenie podbojów kolonialnych dla rozwoju świata w perspektywie historiozoficznej²³.

Dlatego też postulat Ewy Thompson, by uświadomić sobie wagę czynnika etniczno-narodowego w procesach faktycznego i retorycznego zawłaszczania terytoriów Europy Środkowej i Wschodniej oraz Azji przez imperia „Drugiego Świata”²⁴, powinien być obligatoryjnie uwzględniany również w badaniach dotyczących stosunków polsko-niemieckich w XIX i XX wieku. Sugestia ta wynika głównie

¹³ *Kolonialismus als Kultur...*, s. 10.

¹⁴ H. Fenske *Ungeduldige Zuschauer...*, s. 87.

¹⁵ H. Gründer *Ein „Neu-Deutschland” in Übersee...*, s. 13.

¹⁶ H. Fenske *Ungeduldige Zuschauer...*, s. 88.

¹⁷ Tamże, s. 89.

¹⁸ S. Zantop *Kolonialphantasien...*

¹⁹ *Der norddeutsche Handel*, „Allgemeine Zeitung. Außerordentliche Beilage” nr 321-324, cyt. za: H. Fenske *Ungeduldige Zuschauer...*, s. 92.

²⁰ H. Gründer *Ein „Neu-Deutschland” in Übersee...*, s. 17.

²¹ M. Dabag *National-koloniale Konstruktionen in politischen Entwürfen des Deutschen Reichs um 1900*, w: *Kolonialismus. Kolonialdiskurs und Genozid...*, s. 23, 64.

²² Tamże, s. 40, 44, 48.

²³ M. Brehl „*Ich denke, die haben Ihnen zum Tode verholfen*”, s. 193.

²⁴ E. Thompson *Trubadurzy Imperium...*

stać, że nowoczesny niemiecki dyskurs o Polsce jest wypadkową wielu współbrzmiających oraz interferujących ze sobą debat publicznych, zajmujących niemiecką opinię publiczną od drugiej połowy XVIII wieku. Wywarły na niego zatem zasadniczy wpływ nie tylko dyskusje związane z doświadczaniem modernizacji, lecz także znaczne nasilenie się procesów narodotwórczych na terenach państw niemieckich²⁵. Natomiast najmniej znaną i naukowo zbadaną kwestią jest zazębianie się dyskursu o Polsce i Polakach z niemieckim projektem kolonialnym. Warto tu nadmienić, iż dotychczas jedynie kilku badaczy bezpośrednio powiązało ze sobą sposób pojmowania Wschodu (w tym Polski i Polaków) z niemieckim (pruskim) myśleniem w kategoriach kolonialnych²⁶.

Jak pokazano w powyższych rozważaniach, zarówno dyskusje nad koniecznością pozyskania kolonii, jak i pochwała czy krytyka kolonializmu stanowiły jeden z istotniejszych, choć niezwykle kontrowersyjnych problemów, jakie pojawiały się w niemieckojęzycznej przestrzeni publicznej nieomal nieprzerwanie od XVIII stulecia. Nagminną praktyką narracyjną było też interpretowanie kolonizacji wewnętrznej jako swoistej działalności kolonialnej, będącej odpowiednikiem (według dzisiejszych teorii – raczej próbą kompensacji braku²⁷) zamorskich działań takich mocarstw europejskich, jak Anglia czy Francja. Kulturoznawcza definicja kolonializmu podkreśla, iż jest on praktyką obcego panowania na podbitym lub w inny sposób wcielonym/przylączonym czy też – mimo znacznej odległości geograficznej – połączonym z potęgą kolonialną terytorium, praktyką, dla której charakterystyczne jest zoperacjonalizowanie różnicy kulturowej jako strategii legitymizującej nierówność polityczną²⁸. Kolonializm jest więc przede wszystkim istniejącą pomiędzy grupami relacją władzy, charakteryzującą się tym, iż kulturowo inna i niechętna asymilacji mniejszość kolonizatorów decyduje o wszelkich fundamentalnych sprawach, dotyczących ludności skolonizowanej, w całkowitej zależności od zewnętrznych interesów politycznych, ekonomicznych, społecznych i innych potęgi kolonialnej²⁹, a tym samym obcych/obojetnych dla mieszkańców rodzimych. Istotne jest i to, iż kolonializm to nie tylko pewien układ dominacji, który ujmować można

²⁵ H. Orłowski „*Polnische Wirtschaft*”. *Nowoczesny niemiecki dyskurs o Polsce*, przeł. I. i S. Sellmer, Wspólnota Kulturowa „Borussia”, Olsztyn 1998.

²⁶ Por. U.-K. Ketelsen *Der koloniale Diskurs...*; tegoż *Vier Jungens gehen zur See...*; I. Surynt *Das „ferne”, „unheimliche” Land...*; tejże *Postępy, kultura i kolonializm. Polska a niemiecki projekt europejskiego „Wschodu” w dyskursach publicznych XIX wieku*, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław 2006; H.H. Hahn, E. Hahn *Nationale Stereotypen. Plädoyer für eine historische Stereotypenforschung*, w: *Stereotyp, Identität und Geschichte. Die Funktion von Stereotypen in gesellschaftlichen Diskursen*, hrsg. von H.H. Hahn, Lang, Frankfurt a.M 2002.

²⁷ S. Zantop *Kolonialphantasien...*

²⁸ C. Ruthner *K.u.K. „Kolonialismus” als Befund, Befindlichkeit und Metapher. Versuch einer weiteren Klärung*, www.kakanien.ac.at/beitr/theorie/CRuthner3.pdf.

²⁹ J. Osterhammel *Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen*, Beck, München 2006.

w perspektywie historii struktur władzy, lecz także, a może przede wszystkim, wykładnia owej relacji. Polega ona głównie na stałym uwypuklaniu w dyskursie kolonialnym trzech strategii narracyjnych: 1) konstruowania odmienności, uznawanej za mniej wartościową lub nawet bezwartościową i jej zawłaszczania, 2) kolportowania przekonania o misji cywilizacyjnej potęgi kolonialnej i jej „świętym” obowiązku wypełnienia tego posłannictwa oraz 3) „utopii niepolityczności”, tzn. rzekomo niepolitycznego administrowania terytoriów skolonizowanych³⁰.

Takie zorganizowanie stosunków władzy cechuje także relacje pomiędzy Centrum a Peryferią w nowoczesnych europejskich państwach narodowych. Ponadto wyraźne są tu analogie w procesach budowania tożsamości grupowej³¹, i to zarówno w odniesieniu do rządzącej mniejszości, jak i rządzonej większości. Uwidacznia się to szczególnie dobitnie w tworzeniu auto- i heterostereotypów w warunkach obcego panowania. Inność ludności autochtonicznej interpretowana jest często jako „odmienność egzystencjalna”³², w żadnej mierze niepoddająca się adaptacji dla własnych koncepcji Swojskości. Uwe-K. Ketelsen podkreśla, że w niemieckich wizjach europejskiego Wschodu (w tym i Polski) przeważa wyobrażenie o jego absolutnej nieprzystawalności do pojmowania siebie, jego fundamentalnej Inności³³, a sam Wschód jawi się jako „fascynująca, choć groźna przestrzeń prehistorii”³⁴. Charakterystyczne dla tych imaginacji jest również zniesienie ostrej granicy semantycznej pomiędzy pojęciami odmienności a obcości, czy wręcz wrogości³⁵.

Należy też zwrócić uwagę na zjawisko nie tylko odrzucania i stanowczego odcinania się od obrazów grup „zacofanych” kulturowo i rzekomo skazanych na ucywilizowanie z zewnątrz, które to poglądy rozpowszechniała sprawująca władzę mniejszość (władzę nie tylko polityczno-ekonomiczną, lecz także tę polegającą na definiowaniu i objaśnianiu rzeczywistości), ale i dobrowolnego przyswajania tych niejako odgórnie zaprogramowanych w kulturze hegemonicznej konstrukcji Inności przez niektórych przedstawicieli zdominowanej większości. Nie przeszkadzało to wszakże w prowadzeniu dyskursu oporu przeciwko dominacji za pomocą technik mimikry.

Do nałożenia się niemieckiego dyskursu kolonialnego na plany „ucywilizowania” wschodnich peryferii Prus i Austrii przyczyniła się wspomniana wyżej konfi-

³⁰ Tamże, s. 20, 113-116.

³¹ Z. Bokszański *Tożsamości zbiorowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006; L. Niethammer *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, unter Mitarbeit von A. Dossmann, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 2000.

³² M. Brehl „*Ich denke, die haben Ihnen zum Tode verholfen*”. *Koloniale Gewalt in kollektiver Rede*, s. 203.

³³ Por. U.-K. Ketelsen *Der koloniale Diskurs...*, s. 69, 76.

³⁴ Tamże, s. 80.

³⁵ M. Brehl „*Ich denke, die haben Ihnen zum Tode verholfen*”, s. 204.

guracja potencjalnych profitów poszczególnych grup społecznych oraz kręgów politycznych. Dla ideologów państwa pruskiego i przyszłego niemieckiego państwa narodowego propagowanie emigracji pozaeuropejskiej jawiło się jedynie jako swoiste wyjście awaryjne, tylko połowicznie zabezpieczające niemieckie interesy narodowe. Prawdziwą bolączką niemieckiego projektu narodowego były bowiem – w przekonaniu wielu (w szczególności „borusjańskich”³⁶) autorów – wschodnie regiony Prus, znajdujące się w stałym zagrożeniu przez siły odśrodkowe, czyli na przykład przez narodowe ambicje Polaków i innych mobilizujących się narodo-wo społecznościami. Od ewentualnej zmiany kierunku emigracji z państw niemieckich (na przykład do „niebezpiecznych” rejonów na wschodzie) spodziewano się osiągnięcia nie tylko wzmiankowanych już wyżej korzyści, podobnych do tych, które gwarantować miał podbój krajów zamorskich, lecz dodatkowo rozwiązania problemów gospodarczych, społecznych i politycznych, których przysparzały owe „niepewne” części państwa pruskiego.

Wysiłek argumentacyjnego uzasadnienia konieczności przekierowania rzesz niemieckich osadników na wschód Europy podejmowali głównie pisarze „myślący i czujący z pruska”, którzy w swych wywodach sięgali do historii stosunków polsko-niemieckich, postrzeganych i ocenianych jako ciąg wydarzeń, ukazujących wyższość kulturową i cywilizacyjną Niemców nad Słowianami. Taki wzorzec argumentacyjny miał służyć przede wszystkim udokumentowaniu historycznego prawa Prus do objęcia przywództwa w upragnionym zjednoczonym państwie niemieckim. Propagowanie idei niemieckiego posłannictwa cywilizacyjnego na Wschodzie miało zatem spełniać dwie podstawowe funkcje: po pierwsze, udowodnić przewagę państwa pruskiego nad austriackim (rywalem w wyścigu o władzę w przyszłym zjednoczonym państwie niemieckim), opartą na efektywności kolonizacyjnej, a po drugie – projektować przyszłość niemieckiego państwa narodowego jako potęgi kolonialnej.

O integracyjnej sile pogranicza, w którym linie dzielące Swojskość i Inność przebiegają nad wyraz czytelnie, ideolodzy narodu pochodzący z terenów przygranicznych, jak na przykład Gustav Freytag urodzony na Górnym Śląsku, wiedzieli już od dawna (więcej o tym w dalszej części niniejszego artykułu). W swej niezwykle popularnej powieści z 1855 roku *Soll und Haben (Winien i ma)* ukazał on w sposób wręcz wzorcowy konsolidującą moc etnicznego i kulturowego pogranicza w scenie militarnego organizowania się wszystkich osiadłych w Księstwie Poznańskim Niemców, bez względu na ich pochodzenie regionalne i społeczne czy

³⁶ „Borusjańskimi”/„boruskimi” historykami nazywa się w niemieckich naukach historycznych grupę prusofilskich czy też prusko-narodowych historyków i publicystów niemieckich, którzy propagowali wizję zjednoczenia Niemiec na tzw. zasadach „małoniemieckich”, czyli pod przywództwem Prus z wyłączeniem Monarchii Habsburskiej. Por. także I. Surynt *Transfer „wiedzy” – przestrzeń i strategię komunikacji pomiędzy nauką, literaturą, dziennikarstwem a polityką w XIX wieku na przykładzie autorów „borusjańskich”*, „Rocznik Centrum Studiów Niemieckich i Europejskich im. Willy Brandta Uniwersytetu Wrocławskiego” 2005 nr 3, s. 47-62.

wyznanie, w obliczu zagrożenia ze strony wroga narodu – polskich powstańców. Zjednoczenie się Niemców w obronie własnych interesów, a tym samym i interesów państwa pruskiego na wschodzie, ukazane zostaje jako pierwszy krok ku powszechnej jedności Niemiec i ku niemieckiemu państwu narodowemu. W tej sytuacji starsze datą wyobrażenia o niemieckim posłannictwie i szczególnej misji germańskiej w Europie, konstruowane przez pierwszych „profetów nacjonalizmu”³⁷, jak na przykład Johanna G. Fichtego, Ernsta M. Arndta czy Friedricha L. Jahna, mogły bezkolizyjnie wejść w ścisły związek z dotychczasowymi postulatami „rozszerzenia się niemieckości na wschód”, formułowanymi choćby przez Karla Adolfa Menzela³⁸.

Współczesny badacz niemiecki, Peter Johaneke, puentuje stosunek prusofilskich autorów do Słowian, przywołując cytaty z książki Moritza Hefftera *Der Weltkampf der Deutschen und Slaven (Światowa walka Niemców i Słowian)*, w sposób następujący: „Niemcy stali się więc reprezentantami kultury w nieucywilizowanym obszarze Europy, w którym to Słowianie aż do przyścia niemieckich osadników nie byli niczym innym, niż dzicy nomadowie Azji lub Indianie w Ameryce”³⁹. Ale te analogie pojawiają się w niemieckim dyskursie o wiele wcześniej, na przykład u samego J.G. Herdera, krytykującego sposób postępowania Frankończyków i Sasów z żyjącymi po sąsiedzku Słowianami. O zniszczeniu kultury słowiańskiej na zachód od Łaby i nad Morzem Bałtyckim przez plemiona germańskie pisze on tak:

Już za Karola Wielkiego rozpoczęły się owe najazdy wojenne, których przyczyną było oczywiście dążenie do korzyści handlowych, jakkolwiek za pretekst służyła religia chrześcijańska. Bohaterskim Frankom było oczywiście wygodniej traktować jak niewolników naród pracowity, uprawiający rolnictwo i handel, niż samym uczyć się tych umiejętności. Co rozpoczęli Frankowie, to zakończyli Sasi; w całych prowincjach Słowian albo wypędzono, albo zapędzono ich w poddaństwo, a ich posiadłości rozdzielono między biskupów i szlachtę. Ich handel nad Bałtykiem zniszczyli północni Germanie; Duńczycy zburzyli Vinetę, a słowiańskie niedobitki w Niemczech każą nam myśleć o tym, co Hiszpanie zrobili z Peruwiańczykami.⁴⁰

Według Johaneke, niemieckie dziejopisarstwo XIX i XX wieku chętnie ukazywało wschodnioeuropejskie ziemie zasiedlane przez niemieckich osadników jako „pa-

³⁷ H. Gramley *Propheten des deutschen Nationalismus. Theologen, Historiker und Nationalökonomien (1848-1880)*, Campus, Frankfurt a.M.–New York 2001.

³⁸ P. Johaneke „Ostkolonisation” und Städtegründung – Kolonialstädte in Ostmitteleuropa, w: *Kolonialstädte – Europäische Enklaven...*, s. 30.

³⁹ Johaneke cytuję tu tekst autorstwa Moritza Wilhelma Hefftera pt. *Der Weltkampf der Deutschen und Slaven seit dem Ende des fünften Jahrhunderts nach christlicher Zeitrechnung, nach seinem Ursprunge, Verlaufe und nach seinen Folgen dargestellt*, Hamburg–Gotha 1847, s. 462.

⁴⁰ J.G. Herder *Mysli o filozofii dziejów*, wyb. i wstęp Z. Skuza, Elipsa, Warszawa 2000, s. 173.

ralelę lub ekwiwalent europejskich kolonii zamorskich”⁴¹. Jednego z powodów tej analogii upatruje on w entuzjazmie pisarzy „borusjańskich” dla polityki wschodniej Fryderyka II, którą można było porównać z ekspansją pozaeuropejską dzięki – na pierwszy rzut oka – podobnym metodom urbanizowania i zasiedlania⁴². Nawet samemu hasłu *Drang nach Osten* („parcie na Wschód”) nie są całkiem obce konotacje zamorskie. Uprawomocnianie niemieckiego zawłaszczania europejskiego Wschodu opiera się jednak głównie na twierdzeniach o „prawie historii i jej całościowego rozwoju”⁴³, czyli na prawie silniejszego pod względem cywilizacyjnym, nobilitowanego przez naukę za pomocą teorii ewolucyjnego rozwoju. U Ferdynanda Lassalle’a ta figura myślowa wyrażona została w sposób niezwykle zwięzły: „Mając to prawo [prawo historii – dop. mój, I.S.] po swojej stronie, rasa anglosaska podbiła Amerykę, Francja Algierię, Anglia Indie, a ludy pochodzenia niemieckiego odebrały ziemię ludom o mowie słowiańskiej”⁴⁴.

3.

Analizując literaturę rosyjską XIX wieku (utwory Puszkina i Lermontowa), Ewa Thompson obrała sobie za cel ukazanie, „w jaki sposób pisarze rosyjscy pośredniczyli we władzy Centrum, powstrzymując obrzeża państwa od przemawiania własnym głosem oraz wypowiedzania własnego doświadczenia jako podmiotu, a nie peryferii przyłączonych do Centrum”⁴⁵. Najważniejszym zagadnieniem dociekań stały się zatem „pośredniczące techniki władzy” wypracowane w tekstach literatury. Pełniły one bowiem rolę środków i narzędzi narracyjnego zdobywania imperialnych/kolonialnych posiadłości, czyli kulturowego zawłaszczania obszarów podbitych. Charakterystyczne dla tego rodzajów strategii stabilizujących *status quo* Centrum jest „skazywanie peryferii na cywilizacyjną niewidzialność”⁴⁶. Zastana i zagarnięta przez kolonizatorów przestrzeń ukazywana jest jako niebyt cywilizacyjny, niemalże bezludne przestworza pozostające dotychczas poza historią. Komentując to zjawisko występujące w literaturze rosyjskiej opowiadającej o podboju Kaukazu, Thompson stwierdza: „To tak, jak gdyby tubylcze narody i historie nie istniały, lub istniały tylko po to, by postawić Rosjan wobec zadania pokierowania nimi”⁴⁷. Badaczka podkreśla także, że „podobnie jak w przypadku innych literatur kolonialnych, rosyjscy bohaterowie na Kaukazie mówią do siebie

wzajemnie, ale nie do tubylców. Mówią o tubylcach, ale nie prowadzą z nimi rozmów, jak mogłaby powiedzieć Gayatri Spivak”⁴⁸.

Specyficzne jest też nastawienie, jakie pisarze imperialno-kolonialni często przyjmowali wobec niemego (a tym samym ubezwłasnowolnionego) przedmiotu przedstawień, a mianowicie „postawę podmiotu uniwersalizującego”⁴⁹, którego opowieść miała dopiero dać początek historycznemu zaistnieniu niewidzialnych dotąd i niemych przestrzeni. Tym samym początek ich bytu wyznaczać miał akt zawłaszczania – ujęcie „zacofanej” czy też zgoła nieistniejącej samoświadomości społeczności rdzennej w kategoriach dyskursu zewnętrznego, narzuconego przez „ucywilizowany” „podmiot uniwersalizujący”. Niedostrzeganie, a później odebranie podbitego terytorium i jego mieszkańcom „głosu własnego” i zastąpienie go głosem Centrum, czyli wymazanie jego opowieści z pamięci historycznej, służyło nie tylko do uprawomocnienia przejścia siłą tak wyimaginowanej „ziemi niczyjej”. Chodziło tu przede wszystkim o stabilizację władzy imperium poprzez narzucanie tożsamości kulturowej, znajdującej się niemalże zawsze w konflikcie z modelami „obronnych tożsamości skolonizowanych narodów”⁵⁰. Pisarze identyfikujący się z celami polityki imperialno-kolonialnej własnego państwa podejmowali zatem dobrowolnie zadanie legitymizowania jego działalności, a przede wszystkim konstruowania wizji imperium, „scalania go, ukrywania pęknięć i rozstępów jego struktury, protestowania przeciw jego rozpadowi”⁵¹.

Wszystkie przedstawione powyżej konstatacje Ewy Thompson dotyczące literatury rosyjskiej XIX wieku opowiadającej o ziemiach podbitych przez rosyjskie imperium, odnieść można także do kreacji literackich niemieckich pisarzy opisujących niemieckie osadnictwo na wschodnich rubieżach państwa pruskiego. Szczególnie wyraźne zbieżności w sposobie narracyjnego zawłaszczania przestrzeni Inności manifestują się w pismach wspomnianego już w niniejszym artykule Gustava Freytaga, na którego przykładzie chciałabym pokrótce naświetlić te analogie⁵².

Gustav Freytag urodził się w 1816 roku w Kluczborku (Górny Śląsk), następnie studiował we Wrocławiu i Berlinie, po czym osiadł w Saksonii (Lipsk), a ostatnie lata życia spędził w Wiesbaden (zmarł w 1895 roku). Już podczas studiów zetknął się z głównymi przedstawicielami myśli narodowo-liberalnej na Śląsku, później – jako redaktor poczytnego pisma o profilu prusko-narodowym i liberalnym „Die Grenzboten” wydawanego w Lipsku – propagował program polityczny oparty na idei monarchii konstytucyjnej, a w kwestii narodowej tzw. opcję „mało-

⁴¹ P. Johanek „Ostkolonisation” und Städtegründung..., s. 2.

⁴² Tamże, s. 29.

⁴³ F. Lassalle *Gesammelte Reden und Schriften*, t.1, hrsg. von E. Bernstein, Berlin 1919, s. 33.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ E. Thompson *Trubadurzy Imperium...*, s. 2.

⁴⁶ Tamże, s. 42.

⁴⁷ Tamże, s. 114.

⁴⁸ Tamże, wyróżnienie w oryginale.

⁴⁹ Tamże, s. 93.

⁵⁰ Tamże, s. 19.

⁵¹ Tamże, s. 84.

⁵² Szczegółową analizą Freytagowskich konstrukcji polskości zajęłam się w mojej monografii *Das „ferne”, „unheimliche” Land...* Wszystkie cytaty z tekstów Freytaga podaję w moim tłumaczeniu.

niemiecką”, czyli zjednoczenie Niemiec pod przywództwem Prus z wyłączeniem Monarchii Habsburskiej. Zasłynął jednak przede wszystkim jako pisarz, a w szczególności autor niemieckojęzycznego best- i longsellera przed 1945 roku, powieści pod tytułem *Soll und Haben* (*Winien i ma* – 1855). Dzisiaj znany jest w Niemczech głównie literaturoznawcom i studentom germanistyki, tym ostatnim najczęściej jako jeden z pierwszych niemieckich teoretyków realizmu mieszczańskiego. Freytag napisał ponadto powieść *Die verlorene Handschrift* (*Zgubiony rękopis* – 1864), cykl powieści historycznych *Die Ahnen* (*Przodkowie* – 1872 do 1880), a także kilkutomowe dzieło o ambicjach historiograficznych *Bilder aus der deutschen Vergangenheit* (*Obrazki z przeszłości niemieckiej* – 1855 do 1866).

Już w swoich pierwszych tekstach publicystycznych Freytag zaprezentował strategię kreowania przestrzeni polskiej, które stosował z dużym powodzeniem (świadczy o tym niezwykle wysoki nakład jego książek) w pozostałych utworach. Należy do nich m.in. wyraźnie faworyzowany gatunek literacki opisu czy też listu z podróży, oferujący cały arsenał środków retorycznych pozwalających na niemalże dowolne manipulowanie emocjami odbiorców. Taki zabieg możliwy był dzięki zrecznemu wcielaniu się Freytaga w różne role narratora – a to niedoświadczonego Anglika podróżującego po Polsce (publikował te teksty pod pseudonimem „William Rogers”), a to pilnego obserwatora zmian, a to znowu naiwnego, przeciętnego czytelnika „Die Grenzboten”, piszącego o swych wrażeniach z podróży po tym kraju do redakcji czasopisma. Wykreowanie takiego sprawozdawcy, którego postawa miała wydawać się bezstronną, popartą doświadczeniem Inności na własnej skórze i rzekomą gotowością do przyjmowania odmienności bez niechęci i natrętnego moralizatorstwa, a także ciągle ewokowanie więzi (zaufania) pomiędzy nadawcą a odbiorcą poprzez przywoływanie wspólnoty języka, wykształcenia, kultury, doświadczenia, mentalności oraz sposobu postrzegania świata, należą do stałych zabiegów narracyjnych stosowanych przez Freytaga przy tworzeniu wizerunku Polski i Polaków.

Swoistą syntezę tej optyki pisarz zaprezentuje w swej najpopularniejszej powieści. Natomiast na płaszczyźnie deskrypcyjnej technikę opisu polskości można nazwać zasadą kumulacji cech negatywnych czy też poetyką deprywacji⁵³, motywującą i utrwalającą ekskluzję Inności oraz jej stereotypizację poprzez przypisywanie cech jednoznacznie ujemnych. Poniższe cytaty pochodzą z pism publicystycznych Freytaga i dotyczą nie tylko ogólnego wrażenia, jakie na niemieckim obserwatorze sprawiać ma „polska” rzeczywistość materialna, ale i „polska” kultura. „Polska” wieś przeraża autora artykułu w „Die Grenzboten”, gdyż „majątki tamtejsze w najniższym znajdują się stanie kultury, stada bydła są mizerne, a budynki mieszkalne w smutnej stoją ruinie, często to tylko zwykłe bloki pokryte słomianą strzechą”⁵⁴. Niewiele lepiej wypada „polska” kultura, ucieleśniana przez

polskiego szlachcica: „Takiej przeraźliwej niejasności, naiwnej niewiedzy pomieszanej ze strzępami najróżniejszych teorii socjalistycznych, nigdy jeszcze nie widziałem. Zepsuta mieszanina była zawartością tego pięknego naczynia”⁵⁵.

Kolejnym wyznacznikiem praktyk narracyjnych Freytaga jest zabieg „nacjonalizacji” krajobrazu, manifestujący się w – jak się początkowo może zdawać – sprzecznym przedstawianiu polskiej przyrody i ziemi oraz nadawaniu tym imaginacjom znaczeń o wymowie narodowej. W odróżnieniu od technik kreowania i oceny polskiego „charakteru narodowego” wciąż według tego samego wzorca, „polskie” krajobrazy poddawane są przewartościowaniu w zależności od kontekstu. Z jednej strony autor podkreśla bujność, urodzajność i piękno przyrody „polskiej”, konstruując tę przestrzeń jako idylliczną, niemalże archaiczną krainę nietkniętą przez cywilizację natury, z drugiej zaś właśnie w takiej kreacji uwypukla się jej dzikość, pustka i niebezpieczeństwo, sygnalizujące bezprawie i całkowity brak kultury. Jak pisze Freytag w jednym z artykułów w „Die Grenzboten”: „często znaleźć można tu miejsca, gdzie żadne drzewo prosto nie stoi, wszystko ponieważ się po ziemi. A jednak straty szybko się równoważą, gdyż bujność, z jaką tutejsze drzewa, nawet buki i dęby, wystrzelują ku górze, jest zdumiewająca”⁵⁶.

W tych przedstawieniach dzikości polskiej natury wytyczone są dwa kierunki jej postrzegania i oceny. Pierwszy z nich zapowiada szczęście i powodzenie w przyszłości jako nagrodę za niemiecką pracę w „dziczy” i porządek wprowadzony na Wschodzie, natomiast drugi symbolizuje polski „charakter narodowy”, wskazując na nieefektywność, niegospodarność i brak cywilizacyjnej potencji. I właśnie te deficyty polskiego charakteru służą legitymizowaniu niemieckiego prawa do nieograniczonej kolonizacji Wschodu. Freytag pisze o tym wprost:

Zjeżdżiłem okolice, w których bagna i trzęsawiska zajmowały wiele mil kwadratowych, a mogłyby przecież zostać usunięte ledwie niewielkim wysiłkiem, gdyby tylko uregulować lub rozszerzyć koryta rzek. Tu i ówdzie niemieccy koloniści udowodnili, jako łatwo zamienić cuchnące bagna w najzdrowsze i najpiękniejsze pola uprawne. Ale Polacy bardzo rzadko myślą o takich ulepszeniach. Albo powstrzymuje ich od tego wątpliwa cnota zadowalania się małym, albo traktowanie z pietyzmem dóbr ojców, [...], albo mówiąc po niemiecku – niewiedza i lenistwo.⁵⁷

Z takiego podejścia wynika kolejna strategia opowiadania o Polsce i Polakach, a mianowicie egzotyzacja/orientalizacja polskiej przyrody i krajobrazu (polskie lasy to dżungle, polskie piaszczyste ziemie to stepy i pustynie – Sahara). Takiemu samemu zabiegowi poddani zostają także mieszkańcy tych ziem, których Freytag ukazał jako „dzikich” – niecywilizowanych i niebezpiecznych dla podróżników czy osadników nomadów.

⁵³ Por. H. Orłowski „*Polnische Wirthschaft*”...

⁵⁴ G. Freytag [W. Rogers] *Beobachtungen auf einer Geschäftsreise in das Großherzogthum Posen*, „Die Grenzboten” 1848 t. 2, s. 39.

⁵⁵ Tamże, s. 38.

⁵⁶ [G. Freytag] *Das stille Leben in den polnischen Wäldern II*, „Die Grenzboten” 1850 t. 1, s. 263.

⁵⁷ Tamże, s. 264.

W swojej najbardziej poczytnej książce *Soll und Haben* Freytag stosuje z pełnym rozmysłem strategię egzotyzacji/orientalizacji Inności, zestawiając postacie wykreowanych Polaków (polskich powstańców) z amerykańskimi Indianami, choć figury myślowe tego typu pojawiają się już znacznie wcześniej, jak na przykład w cytowanym już artykule z „Die Grenzboten”:

Przy tych słowach wyszliśmy z lasu i oczom naszym ukazała się na pobliskim wzgórzu grupka jego [polskiego rewolucjonisty] silnych kompanów, wołających do nas radośnie. Wyglądali w świetle zachodzącego słońca jak piękny obraz – dzieło mistrza. Ale niech nie dane mi będzie więcej uściśnić ręki wolnego człowieka, jeśli wydawali mi się w tym momencie czymś innym, niż tylko bandą dzikich Indian, hordą Pawnee Loups w dolinach Missouri, nadających się do walk granicznych, do powieści i dramatów, ale niezdolnych do życia.

[...]

I gdy młodzi Polacy wołają: uczynicie nas wolnymi, wtedy staniemy się silni, i do brzy, i Polska będzie szczęśliwa, to upodobniają się wtedy do biednego Indianina, który odurzył się wodą ognistą i śpiewa swą pieśń wojenną: wypędzimy Białych za Wielką Wodę, wtedy do Czerwonoskórego należeć będzie ziemia, a rozproszone plemiona stepu zbiorą się przy wielkiej fajce pokoju. – Słuchamy tej pieśni, wzrusza nas ona, ale nie dajemy jej za grosz wiary.⁵⁸

Szczególnie wyraźnie uwidacznia się ta strategia narracyjna w powieściowych scenach zaostreżania się konfliktu pomiędzy Polakami i Niemcami na byłych ziemiach polskich, w *Soll und Haben* będących już integralną częścią państwa pruskiego (literaturoznawcy doszukują się tu echa wydarzeń z 1848 roku w Wielkopolsce) oraz w groteskowo przerysowanych obrazach polskiego powstania i powstańców (być może pisarz nawiązuje tu do wydarzeń krakowsko-galicyjskich z 1846 roku). Przede wszystkim opisy spotkań z powstańcami, napadającymi na niewinnych podróżnych czy też „porządnych” obywateli (niemieckich), sugerują pokrewieństwo z obrazkami z amerykańskiego „Dzikiego Zachodu”. Polscy powstańcy niczym „dzicy” Indianie niepokoją pokojowo nastawionych niemieckich kupców, odbierając im bagaż podróżny (to łup wojenny), zdzierając z nich ubrania (trofea) i w końcu obcinając włosy (skalp), wykonując przy tym przerażający taniec z kosami (taniec wojenny) i wykrzykując niezrozumiałe słowa, do złudzenia przypominające narratorowi jakieś magiczne zaklęcia (pogańskie praktyki). Przywódcy postania to według Freytaga „wodzowie plemienni”, z którymi należy pertraktować jak z „dzikimi” lub dziećmi. Wyidealizowana postać kupca Schrötera, której towarzyszy główny bohater utworu, Anton Wohlfart, rozpoczyna rozmowę z powstańcami słowami: „Jesteśmy przyjaciółmi! Ludźmi pokoju!”. Konstelacja ta do złudzenia przypomina trudny kontakt pomiędzy „cywilizowanymi” osadnikami europejskimi/amerykańskimi a „barbarzyńskimi”, lecz infantylnymi Indianami. I zgodnie z logiką takiego kontaktu kulturowego ci ostatni niczym dzieci poddają się kulturowej wyższości niemieckiej i ustępują ze swych pozycji. Granica, na której docho-

dzi do spotkania pomiędzy Polakami i Niemcami na styku obu kultur (czy też kultury i niekultury), to u Freytaga jednocześnie linia dzieląca świat na część „dobrą” i „złą”, „cywilizowaną” i „zacofaną”, „swojską” i „obcą”, ale też na dwie sfery: własnej zwyczajności i codzienności oraz obcej, nieznannej krainy, w której można przeżyć przygody, znane w świecie własnym tylko z książek. To mityczne pogranicze rozdzielające Wschód od Zachodu, Okcydent od Orientu.

Z drugiej strony metoda egzotyzacji polskości dokonuje się poprzez zestawianie jej z „azjatyckością” (orientalizmem). Przy opisach „dzikiego” dworu polskiej szlachty, przejętego przez niemieckich kolonistów, autor wciąż podkreśla jego orientalność. Wrażenie to potęguje tworzenie analogii pomiędzy polskimi ziemiami a Saharą czy też ciągle przywoływanie obrazów ciągnących przez polskie bezkresne pustkowia karawan kupieckich, szukających bardziej „cywilizowanych” miejsc do wypoczynku, niczym oazy na pustyni. To ciągle lawirowanie pisarza pomiędzy przypisywaniem polskości cech „indiańskiej nagości” a przyporządkowaniem orientalnego zbytku, luksusu, erotyzmu i w końcu despotyzmu wskazuje na to, jak silnie wyobrażenia Freytaga o Polsce i Polakach zależne były od aktualnie panujących przekonań, zgodnie z którymi bezpańskie, „dzikie” i puste przestrzenie w Azji czy Amerykach miały trwać w oczekiwaniu swych (zachodnioeuropejskich) odkrywców, by w końcu zaistnieć w historii. Stąd właśnie bierze się wpisywanie wschodnich peryferii Prus/Niemiec (także ziem polskich) w stereotyp Orientu czy „dzikości” Nowego Świata.

Logice postrzegania i opisu Polaków jako „dzikusów” podporządkowane jest także topograficzne ukształtowanie opisywanej przestrzeni natury i krajobrazu. W pierwszych sekwencjach powieści *Soll und Haben* dotyczących polskiej rewolucji topografia terenu odgrywa znacznie mniejszą rolę niż w tych częściach utworu, w których centralnym tematem jest niemiecka misja cywilizacyjna na Wschodzie. Tu autor kreuje przestrzeń jako niezapisaną pustkę czy też nietkniętą ręką człowieka, dziką i nieujarzmioną próżnię. To „bezpańska preria”, ziemia niczyja, zaniedbana i zapomniana przez świat. Ale właśnie te płaskie, jednolite, puste i bezkresne przestrzenie stają się w świecie przedstawionym Freytaga ziemią obiecaną, wyczekującą swego odkrywcy i wybawcy, który otworzy ją dla postępu cywilizacyjnego i historii. Odczytując Freytagowskie imaginacje przy pomocy mapy mentalnej, można odnaleźć tu wyobrażenia o władzy i sposobach zawłaszczania Inności. Autor buduje obraz świata pierwotnego, archaicznego, trwającego w bezruchu i poza czasem. Nie ma w nim granic, dróg, murów, płotów czy mostów – śladów cywilizacji. Jednolita równina polskiego krajobrazu nie zawiera żadnych wzniesień, gór czy szczytów, symbolizujących Centrum, a więc władzę i panowanie. Nieskończoność i bezgraniczność oraz płaskość tej przestrzeni sugerują jednocześnie niepewność i zagrożenie, gdyż nie sposób ogarnąć ich jednym spojrzeniem, a więc poddać kontroli. Jedynym elementem wypełniającym tę nieucywilizowaną próżnię są przerażające polskie lasy – puszcza.

Częstym zabiegiem narracyjnym, z którego Freytag skwapliwie korzysta, jest specyficzna semantyzacja polskiego lasu jako miejsca mitycznych przygód bohate-

⁵⁸ G. Freytag [W. Rogers] *Beobachtungen auf einer Geschäftsreise...*, s. 43.

rów literackich, będącego jednocześnie alegorią niemieckiego zwycięstwa kulturowego na Wschodzie. By dotrzeć do Raju znajdującego się za granicą niebezpiecznej puszczy (czyli osiągnąć cel, jakim jest ucywilizowanie-zawłaszczenie Inności), trzeba przejść swoistą próbę lasu. Należy więc przedrzeć się przez tę groźną dziczą, pokonać niebezpieczeństwa czyhające z zewnątrz i własne słabości, by otrzymać nagrodę za odwagę i trud. Ta obietnica dotarcia do Raju wpisana jest we Freytagowskie modele polskiego krajobrazu. Pomimo grozy, jaką budzą opisy polskiej przyrody, zawierają one zapowiedź szczęścia i powodzenia. Zieleni połyskująca w morzu piasku czy też pochwała urodzajności i bujności ziem zajmowanych przez niemieckich osadników, gwarantują uzyskanie wspaniałych plonów w przyszłości. Zapisywanie tej przestrzeni nowymi znakami (nowymi obiektami i nazwami topograficznymi), całkowicie zakrywającymi poprzedni charakter, to proces stopniowego wchłaniania i eliminowania Innego. Stąd właśnie bierze się niemal rytualne wyliczanie niemieckich sukcesów cywilizacyjnych na Wschodzie: budowy dróg, tam i mostów, rozbudowy miast, zakładania nowych osad, karczowania lasów, osuszania bagien i zamiany ich w urodzajne pola uprawne. Podobne elementy „wyższości kolonialnej” Ewa Thompson odnalazła w literaturze rosyjskiej, a więc: „bogata piśmienność, odrazę na widok prymitywów o niższych zwyczajach, zdolność wykorzystywania zasobów podbitych krain na dobre cele (leczenie ran, budowanie nowych domów i parków)”⁵⁹.

Narracyjna kolonizacja, czyli retoryczne osvajanie i zawłaszczanie przestrzeni Innego polega zatem na jej defragmentacji i całkowitym demontażu, a później na ponownym złożeniu elementów w całkowicie odmienną całość, uporządkowaną według wyraźnych linii granicznych. Tak skonstruowane peryferium nie jest już obcym ciałem w ramach imperium, lecz jego integralną częścią. Amerykańska badaczka spuentowała praktyki narracyjne rosyjskich pisarzy w sposób następujący: „Przy pomocy literatury dokonano się zawłaszczenie retoryczne ogromnych terytoriów nierosyjskich. Wynaleziono także tradycje, które pokazywały obrzeża imperium jako posiadając równie rosyjski charakter jak sama Moskwa”⁶⁰. Konstatację tę można bez ograniczeń powtórzyć w odniesieniu do postawy niemieckich pisarzy prusofilskich: retoryczne zawłaszczenie zagarniętych przez Prusy terenów na Wschodzie odbywało się poprzez wytwarzanie nowych tradycji oraz wymazywanie z historii opowiadanej pamięci ludności rodzimej wraz z wytłumieniem „własnego głosu” peryferii. Stąd Gustav Freytag mógł bez najmniejszych zahamowań włożyć w usta narratora *Soll und Haben* słowa pełne kolonialnej buty i zuchwałości:

Jego życie [Fritza von Finka, niemieckiego kolonisty] stanie się nieustającą, zwycięską walką przeciwko mrocznym duchom tej krainy, a ze słowiańskiego zamku [przejętego przez niemieckich kolonistów] wyjdzie w świat wielu silnych młodzieńców – nowy ród niemiecki, wytrwały ciałem i duchem, i opanuje tę ziemię: ród kolonistów i zdobywców.⁶¹

⁵⁹ E. Thompson *Trubadurzy Imperium...*, s. 101-102.

⁶⁰ Tamże, s. 76.

⁶¹ G. Freytag *Soll und Haben*, w: tegoż *Gesammelte Werke*, t. 4-5, Leipzig 1886-1887, s. 398.

Właśnie dlatego utwór ten można odczytywać jako powieść pionierską/kolonialną, czy – jak proponuje niemiecki literaturoznawca Uwe-K. Ketelsen – „wschodniokolonialną”⁶². Powiela on bowiem nie tylko model narracyjny, topikę i symboliczny porządek przestrzeni, charakterystyczny dla europejskiej literatury kolonialnej, lecz świadomie propaguje kolonizację Wschodu jako ekwiwalent podbojów zamorskich, a przy okazji jako alternatywę wobec niemieckiej emigracji do Ameryki.

4.

W ostatniej części niniejszego artykułu chciałabym nawiązać do jeszcze jednej kwestii istotnej dla badań postkolonialnych – „własnego głosu”, autentyzmu i mimikry. Według Homi Bhabba⁶³ pojęciem mimikry określa się swoistą ambiwalencję dyskursu postkolonialnego, polegającą na specyficznej formie naśladownictwa (wymuszonego lub przyjętego dobrowolnie) wzorców kultury hegemonicznej i wpisane w nią sposobu myślenia przez jednostki i/lub grupy reprezentujące społeczność skolonizowaną. Mimikra, czyli odpowiednie dostosowanie się do mówienia z pozycji dominacji, nie jest, jak pisze Duć-Fajfer,

prostą reprodukcją kolonizującej kultury, zachowań, zwyczajów i wartości, jest pewną parodią bliską kpinie, ale też groźbą wynikającą z rozerwania kolonialnej władzy poprzez potencjalność kpiny. Zagrożenie zawarte w mimikrze nie wynika więc z jawnego oporu, ale ze sposobu sugerowania, że podobieństwo naśladowującej tożsamości do kolonizowanego nie jest całkowite.⁶⁴

Bhabba natomiast podkreśla destabilizującą dyskurs hegemoniczny moc strategii mimikry. Z tej perspektywy odczytywać można także wypowiedzi polskich pisarzy XIX wieku, intensywnie recypujących niemiecki (czy też ogólniej: prowadzony przez zaborców) dyskurs publiczny. Uwidacznia się to na przykładzie propagowanych przez niemiecką literaturę i publicystykę wyobrażeń o „dzikości” i zacofaniu cywilizacyjnym Polaków, znajdujących swe odbicie w stereotypie Polaka-Indianina, który powraca również w polskich konstrukcjach Swojskości tego okresu.

Intensywna dyskusja, prowadzona w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIX wieku nad przyszłością polskiego społeczeństwa (zawarta później w programie pracy organicznej), pokazuje z jednej strony proces przejmowania pewnych modeli myślenia z dyskursu hegemonicznego, z drugiej zaś świadczy dobitnie o subwersywnym potencjale, tkwiącym w mechanizmach tejże adaptacji. Chodzi tu nie tyle o „kpinę” czy „ironię” (w rozumieniu Bhabby), ile o możliwość odwrócenia porządku logicznego, na którym opiera się dyskurs kultury dominującej, i zastosowania go jako broni przeciwko kolonizatorom.

⁶² Por. U.-K. Ketelsen *Vier Jungens gehen zur See...*

⁶³ H. Bhabha *Die Verortung der Kultur*, Stauffenberg Verlag, Tübingen 2000.

⁶⁴ H. Duć-Fajfer *Etniczność a literatura...*, s. 441.

W 1864 roku Ludwik Powidaj opublikował na łamach lwowskiego „Dziennika Literackiego” niezwykle kontrowersyjny artykuł⁶⁵, który wywołał burzliwą debatę w polskojęzycznej prasie. Skonstruowana w tym tekście historyczna analogia pomiędzy Polakami a Indianami była niewątpliwie efektem intensywniej recepcji niemieckich dyskusji nad Polską i Polakami. Parafrazując ówczesnie rozpowszechniony stereotyp nawiązujący do powiedzenia Fryderyka II o „indiańskich” Polakach, Powidaj pisze:

Odtąd [od wypowiedzi pruskiego króla] to porównanie Polaków do Indian stało się ulubionym tematem pruskich polityków. Przed paru laty jeden z pruskich demokratów publicznie powiedział z trybuny: Polacy podobnie jak Indianie (*Rothhäute Amerikas*) skazani są przez Opatrzność na zupełne wyniszczenie. Tak jak w Nowym Świecie silna rasa anglo-amerykańska spycha coraz bardziej podupadłe i skarłowaciałe pokolenia indyjskie w głąb odwiecznych puszczy, gdzie pomału giną z głodu i nędzy, tak Polacy wyparci z miast i z większych posiadłości ziemskich (*Rittergutsbesitze*), przywiezieni do nędzy mają ustąpić miejsca cywilizacji pruskiej.⁶⁶

Kształtująca wizję świata Powidaja koncepcja rozwoju ludzkości opiera się na popularnym w całej Europie od XVIII wieku modelu ewolucyjnego rozwoju kultury. Stąd właśnie wynika, iż nie podważa on w żadnej mierze tezy o nieuchronności wypierania cywilizacyjnie „zacofanych” ludów/narodów przez kultury „wyższe”. Z drugiej jednak strony wnioski płynące z takiego postrzegania rzeczywistości są zgoła odmienne od tych, do których zmierzał niemiecki dyskurs hegemoniczny. Można by tu mówić o przyjęciu swoistej strategii mimikry z tym jednak, że jej wywrotowa moc czai się nie w podważaniu symbolicznego porządku kultury dominującej poprzez ironiczny dystans wobec niego, lecz w przewartościowaniu go na swoją korzyść. Powidaj dość przewrotnie przekonuje bowiem, iż właśnie to, co zdaje się Polsce zagrażać najbardziej, czyli nowoczesne/kapitalistyczne zachowania ekonomiczno-społeczne, wśród ludności polskiej XIX wieku uznawane za „niemieckie”, powinny stać się najskuteczniejszym antidotum na zabiegi „wroga”, o ile zostaną przejęte i odpowiednio zaadaptowane przez Polaków. Wspomaganie rozwoju cywilizacyjnego, gospodarność i zwiększenie dobrobytu, a także przyspieszenie modernizacji społecznej oraz zasadnicze zmiany w mentalności narodowej Polaków ukazywane są jako jedyna szansa na przetrwanie „narodu” polskiego pod zaborami, a w dalszej perspektywie na wyzwolenie się spod obcej dominacji.

Kolejnym przykładem podminowania (rozsadzania) dyskursu hegemonicznego może być ironiczna próba przeobrażenia stereotypu „Polak Indianinem (Europę)” w jego niemiecki odpowiednik („Niemiec Indianinem”) przez Józefa Ignacego Kraszewskiego. W roku 1877 pisarz pisze z Dreżna do czasopisma „Echo”:

⁶⁵ L.P. [Ludwik Powidaj] *Polacy i Indianie*, „Dziennik Literacki” (Lwów) 1864 nr 53 i 56, cyt. za: S. Sandler *Indiańska przygoda Henryka Sienkiewicza*, PIW, Warszawa 1967.

⁶⁶ Cyt. za: S. Sandler *Indiańska przygoda...*, s. 57.

W stepach amerykańskich trafia się spotykać indiańskie plemiona, które pozostały w stanie natury co do pojęć i sposobu życia, ale przyswoiły sobie przez stosunki ze światem cywilizowanym wszystkie zdobycze jego. Mają one broń odytlową i inne przyjemne wynalazki, które wydała nauka i praca; ale w głowach ich mieszka odwieczne barbarzyństwo. Czy uwierzycie, że często gęsto w Niemczech się takich Indian spotykać zdarza. Mają oni wszystkie zewnętrzne oznaki cywilizowanego narodu, czytać i pisać nawet umiej, niektórzy spotkali się w życiu z „Conversations-Lexykonem”, ale pogadaj z nimi, słowo daję – Indianie. Trafiło mi się w życiu widywać wielu naszych chłopków niepiśmiennych, ani be ani me, daleko wykształceńszych od tych naprędce stworzonych z pomocą lada jakiś szkółek, ludzi pseudocywilizowanych.⁶⁷

Uderzają w tej wypowiedzi dwie kwestie. Po pierwsze, Kraszewski podważa nad wyraz chętnie kolportowany w niemieckojęzycznej przestrzeni publicznej XIX wieku (i dłużej) mit o wyższości kulturowej Niemców za pomocą argumentów z niego właśnie zaczerpniętych, a po drugie – sam pozostaje wierny optyce eurocentrycznej (kolonialnej), gdyż aplikuje pojęcie „Indianie” w celu zdyskredytowania (ośmieszenia) Niemców postrzeganych jako wrogów. To rozdzielenie charakterystyczne jest zresztą także dla wspomnianego wyżej Powidaja, który usilnie zabiega o wykazanie różnicy pomiędzy Polakami a „naprawdę” dzikimi Indianami.

Przy budowaniu własnej narracji kontrhegemonicznej w obu przypadkach wykorzystany zostaje symboliczny porządek dyskursu dominacji, co podważa jednocześnie implikowane przez niego hierarchie władzy. Odczytując projekt Powidaja z tego punktu widzenia, można odnaleźć w nim przekonanie, iż społeczność skolonizowana zdoła zwyciężyć kolonizatora, gdy stanie się taka jak on, a nawet – lepsza, gdyż przewyższając go posiadzie władzę definiowania rzeczywistości. Natomiast u Kraszewskiego samo myślenie w kategoriach postępu, charakterystyczne dla całego wieku XIX w Europie, nie podlega – podobnie jak u Powidaja – zakwestionowaniu, lecz – i tym pisarz różni się od publicysty – pojęcie „postępu” zostaje objęte krytyczną refleksją, pojawia się zatem pytanie, co jest „prawdziwym” postępowaniem. W takiej konstelacji idea „niemieckiego postępu” (a więc niemieckiej „wyższości” kulturowej) może zostać semantycznie przekuta w tezę o cofnięciu się Niemców w historii rozwoju ludzkości, czyli o powrocie do (indiańskiego) barbarzyństwa. Kraszewski przewartościowuje zatem poszczególne segmenty myślenia w ramach tego samego modelu, nie naruszając głębi jego wewnętrznej struktury.

O tym, jak istotną rolę w koncepcjach europejskich elit intelektualnych i politycznych XIX wieku odegrała wizja świata oparta na wyobrażeniach o kulturze/cywilizacji i postępie, świadczą nie tylko poszczególne programy narodowe, strategię zachowań Centrów wobec Peryferii i nowoczesnych europejskich narodów (państw narodowych) wobec siebie, lecz przede wszystkim próby kształtowania

⁶⁷ J. I. Kraszewski *Echo z Niemiec*, „Echo” 1877, cyt. za: E. Czapiewski *Józef Ignacy Kraszewski a Niemcy. Publicystyka pisarza w obronie polskiego stanu posiadania pod panowaniem pruskim i niemieckim*, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 1994, s. 191-192.

rzeczywistości zgodnie z jej założeniami, a w szczególności chęć projektowania przyszłości. Odczytanie zarówno niemieckiego dyskursu publicznego, recypowanego z polskiej perspektywy jako narzucona wykładnia świata, jak i polskich kontrnarracji za pomocą instrumentarium badań postkolonialnych pozwala wyciągać jakościowo całkowicie nowe wnioski odnośnie prowadzonej ówczesnie walki o władzę symboliczną czy praktyk retorycznego zawłaszczania ludności i terytoriów siłą wcielonych do imperiów. Umożliwia ono także prześledzenie procesów konstruowania „obronnych tożsamości skolonizowanych narodów” oraz analizę taktyk rozsadzania, a więc podważania dyskursu hegemonicznego, charakterystycznych dla procesu upodmiotowienia, czyli emancypacji społeczności podbitych, manifestujących się w uzyskaniu „własnego głosu”. Podobne korzyści płyną z tak sprofilowanej lektury tekstów współczesnych, wskazując na mechanizmy kolonizowania umysłów ludzkich i długą drogę do wyzwolenia się z tego zniewolenia.

Abstract

Izabela SURYNT
University of Wrocław

Postcolonial studies vs. the ‘Second World’. German national-colonial constructions of 19th century

This article aims at confirming a thesis concerning adequacy between the First World’s colonial culture, with regards to its off-European areas of domination, and the imperial policies of Central/Eastern European powers with respect to minor countries or ethnic-cultural communities absorbed by those large state organisms. The discussion specifically concerns the relations between Germany (i.e. German states and, later, the German Empire) and Poland (the Poles), and, eastern borderland of Prussia, in 19th century. The following issues are focal: (1) the relation between national constructions and the colonial project in the German-language public space of 18th to 20th centuries; (2) a post-colonial deconstruction of the ‘Polish space’ in the German literature of 19th century; (3) analysis of Polish responses to the colonisation of ‘Polishness’ in the second half of 19th century.

Joanna TOKARSKA-BAKIR

Legendy o krwi (z cyklu *Obraz osobliwy*)¹

Jednostka zostaje pełnoprawnym członkiem społeczności nie wtedy, kiedy przyswoi sobie historię symboliczną, ale dopiero wtedy, kiedy przyswoi sobie widma, które tradycję podtrzymują, nieśmiertelne duchy, które nawiedzają żyjących i nie dają im spokoju, sekretną historię traumatycznych fantazji, przekazywaną z pokolenia na pokolenie, pomimo luk i nieścisłości.

Slavoj Žižek *The Fragile Absolute or Why Is the Christian Legacy Worth Fighting for?*

Rzecz, której się nie rozumie, powraca jak pokutująca dusza, która nie daje spokoju dopóty, dopóki nie znajdzie dla siebie jakiegoś rozwiązania i ujęcia.

Zygmunt Freud *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben*

Skamieliny

Język polskiego dyskursu o Żydach pełen jest dziwnych świadectw, ni to ludowych formuł, ni martwych metafor, skamielin. Jest to język dziecięcy, a jednocześnie groźny. Gdy ludzie na wsi opowiadają o „beczce nabijanej gwoździami”, brzmi

¹ Tekst niniejszy stanowi wprowadzenie do książki Joanny Tokarskiej-Bakir, zatytułowanej *Legendy o krwi*. (Z cyklu „*Obraz osobliwy*”), która ukaże się nakładem Wydawnictwa WAB na początku 2008 roku.

to jak jakaś zła baśń². Ale z baśni o „Żydzie w zielonym kapeluszu”³ wynika, że słowo może nagle eksplodować. Gdy w relacjach o okolicznościach, które doprowadziły do pogromu kieleckiego pojawiło się słowo „piwnica”⁴, szło w nim nie tylko o schowek pod podłogą, ale także – w głębokim, nieświadomym tle – o ów „sklep podziemny”⁵, w którym profanowano hostię poznańską w roku 1399, a w dal-

- ² Zob. na przykład *Gęsiareczka* Grimmów: podstępna służąca wrzuca się do beczki nabijanej gwoździemi, por. *Die Gänsmagd*, w: *Gebrüder Grimm Kinder- und Hausmärchen. Gesamtausgabe*, Loewe Verlag, Bindlach 2003, s. 554. Zob. też: ks. S. Żuchowski *Process criminalny o niewinnej dziewięci Jerzego Krasnowskiego*, bdw, 1713 (par. VIII, s. 46): „[Spond Num 12.] Roku 1619. Na Granicach Hiszpanii Żydowka przebrana y postrzeżona, że S. Hostyą z ust w chwustkę wzięła, w beczkę wsadzoną, zaraz spalona została”.
- ³ „Żyd w kapeluszu zielonym” w Archiwum MSW, k. 35, Akta sądowe Antoniny Biskupskiej, zeznania Walentego Błaszczyka, cyt. za: B. Szaynok *Pogrom Żydów w Kielcach*, wstęp K. Kersten, Bellona, Warszawa 1992, s. 33; „Żyd w zielonym kapeluszu [...] dał trzy dni wcześniej [tj. 1 lipca 1946] małemu Błaszczykowi paczkę z poleceniem, aby ją zaniósł do Komitetu [Żydowskiego] za drobną opłatą”, cyt. za: J.T. Gross *Wyjaśniam że krew na moim ubraniu*, „Tygodnik Powszechny” 2006 nr 5.
- ⁴ O piwnicy zob. u B. Szaynok: „Tam, wedle relacji Błaszczyka, Żydzi chłopca schwytali i zamknęli w piwnicy, gdzie już było kilkoro dzieci” (*Pogrom...*). Dr Seweryn Kahane „wyjaśniał [następnie], że w budynku w ogóle nie ma piwnicy” (za: J.T. Gross *Wyjaśniam że krew...*). Motyw dzieci uwięzionych przez Żydów, widzianych przez świadka, pojawił się też we wcześniejszej o rok relacji z zająć w synagodze na Kazimierzu w Krakowie, zob. A. Cichopek *Pogrom Żydów w Krakowie 11 sierpnia 1945*, ŻIH, Warszawa 2000, s. 71-72 i przyp.16, gdzie jest omawiana broszura stowarzyszenia „Wolność i Niezawisłość”, zgodnie z którą lekarka ze specjalnie powołanej komisji sowieckiej widziała w synagodze trupy pomordowanych dzieci.
- ⁵ Starop. „sklep” – „piwnica”; pierwsza polska wzmianka o piwnicy, w której Żydzi coś/kogoś ukrywają, znajduje się w piętnastowiecznym kazaniu Michała z Janowca, zakonnika z klasztoru kanoników regularnych w Trzemesznie, zob. E. Belcarzowa *Głosy polskie w łacińskich kazaniach średniowiecznych*, t. 1, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1981, s. 60. O piwnicy u Hubickiego i zbrodni w Świniarowie pod Łosicami w 1598 (za Skargą): „Ciało zamordowane czas pewny w piwnicy leżało”. W *Acta Sanctorum*, o tej samej zbrodni: „Tymczasem niejaka Anastazja, schizmatyczka, usługująca owym zdziaczalym Żydom za zaciągnięte u nich dług, żywiła chłopca w piwnicy, starając się zyskać jego przychyłność. Miało się tak dziać aż dotąd, gdy nadejdzie czas zabicia go”. U Kolberga – historia o wydarzeniach w Kodniu w roku 1713: „Jeden z Żydów, rzeźnik Szloma isanowicz, zeznał jednak, iż szkolnik Lejba ciało dziecięcia w woru przyniósł do domu Froima, gdzie je złożyli w piwnicy...” (*Dzieła wszystkie*, t. 33: *Chełmskie. Cz. 1*, red. J. Gajek, M. Sobieski, Polskie Towarzystwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław, Kraków-Warszawa 1964, s. 349). W wywiadach sandomierskich z roku 2005 (chodzi o cykl wywiadów, przeprowadzonych przez studentów ISNS UW i innych uczelni pod kierunkiem

szym, europejskim sensie, o owe „krypty podziemne” z dwunastowiecznej hagiografii św. Ryszarda z Paryża. Gdy w roku 1946, zastrzegając, że „kwestia używania przez Żydów krwi nie została decydująco rozwiązana”⁶, kardynał Stefan Wyszyński powołał się na księgi żydowskie zgromadzone przy okazji procesu Menachema Bejlisa⁷, nie był to neutralny odsyłacz do tekstów religijnych judaizmu, lecz sygnał z dyskursu o książkach czarodziejskich, wśród których historycznie najważniejszy był zawsze Talmud, ścigany, piętnowany i palony, jakby był jakąś żywą, wszeteczną istotą⁸. Gdy pod koniec wieku XX ktoś z Jedwabnego opowiadał, że Fruma Dorogoj w krucyfiks kamieniami rzucała⁹, a ktoś inny wspominał depta-

- Prof. Joanny Tokarskiej-Bakir wśród mieszkańców Sandomierza i okolic, stanowiących materiał źródłowy niniejszej książki – dop. red.): „jeszcze ojciec mi opowiadał, że była taka fama niesiona, że to Żydzi łapią dzieci na krew, bo im jest potrzebna, że mordują, że tam gdzieś w podziemiach”.
- ⁶ Z kwerendy Kennetha Stowa wynika, że wydawnictwa katolickie jeszcze z lat sześćdziesiątych XX wieku (amerykańska *New Catholic Encyclopedia* 1967 i podobna encyklopedia włoska) posługiwały się tą formułą.
- ⁷ „Na procesie Bejlisa zebrano dużo dawnych i współczesnych ksiąg żydowskich, lecz kwestia używania przez Żydów krwi nie została decydująco rozwiązana”; cyt. za: M. Borwicz 1944-47, „Puls” (Londyn) 1984-1985 nr 24, s. 63. Zob. też *Antyżydowskie wydarzenia kieleckie 4. lipca 1946. Dokumenty i materiały*, t. 1, red. S. Meducki, Z. Wróbel, Urząd Miasta Kielce, Kieleckie Towarzystwo Naukowe, Kielce 1992, s. 131. O procesie Bejlisa od strony antysemitki: ks. J.B. Pranajtis, *Chrześcijańskie w Talmudzie*, Krzeszowice 2004 [1937], s. 16n. Faktografia procesu z uwzględnieniem krytyki stanowiska Pranajtisa: L. Poliakov *The History of Anti-Semitism*, t. 4: *Suicidal Europe 1870-1933*, przeł. G. Klin, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2003, s. 127-134, tam też bibliografia.
- ⁸ Zob. na przykład H. Graetz *Die Schicksal des Talmud im Verlaufe der Geschichte*, „Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums” 1885 nr 34; J. Cohen *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Cornell University Press, Ithaca and London 1982, s. 60 etc. Na temat żywotności „demonologicznej” Talmudu w Polsce zob. na przykład (źródła antysemitki): *Okazanie kilku błędów z niezrozumienia błuźnierstwa, szaleństwa i niepobożności z Talmudu żydowskiego zebranych [...] wyjęte z wtórych ksiąg biblioteki świętej Syksta Seńskiego*, Kraków 1569, przedruk w: K. Bartoszewicz *Polska literatura antysemitki XV-XVII w.*, Kraków 1914, s. 30-36; współcześnie: ks. J. Kruszyński *Talmud. Co zawiera i czego naucza*, Wydawnictwo Ostoja, Krzeszowice 2005 [1925]; ks. S. Trzeciak *Talmud o gojach a kwestia żydowska w Polsce*, Wydawnictwo Ostoja, Krzeszowice 2004 [1939]; opracowania krytyczne: A. Bikont *My z Jedwabnego*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004, s. 221; A. Friedrich *Jak antysemityzm sprzed stulecia wpływa na współczesne dyskusje w internecie*, „Midrasz” 2004 nr 6, s. 29-30; w badaniach sandomierskich „te talmudy”.
- ⁹ „[Fruma Dorogoj] kamieniem w krzyż rzucała i bluźniła” (A. Bikont *My z Jedwabnego*, s. 109, 147); rzucanie kamieniem w hostię niesioną przez kapłana do chorego w materiałach trzynastowiecznych w M. Rubin *Imagining the Jew. The Late Medieval Eucharistic Discourse*, w: *In and Out of the Ghetto. Jewish-Gentile*

nie krzyża przez Żydów w synagodzie¹⁰, w opowieściach tych rozlegały się odgłosy przeszłości nie tyle przedwojennej, ile tej sprzed lat trzystu, a w pierwszym wypadku i sprzed siedmiuset.

Rozpoznawaniu podobnych figur, „słów niewinnych”¹¹, za pośrednictwem których w polskim dyskursie o Żydach niepostrzeżenie kontynuują się historyczne wątki, ma służyć niniejsza książka. Śledząc antyżydowskie skamieliny zachowane w języku, opieram się na hipotezie Władimira Proppa: badacz uważał, że za pośrednictwem zapisów słownych, które – w przeciwieństwie do dawnych zachowań – przetrwały do naszych czasów, można dotrzeć do leżących u ich podstaw społecznych instytucji i światopoglądów. Danuta Ulicka objaśnia te rachuby następująco:

Zachowania [...], podobnie jak historycznie uformowane instytucje, stanowiące ich źródło i fundament, straciły już aktualność, zaginęły lub uległy znacznej modyfikacji. Przechował je natomiast język, wprawdzie również w zmienionej postaci, takiej jednak, że po odpowiednich zabiegach można dotrzeć do pierwowzoru, w którym kryje się ich początkowe znaczenie i trwały sens – właśnie światopogląd.¹²

Relations in Late Medieval and Early Modern Germany, ed. by R. Po-chia Hsia i H. Lehmann, German Historical Institut–Cambridge University Press, Washington, D.C.–Cambridge, N.Y. 2002; por. rzucanie kamieniem w krucyfiksy u Rudolfa ze Schlettstadt (1303) *Historiae memorabiles. Zur Dominikanerliteratur und Kulturgeschichte des 13. Jahrhunderts*, red. E. Kleinschmidt, Böhlau, Köln–Wien 1974. Na temat rzucania kamieniami w Żydów por. też A. Cała *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Wydawnictwa UW, Warszawa 1992, s. 51 etc.

¹⁰ „Szmul [Wassersztajn] raz zabrał go do bóżnicy, choć koledzy taty mówili, że jak się tam wchodzi, to trzeba najpierw krzyż podeptać” (A. Bikont *Mój z Jedwabnego*, s. 183). Por. przysięga Żydów na odwrócony krzyż, deptany przez Antychrysta na witrażu w kościele Najświętszej Marii Panny we Frankfurcie nad Odrą ok. 1370. O deptaniu krzyża przez Żydów w Kodniu przy okazji procesu o tzw. mord rytualny w roku 1713 por. też O. Kolberg *Dziela...*, t. 33: *Chełmskie*, s. 349. Na temat chrześcijańskich wyobrażeń rytuału konwersji na judaizm, przypominających słowiańskie wierzenia, dotyczące pasowania na ucznia czarownika (deptanie ikony, oddawanie *lesowemu* hostii lub proszku z kości krewnych) zob. L.J. Ivanits *Russian Folk Belief*, M.E. Sharpe, Armonk–New York–London 1992, s. 68, 96 tam bibliografia); J. Trachtenberg *Diabeł i Żydzi. Średniowieczna koncepcja Żyda a współczesny antysemityzm*, przeł. R. Stiller, Uraeus, Gdańsk 1997 (dalej T), s. 107, przyp. 20. Patrz też S. Żuchowski *Ogłosz procesów kryminalnych na Żydach o różne excessy, b.m.w. 1700* (w: *Wypis z Księg Miejskich Kodekskich Prawdy Mądebskiego, Roku teraz idącego Tysiąc sześć set dziewięćdziesiąt osmego, dnia czwartego Lipca*, s. F) z roku 1710 o krzyżu woskowym, zakopanym pod progiem synagogi w Kodniu: „pod cegłą, tam gdzie Rabin stawia”.

¹¹ Por. książka N. Blumentala *Słowa niewinne*, Centralna Żydowska Komisja Historyczna, Warszawa 1946; J. Tokarska-Bakir „Słowa niewinne”. O książce *Nachmana Blumentala*, „Teksty Drugie” 2005 nr 1-2.

¹² D. Ulicka *Wstęp* do: W. Propp *Nie tylko bajka*, wyb. i przekł. D. Ulicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002. Przyjmuję za Maksem Schelerem definicję

Żyd symboliczny i nie

Marie von Ebner Eschenbach pisze, że prawdziwe znaczenie jakiegoś słowa określa sprzeciw, jaki ono wywołuje. W podobny sposób – na podstawie reakcji – można przekonać się dziś w Polsce o prawdziwym znaczeniu słowa „Żyd”. Zaraz, gdy padnie, w oczywisty sposób zmienia rangę każdego aktora dyskursu, księdza, uczonego, polityka, nawet papieża-Polaka¹³. Żydowskie pochodzenie, urojone i nie, stanowi w Polsce przedmiot sensacyjnych plotek, wyznań i donosów. „Żyd” – ów, jak go nazwał Leszek Kołakowski¹⁴, „abstrakcyjny symbol ujemny”, jest stałym elementem wyzisk i określeń pejoratywnych, tradycyjnym kierunkiem przeniesienia agresji¹⁵. Od „Żydów” wyzywają się uczestnicy kolizji w centrum Warszawy. „Ty Żydzie” – mówią do siebie polskie dzieci, chcąc się wzajemnie poniżyć¹⁶.

światopoglądu jako „wszystkiego tego, co w danej grupie uważa się za dane i oczywiste; wszystkie przedmioty i treści sądów, posiadające strukturalną formę «danych», poznawanych bez spełniania jakichś osobnych, spontanicznych aktów; wszystko, co uchodzi w powszechnym odczuciu za coś, co uzasadnienia nie potrzebuje i czego uzasadniać nie sposób” (tegoż *Problems of a Sociology of Knowledge*, ed. and with an introd. by Kenneth W. Stikkers, przeł. M.S. Frings, Routledge & K. Paul, London–Boston 1980, s. 40, przekład za: T. Hołówka *Myślenie potoczne*, przedm. M. Czerwiński, PIW, Warszawa 1986, s. 114; zob. też przekład Z. Zwolińskiego, w: M. Scheler *Problemy socjologii wiedzy*, przekł. i przyp. S. Czerniak i in., wstęp S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1990, s. 86).

¹³ Spekulacje na temat pochodzenia żydowskiego Jana Pawła II, braci Kaczyńskich i innych zob. rozdz. niniejszej książki: *Funkcja „listy Żydów” we współczesnym polskim dyskursie tożsamościowym*. Zob. też P. Smoleński *Posel Mazin walczy o Polskę*, „Gazeta Wyborcza” 2006 nr 7-8; zob. też „lista Żydów” na stronie <http://www.polonica.net> oraz komentarz A. Kusiak–Brownstein i I. Kowalczyk *Peter Fuss i antysemityzm obnażony*, w: http://www.obieg.pl/artmix/artmix14_03.php

¹⁴ L. Kołakowski *Światopogląd i życie codzienne*, PIW, Warszawa 1957, s. 167.

¹⁵ Zob. M. Kula *Uparta sprawa. Żydowska? Polska? Ludzka?*, Universitas, Warszawa 2004, s. 133-134. Wraz z postępującym zeświecczeniem społeczeństwa polskiego, ze świadomości potocznej zanikają skojarzenia z Żydem-bogobójcą, pospolicie odnotowywane jeszcze w *Ludzie polskim* O. Kolberga. Semantyka słowa „Żyd/żyd” przesuwana się współcześnie z obszaru bogobójstwa, zdrady i agresywnych skojarzeń ksenofobicznych (takich jak chociażby u Romana Dmowskiego, zob. szkice z tomu *Przewrót*, Wydawnictwo Nortom, Wrocław 2006 [1933–1938], na przykład rozdział zatytułowany *Żydzi w XX wieku*, s. 135nn) w obszar skojarzeń związanych ze nieadekwatnością, zbędnością i obcością.

¹⁶ Zantowalam na podstawie rozmów z dziećmi w okolicy Nowego Sącza w roku 2005 i 2006. Por. uwaga Girarda a o dzieciach jako wypowiadających bez ogródek „prześladowniczą mitopoetykę społeczeństwa”, R. Girard *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, recherches avec J.-M. Oughourlian et G. Lefort, Bernard Grasset, Paris 1978, s. 171. Zob. też J. Piotrowski *Łyso i straszno*, „Polityka” 2004 nr 24.

„Żyd to ktoś, kto się nie dzieli”¹⁷, wyjaśniają¹⁸. Koleżankę, która nie była u pierwszej komunii, te same dzieci nazywają „Żydówką”¹⁹. „Ale wstyd, idzie Żyd” – wołają w Sandomierzu za kimś, kto naraził się grupie. „Ty stara Żydówko”, „Żydówko śmierdząca” – ubliża się nielubianej sąsiadce²⁰. „Górale, nie głosujcie na Żyda”, namawiają autorzy anonimowej ulotki z okresu wyborów samorządowych 2006²¹. „Do Żyda” oddaje się dziś (rok 2006) w komis auto, które nadaje się „na szmelc”²². W języku niedbałych rzemieślników określenie „malować dla Żyda” oznacza robotę niedbałą²³. Prośba o sprzedanie towaru „na oko” (tzn. bez szczegółowego ważenia) zostaje skomentowana: „mniej więcej – jak Żyd na nartach”²⁴. Potknięcie o wystający kamień w chodniku określa się jako „potknięcie o Żyda [żyda?]”. „Goń Żyda!” – to okrzyk, którym właściciel psa zachęca go do pogoni za kotem²⁵,

- 17 „Ktoś we wsi, mówiąc mi negatywnie o pożyczkach, chyba zbyt sprytnie zaciąganych przez jednego ze znajomych, określił, że on postępował «żydowato». To określenie nie kierowało się przeciw nikomu poza owym znajomym. Miało ono taki charakter, jak powiedzenie o kimś, że «cygani». W roku 2005 na południu Polski zanotował M. Kula”. Dziękuję prof. Marcinowi Kuli za użyczenie mi tej notatki.
- 18 J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki *Słownik języka polskiego*, PIW, Warszawa 1953 [1927], t. Z-Ż, s. 732: „Żydzi, Żydowie, Żydowin, Żydowiec [...] 1. wyznawca Mojżesza, izraelita, starozakonny [...]. 2. człowiek, którego religią pieniądź; szachraj, handlarz, kramarz, tandeciarz, człowiek wyrachowany, lichwiarz, kutwa, skąpiec, chciwiec, zdzierca, wyzyskiwacz”. Jeszcze w roku 2007 pod Wrocławiem odnotowuje się czasownik „żydzić” w znaczeniu „skąpić”.
- 19 Por. K.A. Jeleński *Od endecków do stalinistów*, w: *Wizja Polski na łamach „Kultury” 1947–1976*, t. 2, red. G. Pomian, Towarzystwo Opieki nad Archiwum Instytutu Literackiego w Paryżu–Wydawnictwo UMCS, Warszawa–Lublin, s. 99: „Podczas przerwy [...] siedmioletnie dzieci otaczają ją kołem i przedrzeźniają chóralnie «Hin-da-Ży-dó-wa, Hin-da-Ży-dó-wa»” (cytat z opowieści Antoniego Czałbowskiego).
- 20 B. Aksamit, M. Sandecki *Wojna domowa kandydata PiS*, „Gazeta Wyborcza” 17.10.2006.
- 21 B. Kuraś *Górale, nie głosuj na Żyda*, „Gazeta Wyborcza” 29.11.2006.
- 22 „Po brukowanej ulicy jeździł wóz na obręczach, który ciągnęła sucha chabeta, a Żyd krzyczał: «Szelc, szelc, szelc, kupię, zmienię, kupię»”, cyt. za: M. Kubiszyn *Portret ulic*, z cyklu: *Żydowski Lublin*, „Karta” 2000 nr 31, s. 22 (wypowiedź Bogdana S. Pazura).
- 23 Zanotowane we Wrocławiu w roku 2007, za informację dziękuję prof. Dorocie Wolskiej.
- 24 Zanotowałam na podstawie rozmowy w sklepie warzywnym przy ul. Targowej w Warszawie w roku 2007.
- 25 Obie informacje, zanotowane we Wrocławiu w roku 2007, zawdzięczam prof. Annie Reutt.

„Grać w Żyda” stanowi inną nazwę dla tzw. gry w wisielca²⁶. Kibice łódzkiego Widzewa piętnują wroga drużynę, wpisując w jej nazwę „gwiazdę Dawida” (L✠S)²⁷. „Polonia-Żydy, Polonia-psy” – piszą na murach inni polscy kibice. W latach dwudziestych XX wieku otrzymanie książki Andrzeja Żbikowskiego *Żydzi polscy*²⁸ zastępowało sycylijskie ryby – zwiastowało wyrok za zdradę.

W polskim dyskursie jawnie antysemickim słowo „Żyd” nadal funkcjonuje jako symbol fałszu i perfidii²⁹. O tabu tego słowa można przeczytać u Samuela Baka³⁰, Hanny Krall, wynalazczyni określenia zastępczego: „słowa na Ż”³¹, u Henryka Grynberga, autora obserwacji, iż kulturalni Polacy wciąż ściszą głos przy jego wymawianiu, albo u Michała Głowińskiego:

- 26 J/w; „pewna zabawa dziecięca”, którą jako dziesiąte znaczenia słowa „Żyd” odnotowuje przywoływany *Słownik języka polskiego* na s. 732; może stanowi to refleks wieszania Judasza, obrzędu praktykowanego w południowo-wschodniej Polsce; być może o tym mówi Zagłoba do Bohuna: „Cóż wisielcze, coż kukło żydowska?” (H. Sienkiewicz *Ogniem i mieczem*, t. 2, PIW, Warszawa 1964, s. 64). Wśród innych historycznych znaczeń słowa „żyd”, do odnotowanego przez Karłowicza znaczenia „kleks” dochodzi współcześnie określenie zepsutego odbicia w tenisie stołowym: piłeczka dotyka siatki, co powoduje zmianę kierunku lotu – rzecz określa się mianem „puścić żyda” (informację zawdzięczam Jakubowi Marii Puzynie).
- 27 „Więzew”, napis na wieżdzie do tunelu Trasy WZ od strony Śródmieścia w Warszawie, widoczny na początku października 2006.
- 28 A. Żbikowski *Żydzi*, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 2000.
- 29 Stefan Kossobudzki, „członek SN i NSZ”, publikuje w Internecie: „Bo dla nas hańba jest i wstyd, / by nami rządził fałszywy Żyd”, w tekście mowa też o „sklepach mośkowych” (cyt. za: J. Jedlicki *Chcę zapalić dusze*, „Tygodnik Powszechny” 18.06.2006). Na temat tego ostatniego przymiotnika w odniesieniu do Żydów, zob. B. Blumenkranz *Perfidia. Archivus latinitatis mediaevi*, „Bulletin du Cange” 1952 nr 22, s. 157–170. Współcześnie o perfidii żydowskiej zob. w wywiadach sandomierskich, na przykład: „Tak że tu teraz, no na pewno pani wie o tym i słyszy, że Żydzi ciągle mają pretensje do Polaków, że Polacy się źle z nimi obchodzili, że ich często wydawali Niemcom i tak dalej. To jest perfidia. To jest straszna perfidia”.
- 30 „Byliśmy Żydami, a ponieważ słowo Żyd było w moim języku słowem brzydkim i nauczono mnie nie używać go, najlepsze, co mogłem zrobić, to uznać się za wyznawcę «wiary możeszowej» i w ten sposób się przedstawiać” (S. Bak *Słowami malowane. Wspomnienie Wilna*, przeł. P. Szubert, Pogranicze, Sejny 2006, s. 319).
- 31 Tabuizacja imion, ludowy nakaz peryfraz, zob. O. Kolberg *Dzieła wszystkie*, t. 21: *Radomskie. Cz. 1*, red. J. Gajek, M. Sobieski, Wrocław–Kraków–Warszawa 1964, s. 168: „nie wymieniano też wyrazu «wilk», a choć o nim mówiono, zastępował go wyraz «zwierz»”. Podobnie postępowano z imieniem diabła (W.I. Dał wymieniania ponad 40 eufemizmów, za pomocą których określa się nieczystą siłę, za: L.J. Ivanits *Russian Folk Belief*, s. 39), ale też zająca (B. Gustawicz *Podania i przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinach przyrody*, cz. 1, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1881 t. 5, s. 180), czy chorób (O. Kolberg *Dzieła...*, t. 42: *Mazowsze. Cz. 7*, red. M. Tarko, Wrocław–Kraków–Warszawa 1970, s. 324).

Słowo Żyd stało się słowem tabu. Gdy ktoś chciał powiedzieć o kimś, że jest Żydem, używał słów zastępczych – „wiadomego pochodzenia”, „no, wiecie, kto to...” [...] W przeciętnej świadomości, zwłaszcza ludzi młodych, którzy nie mieli okazji zetknąć się z Żydami, utarło się przeświadczenie, że bycie Żydem jest faktem wstydlivym. „Jest Żydem, ale wcale się tego nie wstydzi” – przeczytałem kiedyś w jednym z artykułów w „Ruchu Muzycznym”...³²

„Jakie to dziwne słowo, Żyd – pisze Tadeusz Konwicki w powieści *Bohiń* – przed wymówieniem tego słowa jest zawsze jakaś krótka chwila lęku”³³.

Odwrotną stroną zakazu bywa nakaz, dlatego też unikaniu słowa „Żyd” w określonych kontekstach polskiego życia odpowiada nakaz wzmiankowania go w innych, co jednych zadowala, innym znów wadzi³⁴. Jednocześnie figurki czy obrazki Żyda w podartej koszuli stanowią talizman³⁵, przynoszący powodzenie w interesach, dostępny w sklepach z pamiątkami i kwaciarniach w obrębie centralnej Polski.

Ten dziwny antysemityzm bez Żydów³⁶ można by nazwać ekspletywnym lub rytualnym, jak rytualne są przekleństwa, których Polacy używają w charakterze przerywników. Jednak „rytualny” nie znaczy tu „powierzchnowy”, a tylko

³² *Polskie gadanie. Z Michałem Głowińskim rozmawia Teresa Torńska*, „Duży Format”, dodatek do „Gazety Wyborczej” 23.05.2005. Na temat artykułu w „Ruchu Muzycznym” zob. też M. Głowiński *Marcowe gadanie. Komentarze do słów 1966–1971*, PoMost, Warszawa 1991, s. 15.

³³ T. Konwicki *Bohiń*, Czytelnik, Warszawa 1987, s. 154.

³⁴ Zob. Kula *Uparta sprawa...*, s. 5 oraz I. Grudzińska-Gross *Podejrzane pochodzenia jako kategoria kultury polskiej*, w: *Inny, inna, inne. O inności w kulturze*, red. M. Janion, C. Snochowska-Gonzalez, K. Szczuka, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2004, s. 98-109. Por. w tym kontekście wypowiedź wiceprezesa Polskiego Radia, Jerzego Targalskiego, na temat pochodzenia twórcy języka esperanto, Ludwika Zamenhofa: „Jeśli Polska ma nadawać audycje po esperancu, bo jest dumna z Zamenhofa, to Izrael też powinien nadawać po esperancu” (A. Kublik *Zamenhof do Izraela*, „Gazeta Wyborcza” 15.12.2006).

³⁵ M.C. Steinlauf *Pamięć nieprzyswojona. Polska pamięć Zagłady*, przeł. A. Tomaszewska, Cyklady, Warszawa 2001, ilustracja po s. 80, podpisana: „Chłopom takie figurki kojarzyły się ze szczęściem i pomyślnością”.

³⁶ Na długo przed polskim, antysemityzm bez Żydów wynaleziono w Anglii (zob. G.I. Langmuir *Toward a Definition of Antisemitism*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1996, s. 45), Francji i Niemczech. Zob. na przykład u J. Delumeau *Strach w kulturze Zachodu*, przeł. A. Szymanowski, PIW, Warszawa 1986, s. 263-4 o jego wersji angielskiej (na przykład u Chaucera, wiek XIV) i niemieckiej (wiek XV), także o antyżydowskich misteriach pasywnych grywanych we Francji (XV wiek) przed publicznością, która Żydów nigdy nie widziała. Por. na przykład o sprawie księdza Langlois w roku 1493: „nie mogąc skazać Żyda prawdziwego (od stu lat nie ma ich w Paryżu), Kościół tworzy sobie neo-Żyda, nad którym odnosi zwycięstwo” (tamże s. 272).

„nie wymagający świadomej wiary, nie poddawany weryfikacji”³⁷. Nie jest powierzchowne coś, co mimo pozorów bezużyteczności nie obumiera, co odtwarza się według wzoru, znajdującego się poza świadomą pamięcią i wolą. Choć treści antysemickie są niedorzeczne, ich trwałości nie można wyjaśnić w kategoriach obskurantyzmu, niewystarczającej wiedzy. To problem podobny do tego, dlaczego ludzie śnią: niedorzeczności snów nie zwalczy się perswazją i publicznym oświeceniem.

Czy Polacy naprawdę wierzą w swoje mity? – można zapytać za Paulem Veyne³⁸. Czy to możliwe, by dorośli ludzie wciąż wierzyli, że zli Żydzi naprawdę porwali dzieci „na macę”? Z materiałów z okolic Sandomierza wynika, że w Polsce roku 2005 nie tylko można w podobne rzeczy wierzyć, ale można być nawet przekonany, że o mały włos samemu padłoby się ofiarą podobnego zamachu. Zatem problem postawiony przez Veyne’a musi zostać przeformułowany. Chodzi o to, dlaczego Polacy wierzą w swoje mity, to znaczy czym byłby polski katolicyzm i polska tożsamość bez Żydów?

Praca nad antysemityzmem pod wieloma względami przypomina psychoanalizę. Jak w dawnych studiach nad histerią: kiedy zaczynamy wątpić, czy pewne zjawiska można wyodrębnić i grupować tak, by stały się wskaźnikami diagnostycznymi, symptomy nagle znikają lub stają się odporne wobec skalających je interpretacji³⁹. Wgląd w pewnym momencie uzyskany odrzuca się podczas następnych sesji⁴⁰. Antysemickie skamieliny są jak przyniesione przez pacjenta „fragmenty jakiejś przerwanej historii, której on nie toleruje, której perypetii nie rozumie. W pewien sposób zadaniem psychoanalizy jest sprostowanie, zracjonalizowanie tej historii, uczynienie z niej czegoś do zaakceptowania”⁴¹. Tak Paul Ricoeur mówił o sensie pracy historyka, i tak też ja pojmuję sens tej książki.

Zarysowany w niej problem jest problemem w piątym rzędzie polskim, i ta identyfikacja umacnia się tym bardziej, im większy opór w Polsce wywołuje. Wielu dziś jednak woli nie pamiętać, że stanowi on także problem kultury europejskiej, która napływała do leżącej na uboczu Polski wraz z konstytuującym ją antysemity-

³⁷ O przewadze ideologii nad empirią, tj. o przekonaniu, że w przypadku skłócenia zasad z faktami prawdziwsze są zasady i o znaczeniu tegoż w kształtowaniu tzw. izolacji świadomościowej pisał Ludwik Stomma w swojej *Antropologii kultury wsi polskiej XIX wieku*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986, s. 143.

³⁸ P. Veyne *Did the Greeks Believe in their Myths. An Essay on the Constitutive Imagination*, przeł. P. Wissing, University of Chicago Press, Chicago and London 1988.

³⁹ C. Lévi-Strauss *Totemizm dzisiaj*, przeł. A. Steinsbergowa, KR, Warszawa 1989, s. 1.

⁴⁰ M. Klein, za: J. Laplanche, J.-B. Pontalis *Słownik psychoanalizy*, pod kier. D. Lagache’a, przeł. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, WSiP, Warszawa 1996, s. 265.

⁴¹ P. Ricoeur *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azoum i Markiem de Launay*, przeł. M. Drwięga, KR, Warszawa 2003, s. 106.

zmem. Napływała wraz z procesjami biczowników⁴² i malarstwem pasyjnym, w obrębie którego Żydzi byli *dramatis personae sensu stricto*, z lalkami jasełkowymi, wśród których nie mogło zabraknąć Żyda⁴³, studentami⁴⁴ (i profesorami?) z krajów niemieckojęzycznych i kaznodziejami, przynoszącymi z Zachodu zrytualizowane formy dyskursu antyżydowskiego⁴⁵. Od wieku XIII do XVIII ziemie nad Wisłą były dla Żydów przeganianych z Francji, Niderlandów, Hiszpanii i Anglii „krajem odpocznienia”, stosunkowo bezpieczną przystanią. W Lublinie znaleźli schronienie zbiegowie z Trydentu po procesie roku 1475 (według relacji Jana Długosza)⁴⁶, a w Krakowie z Tyrnawy w roku 1494, wcześniej uciekinierzy z Pragi (Lipman z Mühlhausen po pogromie w 1389)⁴⁷, uchodźcy z Hiszpanii, Kalahorowie⁴⁸, a także

42 Pierwsze misteria, mające postać śpiewanych laudów, wprowadza ruch biczowników w roku 1258 (za: *Staropolskie pastoralki dramatyczne*, red. J. Okoń, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1984, s. IX). Polska wzmianka o ruchu biczowników w kontekście zabicia Żydów, oskarżonych o zatrucie studzien i źródeł, w: *Kronika oliwska* Stanisława, opata oliwskiego, rok 1349: „...et propter hoc omnes Iudei in tota Germania et fere in tota Polonia sunt deleti, alii gladiis occisi, alii in igne cremati et alii in aquis suffocati” [...i dlatego zgładzono wszystkich Żydów w całej Germanii i Alemanii i w prawie całej Polsce, jednych zabito mieczem, drugich w ogniu, a innych utopiono w wodzie], cyt. za: *Monumenta Poloniae Historica*, ed. A. Bielowski, t. 6, PWN, Warszawa 1961, s. 347. Por. także *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches. Im Auftrage der historischen Commissionen für Geschichte der Juden in Deutschland*, hrsg. von Dr. Siegmund Salfeld, Berlin 1898, s. 249, 282.

43 Już w latach 1370-1380 w klauzurowym klasztorze klarysek w Krakowie znalazły się figury jasełkowe, importowane z warsztatów w Nadrenii, w której na przełomie wieku XIII i XIV rozegrały się pogromy, opisane w *Historiach godnych pamięci* Schlettstadta (za: *Staropolskie pastoralki dramatyczne*, s. XII).

44 J. Ptaśnik *Życie żaków krakowskich*, (Biblioteka Filomaty II), Lwów bd., s. 120: „Od r. 1466 do 1537 zaledwie kilka razy spotykamy się w Aktach rektorskich z Czechami, podczas gdy nazwisk niemieckich spotykamy kilka razy więcej”; s. 122: „Obok [...] Niemców, Czechów i Węgrów, spotykamy na nim [tj. na uniwersytecie krakowskim] także przybyszów z południowego zachodu, z odległych Włoch, Szwajcarii i Alzacji”; na s. 158 autor przytacza też długą listę studentów polskich na obcych uniwersytetach.

45 Pismo o tym Mejer Bałaban, powołując się na studia z dziejów Uniwersytetu Jagiellońskiego, w: tegoż, *Historia Żydów w Krakowie i na Kazimierzu 1304–1868*, t. 1, „Nadzieja” Towarzystwo ku Wspieraniu Chorej Młodzieży Żydowskiej Szkół Średnich i Wyższych w Krakowie, Kraków 1931, s. 41-43.

46 Zob. też: tamże, s. 67.

47 Tamże; zob. też o emigracji *Judaei Bohemi* do Polski: J. Ptaśnik *Obrazki z przeszłości Krakowa (Serya druga)*, nakł. Tow. Miłośników Historji i Zabytków Krakowa, Kraków 1903, s. 38-48.

48 Bałaban *Historia Żydów...*, t. 1, s. 151; tegoż *Kalahorowie*, w: tegoż *Studia historyczne*, skł. gł. Księgarnia M.J. Freid, Warszawa 1927, s. 90-103.

zbiegowie po procesie w Knoblauch/Spandau z roku 1510 (Łazarz z Brandenburgii)⁴⁹. Tenże Kraków, za sprawą króla Kazimierza Jagiellończyka, przynajmniej częściowo oparł się Janowi Kapistranowi⁵⁰, który wspierany przez kardynała Oleśnickiego chciał przeszczepić na grunt polski „obwinienie o krew”⁵¹, za jego sprawą przelaną we Wrocławiu w roku 1453. Jeszcze z roku 1556 pochodzi świadectwo innego wysłannika papieskiego, A. Lippomana, oburzonego zakresem żydowskiej autonomii w Polsce⁵². Później jednak, szczególnie po epoce powstań kozackich, sprawy polsko-żydowskie przybierają zły obrót⁵³. Od wieku XVII umacnia się i bierze górę frakcja duchownych i świeckich antysemitów. Za sprawą pism księdza Szymona Aleksandra Hubickiego, księdza Bazylego Wąglickiego, Sebastianów: Miczyńskiego, Śleszkowskiego i Petrycego, Szymona Sereńskiego (Syreniusza), księdza Stefana Żuchowskiego i biskupa Jana Andrzeja Załuskiego⁵⁴ kraj włącza się w sztafety

49 M. Bałaban *Historja Żydów...*, t. 1, s. 140.

50 Polskie ustawy chroniące Żydów przed oskarżeniami o krew od czasu *Privilegium libertatis* Bolesława Pobożnego (1234; A.S. Cygielman datuje przywilej kaliski na rok 1264) omawia M. Gumpłowicz *Prawodawstwo polskie względem Żydów*, nakładem księgarni J.M. Himmelblaua, Kraków 1867.

51 Zob. tekst *O ciele Chrystusa*, Wrocław 1453, z rękopisu BN III 3021, k. 223 v i 224r. przeł. M. Szymański: „z tych hostii posłali przez jakiegoś Żyda do Krakowa. Krakowscy Żydzi podobnie postąpili z nią w swojej synagodze, jak ci pierwsi. Śledztwem w tej sprawie zajmował się Jan Kapistran. Odkrywszy prawdę, kazał spalić wielu Żydów we Wrocławiu, poddawszy ich przedtem rozmaitym mękom. To samo chciał zrobić w Krakowie, ale nie otrzymał tam pomocy ze strony władzy świeckiej. O wypadkach tych często wspominał w kazaniach”. Podkr. moje – J.T.-B.

52 Cyt. za: J. Delumeau *Strach...*, s. 260-261. Na rzecz dobrego klimatu, w wieku XVIII ciągle widać gdzieś w Polsce istniejącego, świadczy opinia S. Żuchowskiego (*Process*, par. XIII, s. 120-121): „śiła w Polsce widziemy takich, którym do obyczajów y spółku żydowskiego samey tylko obrzeski nie dostawa, które ieśli przekłete łakomstwo, czyli iakie gusła, czy to społem oboie, żydom tak przychylnymi czyni”.

53 Istotnym wyjątkiem od tej zasady była m.in. samorządność żydowska, wyrażająca się poprzez sejmy (*waady*), która osiąga swój największy rozkwit w Polsce dopiero w wieku XVII, zob. A. Leszczyński *Sejm Żydów Korony 1623-1764*, ŻIH, Warszawa 1994.

54 Józef Andrzej Załuski (1701 lub 1702-1774), referendarz koronny, asystent tronu papieskiego, jałmużnik króla S. Leszczyńskiego, biskup kijowski i czernihowski, twórca biblioteki, zob. K. Estreicher *Załuscy. Bibliografia odnosząca się do Załuskich z wieku XVII i XVIII*, PAU, Kraków 1952, s. 110-275, autor m.in. *Polska w obszernych wiadomościach swoich skrócona...* (1768). Część III dzieła, *Historia polska duchowna* w obrębie „regestru świętych, błogosławionych, wielbnych i pobożnych Polaków” zawiera m.in. rozdział *Dzieci niewinne w Polsce dla Ewangelii od żydów zamęczone*, będący spisem pomówień o tzw. mordy rytualne. Informacje biograficzne o pozostałych podaje K. Bartoszewicz *Polska literatura antysemita...*

kulturową legend o krwi, które przekaże na wschód, do Rosji (W.I. Dal w przypisywanej mu *Notatce* raz po raz się na nie powołuje). Za sprawą carskiej Ochrazy w drugiej połowie XIX wieku z powrotem napłynęły one do Polski i przez lokalnych antysemitów po raz kolejny zostaną rozpoznane jako treści czysto patriotyczne⁵⁵. W tym kształcie przetrwają do drugiej wojny światowej, kiedy posłużą jako usprawiedliwienie Zagłady. Z najnowszych badań polskiej prowincji wynika, że przetrwają znacznie dłużej.

W nazwiska polskie nigdy nie wpisywano sobie, jak i w herb, zabijania Żydów⁵⁶, jak czynili to na przykład Niemcy w XIII wieku. Jednak jeśli jakaś ciągłość jest w Polsce niewątpliwa, jest to ciągłość form antysemitów. W najnowszym polskim dyskursie publicznym raz po raz odsłaniają się tradycyjne antyżydowskie skamieliny. Tłum, który nie chce przyjąć do wiadomości odwołania ingresu biskupa Stanisława Wielgusa i jego rezygnacji, wykrzykuje:

Faryzeusze, idźcie stąd, dajcie się nam pomodlić!

To wszystko przez media, tych masonskich faryzeuszy. Oni sprzedali naszego biskupa za srebrniki.

No i załatwiła nas ta żydokomuna [...]. Usunęli go, bo nie chcieli biskupa Polaka. Nie mogli znieść, że Kościołem będzie rządził Polak. Już szykują Żyda.

Sytuację polskiego katolicyzmu ludowego, zafiksowaną na kalwaryjskich realiach pasyjnych, odsłania napis na transparencie: „Jeżeli mnie prześladowali, to i was będą prześladować, aż się wreszcie nawróci ten dzisiejszy Sanhedryn!”⁵⁷.

Po to, by wypowiedzieć nienawiść, polski katolicyzm popularny ucieka się do języka szyfru, do komiksowego uproszczenia. „Sanhedryn” to ów pojemny „Żyd symboliczny”, którego następnego dnia po odwołanym ingresie wicepremier Roman Giertych utożsamia z KOR-em⁵⁸. W dyskursie warszawskiej ulicy „Sanhedryn”

⁵⁵ *Pogroms. Anti-Jewish Violence in Modern Russian History*, ed. by J.D. Klier, S. Lambroza, Cambridge University Press, Cambridge–New York–Sydney 1992.

⁵⁶ O nazwiskach takich, jak Judenbrater, Judenbrenner, Judentödter, powstałych w Niemczech XIII wieku, pisze M. Bałaban w: *Historia i literatura żydowska ze szczególnym uwzględnieniem Żydów w Polsce* (wyd. II), t. 2, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Lwów–Warszawa–Kraków bdw, s. 171.

⁵⁷ K. Kowalska *Przed katedrą i domem biskupów*, „Gazeta Wyborcza” 08.01.2007.

⁵⁸ [notka sygnowana „es”] *To KOR wywołał aferę biskupa Wielgusa*, „Gazeta Wyborcza” 11.01.2007:

„Ojciec Święty podjął decyzję pod wpływem tych ataków – mówił Giertych. – Wedle tych, którzy dzisiaj zaatakowali biskupa Wielgusa, wyrwał nas z komunizmu nie Kościół katolicki, tylko KOR założony przez pana Macierewicza, Michnika, Kuronia i innych. Do tego trzeba Kościół zbrukać, powiedzieć, że tam jest źródło agentów SB! Sprawa abp. Wielgusa to próba zawłaszczenia przez środowisko KOR walki z komunizmem!”.

i „Arcykapłan”⁵⁹ odgrywają rolę czarnych charakterów. Bez odniesienia do owego wroga polskie społeczeństwo nacjonal katolickie albo by się rozpadło⁶⁰, albo zostałoby zmarginalizowane. To antysemityzm podtrzymuje iluzję jego istnienia, jedności i mocy.

Antysemityzm jest w Polsce tematem starym i „zimnym”, co znaczy głęboko zakorzenionym i coraz mniej dostępnym bezpośrednio. Współczesny język polski od ponad półwiecza coraz rzadziej wyraża treści antyżydowskie wprost⁶¹. W Polsce nieporównanie rzadziej niż na przykład we Francji profanowane są żydowskie cmentarze, nieporównywalna jest też skala rasistowskiej przemocy⁶². W kraju mamy dziś raczej do czynienia z „antysemityzmem strukturalnym”, działającym poprzez aluzje i dwuznaczne sygnały, słowa i czyny „skażone”, które – jak te z transparentów komentujących niedoszły ingres biskupa Wielgusa – korzystają z nadwyżek symbolicznych ukrytych w języku⁶³. Przykładem podwójnych komunika-

⁵⁹ M. Rybiński o Adamie Michniku w tekście *Koniec Polski i Kiszczaka i Michnika*, „Dziennik” 10.01.2007.

⁶⁰ „...bez odniesienia do Żydów, którzy zagrażają społeczeństwu, owo społeczeństwo by się rozpadło” (S. Żiżek *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator i P. Dybel, Wydawnictwo UWr, Wrocław 2001, s. 209).

⁶¹ Po marcu 1968 pisał o nim M. Głowiński: „By wyrazić swe antysemityczne przekonania, nie trzeba już o tym mówić *expressis verbis*, wystarczy posługiwać się ukształtowanym stylem, będącym dziełem wschodniosłowiańsko-komunistycznym” (*Marcowe...*, s. 51).

⁶² Zob. A. Finkelkraut, cyt. za: „Forum” 14.03–20.03.2005, s. 23; zob. także: R. Sołtyk *Skończenie z antysemityzmem*, „Gazeta Wyborcza” 20.02.2004. Po dewastacji pomnika rodziców Adama Michnika pod koniec października roku 2006 tezę tę trzeba znacznie osłabić, zob. T. Urzykowski *Wandale na grobie rodziców Michnika*, „Gazeta Wyborcza” 28-29.10.2006.

⁶³ Por. wypowiedź S. Michalkiewicza w „Radiu Maryja” z roku 2006, w której przywołał określenie „Judejczykowie”, znane z literatury antysemitycznej (zob. na przykład M. Złotonosow *Mistrz i Małgorzata jako przewodnik po subkulturze rosyjskiego antysemityzmu*, przeł. B. Szwarcman-Czarnota, „Midrasz” 2005 nr 5, s. 21) i tekstów antyjudajskich. Określenie spotyka się w literaturze od czasów *Listu do Rzymian* 3,8 („Czyńmy [Judejczyki] złe, aby przyszło dobre. Potępienie takich jest sprawiedliwe”; nawiązaniem do tego tekstu jest fragment *Protokołów mędrców Syjonu*, wykład XXII, §2; u J. Tazbir *Protokoły mędrców Syjonu*, Interlibro, Warszawa 1992, s. 256, za: M. Złotonosow *Mistrz...*), Cezarego z Heisterbachu (*Dialogus Miraculorum* XI, 44, cyt. za: A. Guriewicz *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku*, przeł. Z. Dobrzyński, Volumen–Bellona, Warszawa 1997, s. 240) aż po czasy najnowsze, na przykład w wywiadach sandomierskich o „stronie judajskiej [w kontekście sporu o obrazy]”; zob. też w prawosławiu czytanie mszalne na temat Gabriela Zabłudowskiego: „krew twą pomaluj przelewając, ledwie żywego cię zostawili judejczyki i mnogim węłom poddają twoje czyste ciało” (O. Platonow *Encyklopedyczny słownik rosyjskiej cywilizacji*, <http://www.rus-sky.com/rc>, hasło „ritualnyje ubijstwa”).

tów są hasła, pod jakimi występuje reaktywowana przez Romana Giertycha Młodzież Wszechpolska⁶⁴, ponieważ w całości będąca takim podwójnym komunikatem. Podobną strategią posługuje się też kierowana przez Giertycha Liga Polskich Rodzin⁶⁵. Transparent, niesiony podczas jej demonstracji w Warszawie w październiku roku 2006 „Korniki w tropiki” to czytelna aluzja do przedwojennego endeckiego hasła „Żydzi na Madagaskar”⁶⁶ lub marcowego „Syjoniści do Syjamu”. O Żydów, którzy nie przeprosili za Jedwabne chodzi też zapewne autorom transparentu „Eskimosi, kiedy nas przeprosicie?”⁶⁷. Niezagrożona infamią, czytelna dla wszystkich dwuznaczność szaleje dziś w Warszawie⁶⁸.

⁶⁴ Zob. wypowiedzi członków MW w badaniach sandomierskich, rozdz. 6.2. Organizacji tej był poświęcony monograficzny numer „Midrasza” (2006 nr 6); przykłady „powtórzeń” ideologicznych analizuje tam m.in. M. Kornak (*Młodzież wszechpolska u władzy*) i D. Jarosz (*Oblicze ideowo-programowe młodzieży wszechpolskiej*). Podwójnym komunikatem, informującym wszakże o prawdziwym charakterze ideologii ruchu, jest też wznawianie w ramach „Biblioteki Wszechpolaka” Wydawnictwa Ostoja klasycznej literatury antysemitycznej, w tym autorów takich jak ks. S. Trzeciak (*Talmud o gojach a kwestia żydowska w Polsce*, Krzeszowice 2004 [1939]), ks. J. Kruszyński (*Talmud, co zawiera i czego naucza*, Krzeszowice 2005 [1925]); oraz *Antysemityzm, antyjudazm, antygoizm*, Krzeszowice 2006 [1924], ks. J.B. Pranajtisa (*Chrześcijanin w Talmudzie*, Krzeszowice 2004 [1937]).

⁶⁵ Piosenki śpiewane na obozach LPR: (na melodię „To były piękne dni”) „To były piękne dni, Żydzi do gazu szli”; (na melodię „Jak dobrze nam zdobywać góry”) „Jak dobrze jest zimową porą w przereblu moczyć Żyda ryj, wycierać buty jego brodą i głośno śpiewać LPR”; za: *Młodzież Wszechpolska – wybrane fakty z ostatnich dwóch lat*, „Gazeta Wyborcza” 01.12.2006.

⁶⁶ *Żydzi na Madagaskar* – felieton o hasle z manifestacji LPR, „Gazeta Wyborcza” 08.10.2006

⁶⁷ Konkurencyjna interpretacja (zawdzięczam ją Tomaszowi Płóciennikowi): jeśli Polacy mają przeproszać Żydów, to Polaków powinni Eskimosi; jak wiadomo, ani w jednym, ani w drugim przypadku nie ma za co. Po marcu 1968 tego rodzaju chwyt w warszawskim slangu określało się „formułą: „co ty wiesz, a ja rozumiem”, która pada wtedy, gdy nie chce się rzeczy nazwać po imieniu”, cyt. za: Głowiński *Marcowe...*, s. 256.

⁶⁸ Zamaskowaną formą jest „antysemityzm poprawiony”, odżegnujący się od rasizmu, przedstawiający się jako „obrona polskości”, nawiązujący do klasycznej argumentacji endeckiej (zob. wypowiedź I. Schwarzbarta na posiedzeniu emigracyjnej Rady Narodowej 15/5/1944: „Dmowski, Dudziński mieli terminologię mądrzejszą – nie było antysemityzmu – była «obrona polskości»”; cyt. za: M. Kula *Uparta sprawa...*, s. 54, także 133); zob. dyskusja historyka IPN, dr Macieja Korkucia, z redaktorami „Tygodnika Powszechnego” (*Partyzant nie nadstawia policzka*, „Tygodnik Powszechny” 2006 nr 36). Wcześniej ten sam język i tryb argumentacji zob. m.in. u Piotra Gontarczyka, też historyka IPN, na przykład interpretacja pogromu w Przytyku, w: P. Gontarczyk *Pogrom? Zajścia polsko-żydowskie w Przytyku 9 marca 1936 r. Mity, fakty, dokumenty*, Rekonkwista–Rachocki

Legendy o krwi

Niniejsza książka ma za przedmiot narracje, które w terminologii naukowej określa się angielskim terminem *blood libels myths*, niemieckim *Blutbeschuldigungsgeschichte*, hebrajskim *‘alilat dam*⁶⁹, a które ja określam mianem legend o krwi. Jej celem jest takie ich uporządkowanie, by przemoc, o której się w nich mówi, przestała być bezsensowna i irracjonalna. Bo, jak pisze Alexander Blok: „ktoś, kto określa przemoc jako bezsensowną lub irracjonalną decyduje się zatrzymać dociekanie w miejscu, w którym powinno się ono rozpoczynać”⁷⁰.

Podstawową zasadą krytycznego badania historii jest rozróżnianie. Także i badanie przemocy wobec Żydów powinno mu się podporządkować. Prześladowania nie stanowią zjawiska jednolitego, niezmiennego⁷¹, quasi-naturalnego, ale „historycznie wytworzoną kategorię kulturową, którą należy pojmować jako aktywność w pierwszym rzędzie symboliczną, jako działanie wyposażone w określony sens”⁷².

Niemniej jednak – tu etnografowi trudno zgodzić się z historykiem – nie można nie dostrzegać powtórzeń. Niechęć do ich rozważania⁷³ z pewnością przeciw-

i S-ka, Biała Podlaska–Pruszków 2000; także M. Bechta *Narodowo-Radykalni. Obrona tradycji i ofensywa narodowa na Podlasiu w latach 1918–1939*, Rekonkwista, Biała Podlaska 2004, na przykład s. 193: „antysemityzm narodowców [...] nie wynikał z rasistowskich przesłanek. Stały za nim wyłącznie względy ekonomiczne, społeczne oraz polityczne”; por. ks. J. Kruszyński w roku 1924: „Przeciwydzowski ruch nie wynika pobudek rasowych” (tegoż *Antysemityzm, antyjudazm...*, s. 13) itd.

⁶⁹ Hebr., wg definicji Abrahama G. Dunkera: „fałszywe oskarżenie, iż krew chrześcijan lub muzułmanów (zależnie od otoczenia) konieczna jest do wypieku macy paschalnej” (A.G. Dunker *Twentieth-Century Blood Libels in the United States*, w: *The Blood Libel Legend. A Casebook in Anti-Semitic Folklore*, ed. by A. Dundes, University of Wisconsin Press, London 1991, s. 233).

⁷⁰ A. Blok *Honour and Violence*, Polity, Cambridge–Malden M.A. 2001, s. 113; podobne założenie występuje u D. Nirenberg *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton 1996, s. 15-17.

⁷¹ Por. M. Rubin *The Gentile Tales. The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, Yale University Press, New Haven and London 1999, s. 199, przyp. 2) na temat uogólnień G.I. Langmuira (tegoż *History, Religion and Antisemitism*, University of California Press, Berkeley–London 1990. Z drugiej strony: „Spojrzenie przez pryzmat Holokaustu nakazuje przemyśleć kwestię stałości (zmienności) natury człowieka w dziejach. Niby wszystko się zmienia, a stereotypy i nienawiści etniczne, nieraz dotyczące tych samych grup, trwają przez wieki” (M. Kula *Uparta sprawa...*, s. 99). Zob. też M. Kula *Przemoc: zmienne zjawisko długiego trwania*, w: *Dramat przemocy w historycznej perspektywie*, red. J. Chrobaczyński, W. Wrzesiński, Wydawnictwo WAM–Polskie Towarzystwo Historyczne, Kraków 2004, s. 39–57.

⁷² A. Blok *Honour and Violence...*, s. 113.

⁷³ Zob. na przykład S. Lipton *Images of Intolerance. The Representation of Jews and Judaism in the „Bible moralisée*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–

działa porównaniom bezzasadnym. Czasem jednak przekształca się w dogmatyczny opór, nakazujący zaniechanie tam, gdzie potrzebna jest problematyzacja.

W monografii o kształtowaniu się ideologii antyżydowskiej w czasach *Bible moralisée* (XIII wiek), nie chcąc przychylić się do żadnej z stron kontrowersji dotyczącej przyczyn trwałości propagandy antyżydowskiej, Sara Lipton stwierdziła, że nie wynikała ona jednoznacznie ani z antysemickości elit oddziałujących na lud, ani z wpływu ludowych antyżydowskich wyobrażeń na elity. Tym, co w przekonaniu Lipton czyni niektóre motywy nieśmiertelnymi, jest ich retoryczna podstawa. Metafora, którą można manipulować, unieśmiertelnia się⁷⁴, podobnie jak dobrze opowiedziana fabuła.

Wniosek Lipton jest słuszny, ale połowiczny. Skonfrontowana z odradzającą się średniowieczną metaforą antysemicką, badaczka poprzestaje na stwierdzeniu: „podobieństwo formy żadną miarą nie oznacza identyczności znaczenia”⁷⁵. Rzecz w tym, że uporczywy powrót metafor rzadko konfrontuje nas z identycznością znaczenia; częściej z pytaniem, co w sytuacji zmieniających się znaczeń oznacza powracająca uparcie forma. Uparte ignorowanie tego pytania przez historyków Georges Dumézil przypisywał błędnemu zrozumieniu drugiej zasady Kartezjusza⁷⁶. Prawidło: „każde z badanych zagadnień dzieli na tyle części, na ile byłoby potrzeba dla najlepszego ich zrozumienia”, zastępuje się postulatami: „dzieli je na tyle części, na ile potrzeba, by go już nie widzieć”⁷⁷. Dumézil powtarzał: „zle zastosowana druga reguła Kartezjusza przesłania istotę rzeczy – strukturę”.

Historyczne i współczesne legendy o krwi są wytworem tego, co Jacques Le Goff nazywa „długim średniowieczem”⁷⁸, okresu przekraczającego periodyzację historyczne, trwającego od wieku III do XIX. Formacja ta jest złożoną, wielopostaciową, ale uchwytą empirycznie strukturą długiego trwania, utrzymującą się na poziomie społecznych i psychologicznych stereotypów, nawyków poznawczych,

–London 1999, s. 141. W kontekście owej niechęci wystarczy wspomnieć opór, z jakim spotkało się dzieło R. Hilberga *The Destruction of European Jews*, którego autor, wedle własnych słów, poszukiwał „historycznych precedensów, takich jak korzenie antyżydowskich działań przeciwko Żydom w okresie od 1933 do 1941 roku w rozporządzeniach Kościoła katolickiego” (R. Hilberg *The Politics of Memory. The Journey of a Holocaust Historian*, Ivan R. Dee, Chicago 1996, s. 156).

⁷⁴ S. Lipton *Images...*, s. 141. Cała książka Lipton jest egzemplifikacją tej tezy, na materiale teologii chrześcijańskiej XI–XIV wieku.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ R. Descartes *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1970, s. 22.

⁷⁷ *Na tropie Indoeuropejczyków. Z Georgesem Dumézilem rozmawia Didier Eribon*, przeł. K. Kocjan, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 124–125.

⁷⁸ J. Le Goff *L'imaginaire médiéval*, Paris 1985, s. 7–13 (przeł. pol. *Świat średniowiecznej wyobraźni*, przeł. M. Radożyć-Paoletti, Volumen–Bellona, Warszawa 1997).

słowem – mentalności⁷⁹. W słabo zmodernizowanej środkowo-wschodniej i wschodniej Europie owo „długie średniowiecze” przetrwało znacznie dłużej.

Strukturę łatwiej dostrzec niż rozpoznać regułę, która ją ustanawia. Dopiero umiejętnie wskazana podstawa czyni zasadnym porównanie. Strukturalny klucz, jakim się posługuję w niniejszej książce, polegający na niezmienności funkcji fabularnych, został odkryty przez Władimira Proppa. Ja stosuję go tylko do nowego materiału – do legend o krwi. Świadomie pozostawiam ten klucz w spasty-nowanej formie, jakiej nabył od czasu, gdy powstawała *Morfologia bajki*. Chodzi o dystans i czytelność porównania, nie o aktualizację antropologicznych szczegółów.

Opowieść o Antagoniście i perypetiach skradzionego Środka Magicznego, czyli historia o świętokradztwie *par excellence* – tak w największym skrócie można ująć sens legend o krwi. Aby ów sens unaocznic będę postępować, jak radzą Propp i Blok: obserwować reguły fabularne, dociekać znaczeń, tworzyć mapę działań społecznych i historycznych, sygnowanych przez te opowieści. Warstwa, w której zamierzam poszukiwać sensu wykroczy jednak szybko poza socjologię. Obejmie to, co przemoc mówi o archaicznych, nieuświadomianych źródłach honoru, reputacji, statusu. Obejmie tożsamość fantazmatyczną, a więc identyfikację głębszą, nieuświadomioną, o której nie rozstrzyga tylko podmiot i jego świadome, działające Ja, ale także, a nawet przede wszystkim jego nie-Ja, a więc to, kim – przez zaprzeczenie – podmiot usilnie starał się nie być, w kogo jednak tak często się przemieniał. W chrześcijaństwie tym, kim być nie wolno, jest diabeł. Mam nadzieję pokazać, jak owym diabłem w oczach chrześcijan stawał się „Żyd”, a zarazem kim – w rezultacie samooczyszczenia z „Żydów” – stali się chrześcijanie⁸⁰.

Przedmiotem rozważań będą opowieści i rola, jaką odgrywają one w konstruowaniu tożsamości grupowej. Stosunek, jaki zachodzi między opowieściami i rzeczywistością jest równie skomplikowany jak pomiędzy słowem a myślą. Tak jak słowa wyrażają i projektują myśl, tak też opowieści pre- i refigurują rzeczywistość⁸¹. Przemoc potrafią zmienić w ofiarę, ofiary – w męczenników, ciała – w relikwie,

⁷⁹ Ciągłość tej mentalności, na przykładzie treści przekazywanych przez bollandystów, wykazuje Kenneth Stow w książce *Jewish Dogs. An Image and Its Interpreters. Continuity in the Catholic-Jewish Encounter* (Stanford University Press, Stanford 2006) zob. na przykład s. 6: „książka ta jest przede wszystkim dziejami ciągle trwającej mentalności” czy też „postaw w stosunku do Żydów, które przetrwały nie osiemset, ale prawie dwa tysiące lat”. Książka Stowa, z którą zapoznałam się w chwili, gdy moja praca została już niemal ukończona, zawiera wiele materiału wartościowego dla wątków, które tu omawiam.

⁸⁰ Por. broszura Z. Kościeszy *Jak się odżywać?*, Warszawa 1914. Zob. M. Rubin: „Żyda uczyniono postacią wątpliwą, sprawdzającą [dogmaty], obrazem wroga, który powinien zostać wycięty, usunięty z ciała chrześcijańskiego” (M. Rubin *The Gentiles Tales...*, s. 39).

⁸¹ P. Ricoeur *Temps et récit*, t. 1, Seuil, Paris 1983, s. 87.

tragedię – w triumf, śmierć – w życie⁸². Ale istnieje też prognozujące, prefiguracyjne oddziaływanie opowieści: *verba res sequitur*. Na ten aspekt zwraca uwagę G.R. Schroubek:

Wysuwane od XII wieku przez chrześcijan oskarżenia o zbrodnie krwi uważa się chętnie za rezultat głupich „przesądów ludu”. W rzeczywistości wiążą się one ściśle z subtelnymi teologicznymi rozważaniami, prowadzonymi w późnym średniowieczu na temat Męki Pańskiej, eucharystii, pobożności i nauki o transsubstancjacji.⁸³

Żyd symboliczny

Nie będzie to, jak widać, książka o Żydach. Legendy o krwi są źródłem do etnografii chrześcijan. Grupa zawsze uważa się za zdrową, dlatego cechy przypisane Innemu będą antytezą wyidealizowanego obrazu własnego. W tym sensie stereotyp jest daną na temat grupy stereotypizującej (jej kultury i epoki), a nie stereotypizowanej. Wybór wyobrażeń, które grupa wybierze do stereotypizacji jest wypadkową aktualnych zmiennych społecznych i okoliczności historycznych. Część z nich może być rezultatem faktycznych interakcji i doświadczeń jednostek, ale stereotypy mogą być także uwieczniane, wskrzeszane, kształtowane poprzez przekazy zawierające fantazję życiową danej kultury, niezależną od istnienia bądź nieobecności jakiejś grupy w tym społeczeństwie⁸⁴. Występujący w nich Żydzi to „Żydzi symboliczni”, istoty z półsnu-półjawy, zasiedlające pogranicze lęku i bezzadności teologicznej, a więc tradycyjne obszary religijności ludowej. Byt Żyda symbolicznego abstrahuje od prawdy ontycznej. Jest wytworem ludowej epistemologii z jej osobliwym kryterium prawdy, za którą podąża koślawia etyka. Socjolog nazwie go „kategorią pryzmatyczną”⁸⁵ – taką, w której odbijają się i załamują opinie wszyst-

kich, którzy patrzą i mają prawo wyrokować o tym, „kto to jest Żyd”, a także „kto z nas jest Żydem”⁸⁶.

Opinii na temat owego „Żyda symbolicznego”, człowieka w pozycji „Żyda”, nie uzyska się metodą badań ilościowych. Skoro w języku polskim określenia „Żyd” wciąż używa się jako wyzwiska, musi ono desygnować całą armię podmiotów. O które z nich pyta socjolog, gdy w ankiecie zadaje pytanie „o stosunek informatora do Żydów”? Narzędziem, za pomocą którego można statusu owego „Żyda” dociekać jest klasyczny wywiad etnograficzny⁸⁷. Dopiero w kolistym trybie rozmowy i studiów źródłowych wątek fantastycznych wyobrażeń („bożek w synagodze”, „ślub na śmietniku”, „porywanie dzieci na macę”) można oddzielić od osnowy – rzeczywistych spojrzeń, rzucanych niegdyś na podwórko sąsiada.

Studiowanie legend o krwi pod kątem budowy narracji wymaga pracy na źródłach oryginalnych; tego założenia udało się dotrzymać w odniesieniu do około stu fabuł, stanowiących korpus źródeł zastanych. Po drugie, wymaga ono krytycznej lektury istniejących opracowań w celu wypracowania autonomicznych hipotez, które uniknęłyby społecznych uwarunkowań wiedzy, dostrzeżonych u poprzedników.

Antysemityzm/antyjudaizm

Praca nad logiką przemocy urojonej, żydowskiej, mającej usprawiedliwić przemoc realną, chrześcijańską, przekonała mnie co do słuszności następującego osądu Sandera L. Gilmana:

periodyzacja postaw antysemitycznych jest przedsięwzięciem z gruntu fałszywym. Mówienie o chrześcijańskim antyjudaismie, o antysemityzmie naukowym i ludowym oznacza jedynie badanie powierzchni retoryki, w którą oblekają się powszechne postawy wobec Innego. Śledząc ciągłość pojedynczego atrybutu przypisywanego Żydom można dostrzec głęboką strukturę postaw wobec różnicy. Dlatego też ignorowałem etykiety wypracowane przez historyków antysemityzmu, opisujące taksonomię wyobrażeń antyżydowskich. Ponieważ moim przedmiotem nie jest historia polityczna, która je bada, terminologia historyczna wydawała mi się czymś, co raczej zaciemnia niż rozjaśnia wzorce, które odkryłem.⁸⁸

⁸² R. Po-chia-Hsia *The Myth of Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany*, Yale University Press, New Haven and London 1988, s. 40.

⁸³ G.R. Schroubek *Zagadnienie historyczności postaci Andrzeja z Rinn*, w: S. Buttaroni, S. Musiał SJ *Mord rytualny. Legenda w historii europejskiej*, Stowarzyszenie na rzecz Inicjatyw Kulturalnych, Kraków–Norymberga–Frankfurt 2003, s. 157. Rzecz jasna, istnieje też oddziaływanie odwrotne, wpływ „ludu” na „elity”, choć nie tak prosty, jak się dawniej wydawało, zachodzący bowiem nie tyle pomiędzy grupami społecznymi, ile w obrębie polifonicznie pojmowanych osobowości. Dobrym przykładem jest *Lied von den Eltern und unschuldigen Kindern*, na której tekst Hsia natknął się w zbiorze dokumentów procesowych z Edingen, wydanych w roku 1883 przez Karla von Amireu (*Das Endinger Judenspiel*, Halle 1883). Komentarz w: Hsia *The Myth of...*, s. 31-32.

⁸⁴ S.L. Gilman *Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*, Cornell University Press, Ithaca and London 1990, s.16-29.

⁸⁵ Termin Z. Bauman (*Nowoczesność i Zagłada*, przeł. F. Jaszuński, PWN, Warszawa 1991, s. 72n.). Bauman rozwija tu kategorię Żydów jako „klasy ruchomej”, opracowaną przez A. Żuk (*A Mobile Class. The Subjective Element in the Social Perception of Jews. The Example of Eighteenth Century Poland*, „Polin” 1987 t. 2, s. 163-178).

⁸⁶ „Żydzi zajmujący w społeczeństwie równie niską i nieuprzywilejowaną pozycję, co ich przeciwnicy, stawali się obiektem agresji skierowanej przeciw warstwom wyższym”. Znaleźli się „na pozycjach mediatorów i jako bardzo widoczni stawali się celem agresji niższych i upośledzonych”; cytuję pracę A. Żuk za: Z. Bauman, *Nowoczesność...*, s. 73.

⁸⁷ Jedno z najlepszych ujęć metodologii wywiadu etnograficznego: C.L. Briggs *Learning How to Ask. A Sociolinguistic Appraisal of the Role of the Interview in Social Science Research*, (Studies in the Social and Cultural Foundations of Language), Cambridge University Press, Cambridge 1986.

⁸⁸ S.L. Gilman *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1990, s. X.

Także i moim przedmiotem nie są dzieje polityczne, lecz historia symboliczna i fantazmatyczna⁸⁹: coś, co jak żydowskie mordy rytualne nigdy nie miało miejsca, a mimo to warunkuje teraźniejszość. Dlatego też pojęć „antysemityzm”/„antyjudaizm” będę używać najczęściej w znaczeniu, w jakim funkcjonują w potocznej polszczyźnie⁹⁰.

Z rzeczowego punktu widzenia nie jest to jednak ujęcie satysfakcjonujące. O ile bowiem antysemityzm zawsze korzysta z pracy antyjudaizmu⁹¹, o tyle antyjudaizm często o możliwości owego antysemickiego samozastosowania nie wie⁹². Co więcej, niektóre zjawiska podpadające pod antyjudaizm przynależą do dziedziny elementarnych klasyfikacji związanych z różnicą; nadzieja na to, że znikną, to w istocie nadzieja unicestwienia różnicy⁹³.

Dlatego w dalszych rozdziałach książki, przy okazji rozważań o Freudowskim n a r c y z m i e m a ł y c h r ó ż n i c i koncepcji z r ó w n a n i a s y m b o l i c z n e g o Hanny Segal, proponuję własną precyzację omawianego rozróż-

⁸⁹ S. Žižek *The Fragile Absolute or Why Is the Christian Legacy Worth Fighting for*, Verso, London–New York 2000, s. 64–5.

⁹⁰ Argumentacja na rzecz takiego rozwiązania u R. Chazana, w: tegoż *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1997, s. 129. Rozróżnienie G. Langmuira (*Toward Definition of Antisemitism*) oparte na kryterium racjonalności nie wytrzymało krytyki, jakiej podlegało w ostatnich dekadach XX w., szczególnie po wystąpieniu C. Geertza (*Common Sense as Cultural System* z tomu: *Local Knowledge*, 1983).

⁹¹ G.I. Langmuir *Anti-Judaism as the Necessary Preparation for Antisemitism*, w: tegoż *Toward Definition of Antisemitism*, s. 57–62.

⁹² Przegląd stanowisk nt. genezy antysemityzmu i jego związków z antyjudaizmem (Beaulieu, Coudenhove-Kalergi, Mieses, Lazare, Arendt, Maritain, Samuel, Parker, Lovsky, Simon, Flannery, Reuther) zob. G.I. Langmuir *History, Religion and Antisemitism*, s. 21n.

⁹³ Pouczająca w tym zakresie może być recenzja z książki A. Sena *Identity and Violence. The Illusion of Destiny* (W. W. Norton & Co., New York 2006), opublikowana przez Johna Graya w „Guardian”, 04.08.2006 (przeł. S. Kowalski, „Gazeta Wyborcza”, 26–27.08.2006). Gray zarzuca Senowi, że nie traktuje on wystarczająco poważnie ogromnej popularności, jaką cieszą się jednowymiarowe, sfanatyzowane interpretacje tożsamości: „Jak wielu liberalnych filozofów, uważa on, że konflikty między ludźmi wynikają z błędnych ocen. Ale skoro błąd jednowymiarowości jest tak oczywisty, dlaczego aż tylu ludzi go popełnia, działając według błędnego założenia? Sen wspomina wielokrotnie o wrogiej propagandzie. «Przemoc wynika – pisze – z narzucenia naiwnym jednowymiarowych, agresywnych tożsamości» Czy ludzie są naprawdę tacy niepojętni? A może czegoś nie pojmują sam liberalny filozof? [...] jak zauważył Berlin, wolność i porządek upadają nie z powodu błędów rozumowania. [...] [te] okropności są wyrazem głęboko zakorzenionych ludzkich cech, których nie usunie żadna proponowana przez Sena terapia pojęciowa. Sen nie może się z tym pogodzić, bo znaczyłoby to, że uwolnienie świata od przemocy, której motorem jest tożsamość będzie nieskończenie trudniejsze, niż chciałby wierzyć”

nienia. Antysemityzmem w tym ujęciu będzie nie tylko zjawisko historyczne, które ukonstytuowało się pod koniec wieku XIX, ale wszelki w ogóle antyjudaizm, który dosięga realnego ciała człowieka, uchodzącego za Żyda, skutkując prześladowaniem, wygnaniem lub śmiercią. Takie sformułowanie oznacza, po pierwsze, nienową konstatację, że antyjudaizm jest warunkiem koniecznym, acz niewystarczającym antysemityzmu⁹⁴. Po drugie, implikuje stwierdzenie, że możliwe są nieantysemickie postaci antyjudaizmu⁹⁵. W niniejszej książce nazywam je klasyfikacyjnymi, uznając, że bez tego rodzaju etykiet nie może się obejść żadna realistycznie pojmowana tożsamość. Ich odpowiednikiem w judaizmie jest frazeologia antychrześcijańska, powstająca w miarę zaostrzania się rywalizacji dwóch religii i krzepnąca w kronikach i hymnach hebrajskich okresu I i II krucjaty⁹⁶.

„Normalizując” w ten sposób antyjudaizm opieram się na bardziej pesymistycznej, ale zarazem bardziej realistycznej koncepcji natury ludzkiej⁹⁷. Zakładam, że zarówno różnice, jak i ich zniwelowanie może dać „początek przemocy i chaosowi”⁹⁸, ale taksonomie, budowane w oparciu o zaprzeczenie (wyobrażenia)

⁹⁴ Jest to teza Gavina I. Langmuira (*Toward Definition of Antisemitism*, s. 57–61).

⁹⁵ Oznacza to rewizję poglądów, sformułowanych przeze mnie w tekście *Żydzi u Kolberga* w: *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, Pogranicze, Sejny 2004.

⁹⁶ Zob. A. Sapir Abulafia *Invectives Against Christianity in the Hebrew Chronicles of the First Crusade*, w: tejże *Christians and Jews in Dispute. Disputational Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West*, Ashgate, Aldershot–Brookfield–Singapore–Sydney 1998, s. 66–72; tam zarys historii inwektyw i obaw przed ich ujawnianiem, trwających do lat sześćdziesiątych XX wieku; także: J.-P. Osier *L'évangile du ghetto. La légende juive de Jésus du IIe au Xe siècle*, Paris 1984; L.J. Weinberger *Jewish Hymnography. A Literary History*, Vallentine Mitchell, London–Portland 2000, s. 159, 165, 167 etc.

⁹⁷ Opieram się na koncepcji opracowanej przez Tadeusza Bielickiego; tezy w artykule tegoż *O pewnych niesamowitych właściwościach człowieka jako gatunku* (wykład 04.06.2004 na 102. Sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ), „Nauka” 2004 nr 1, s. 67–63; zob. też inny aspekt tej antropologii w sformułowaniu badacza rosyjskiego, Lwa Samojłowicza Klejna w rozmowie z J. Hugo-Baderem (*Szesnasta ekspedycja, „Duży Format”, dodatek do „Gazety Wyborczej” 09.07.2006*): „Ewolucja społeczna dokonała ogromnego postępu, natomiast biologicznie jesteśmy na etapie, na którym w Europie byliśmy 40 tysięcy lat temu, w paleolicie. Człowiek z Cro-Magnon biologicznie niczym się nie różni od pana i ode mnie. On i my przystosowani jesteśmy do tego, by żyć we wczesnej epoce kamiennej”. Na temat nieodzowności granic i klasyfikacji tożsamościowych zob. M. Douglas *Czystość i zmaza*, przeł. M. Bucholz, wstęp J. Tokarska-Bakir, PIW, Warszawa 2007; P. Bourdieu *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzona*, przeł. P. Biłos, Scholar, Warszawa 2005.

⁹⁸ Tylko częściowo podążam tu zatem za poglądem R. Girarda: „to nie różnice, ale właśnie ich zniwelowanie daje początek przemocy i chaosowi” (tegoż *Violence and the Sacred*, przeł. P. Gregory, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1979, s. 49); zob. też J. Gray *Al-Kaida i korzenie nowocześnieści*, przeł. W. Madej, Aletheia, Warszawa 2006. O słabości państw jako źródle patologicznego odróżnienia zob. też tegoż *Straw Dogs* (Granta Books, London 2000) i *Heresies* (Granta Books, London 2004).

różnicy są człowiekowi niezbędne do życia. Na utopię świata bez granic może sobie pozwolić tylko społeczeństwo o wyraźnie wytyczonych granicach, zaś rozszerzanie tej antynormatywnej utopii na resztę świata jest rodzajem etnocentryzmu. Człowiek, tym bardziej człowiek w zagrożeniu, nie potrafi obejść się bez klasyfikacji, które wykorzystuje w różnych, także niemoralnych celach.

Zło nie tkwi w klasyfikacjach. Dystynkcje są wyposażone w ambiwalentny potencjał, przejawiający się w dwuznaczności łacińskiego *discriminatio*. Stereotyp Innego, podstawowe źródło tożsamości grupy większościowej, może dosłownie z dnia na dzień zagrozić tym, którzy jako antygrupa pomogli go skonstruować⁹⁹. Pewnego dnia, pod wpływem czynników które zwykle pozostają ukryte (katastrofa, przypadkowe wzbudzenie mitu przez zbieg okoliczności lub celowe działanie „przebiegłorców etnicznych”, najczęściej wszystko naraz), ludową gadkę o świni-żydowskiej ciotce (antyjudaizm), zaczyna się brać dosłownie (zrównanie symboliczne) i postępować z Żydami tak, jakby naprawdę byli *Judensau* (antysemityzm). Następstwo tak definiowanych faz antyjudaizmu/antysemityzmu można zaobserwować w całych dziejach żydowskiej diaspory. *Novum*, jakie wnoszą do tematu moje badania, polega na sproblematyzowaniu tego przejścia za pomocą Freudowskiej koncepcji narcyzmu małych różnic i zrównania symbolicznego Hanny Segal.

Takie sformułowanie problemu wyjściowego może narazić na zarzut osłabionego krytycyzmu wobec zjawisk mogących prowadzić do pogromów, to jest manipulacji słabszą normatywnie kategorią „antyjudaizm” dla usprawiedliwienia przemocy. Zalet akcentowania ciągłości antyjudaizm–antysemityzm jest jednak więcej niż wad (których zresztą nie zamierzam bagatelizować). Najważniejszą jest odstępstwo od dotychczasowej eksteriorizacji zła¹⁰⁰. W kategoriach powojennego, wytworzonego po Holokauście *sensus communis*, nikt o zdrowych zmysłach nie mieni się dziś antysemitą¹⁰¹. Zjawisko nie zniknęło, lecz – jak pokazywałam to na przykładzie współczesnego polskiego dyskursu publicznego – ukryło się w dwuznacznościach. Chodzi o to, by znów stało się widzialne. Rewersem tabuizacji,

⁹⁹ H. Segal *Psychoanaliza, literatura i wojna. Pisma z lat 1972–1995*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 233: „funkcjonowanie grupy często pozostaje pod przemożnym i nie szczącym wpływem zjawisk psychotycznych”. Tamże, s. 232: „Grupy radzą sobie z destruktywnością poprzez rozszczepienie: sama grupa jest idealizowana i scalana przez braterską miłość i wspólną miłość idealną, podczas gdy destrukcyjność zostaje skierowana na świat zewnętrzny, w stronę innych grup. [...] A ponieważ najtrudniej nam radzić sobie z najbardziej zaburzonymi psychotycznymi częściami siebie, to właśnie one przede wszystkim ulegają projekcji”.

¹⁰⁰ Sformulowaniem tym posługuję się w znaczeniu, jakie w dyskursie o Zagładzie nadał mu Christopher Browning (*Zwykli ludzie. 101. Policijny Batalion Rezerwy i „ostateczne rozwiązanie” w Polsce*, przeł. P. Budkiewicz, Bellona, Warszawa 2000).

¹⁰¹ Kategoria ta jest niemal pusta, zaludnia ją jedynie Leszek Bubel, który każe nazywać się „naczelnym antysemitą RP”: <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,53600,3739728.html>; zob. W. Więcko *Leszek Bubel w Twórkach*, „Gazeta Wyborcza”, 08.12.2006.

pożytecznej w sensie edukacji społecznej, jest poznawcza nietykalność tabu jako rzeczy pozanormatywnej, irracjonalnej, szalonej: „Im bardziej «tamci» są godni potępienia, tym mniej powodów do niepokoju mamy «my»”¹⁰².

Trudno nie dostrzegać niebezpieczeństwa niezamierzonej konserwacji zjawiska, zakaz zawsze odgrywał taką rolę. Oglądana z szerszej perspektywy tabuizacja należy do trybów poznawczych, które Odo Marquard nazwał rozumem ekskluzywnym. Zjawiska trudne, nie mieszczące się w tym, z czym się ów rozum utożsamiał, zwykł on po prostu eliminować,

a czynił to głównie w ten sposób, że temu, co rzeczywiste, ale co mu nie pasowało, odbierał cechy swoiste, to jest stylizował je na coś mniej rzeczywistego, lub wręcz błędnego. [...] nastawiony na to, co trwałe, wyłączał to, co zmienne; nastawiony na to, co nieskończone, wyłączał to, co skończone; nastawiony na to, co duchowe, wyłączał to, co zmysłowe; nastawiony na to, co konieczne, wyłączał to, co przypadkowe; nastawiony na to, co ogólne, wyłączał to, co sporadyczne; nastawiony na to, co argumentacyjne, wyłączał to, co afektywne; nastawiony na to, co niepodważalne, wyłączał to, „w co można powątpiewać”.¹⁰³

Frazę Marquarda można by pociągnąć, aplikując do antyjudaizmu/antysemityzmu: nastawiony na to, co wytłumaczalne, rozum ekskluzywny niweluje w nim to, co niewytłumaczalne; nastawiony na to, co słuszne i uzasadnione wyłącza w nim to, co niesłuszne i bezzasadne; nastawiony na modyfikowalne, wyłączał to, czego zmodyfikować nie można, w dwóch ostatnich przypadkach z perspektywy ekskluzywnej znika całe rozpatrywane zjawisko.

Wiele przemawia zatem za włączeniem antysemityzmu – jako skrajnej postaci antyjudaizmu – w obręb racjonalnego dyskursu rozumu inkluzywnego. Niemniej istnieją też przeciwwskazania. Rozmyślając nad skutkami inkluzywności napotykamy paradoks, o którym uprzedzał Marquard, nazywając go „bonizacją zła”. Kontury zła gnozeologicznego (błędu), zła estetycznego (tego, co brzydkie, wzniosłe, romantyczne), moralnego (aspołeczne, naturalne), metafizycznego (skończoności, zmienności) stają się dostrzegalne pod warunkiem zatarcia kontrastu z odpowiednimi „dobrami”¹⁰⁴. Podobnemu procesowi podlegają też antyjudaizm–antysemityzm, traktowane jako dynamiczne fazy jednego zjawiska. Pewnych rzeczy nie dostrzeże się zachowując pryncypialną ostrość widzenia. Można jednak przewidywać, że z utratą tej ostrości wiążą się koszty, których nie potrafimy jeszcze w pełni oszacować.

¹⁰² Z. Bauman *Nowoczesność...*, s. 15.

¹⁰³ O. Marquard *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 35. Zob. też J. Brach-Czaina *Szczeliny istnienia*, Efsa, Kraków 2006, s. 91: „Fakt uchylania się świadomości przed uznaniem naturalnej obecności zła [...] deformuje nasz wizerunek i utrudnia rozpoznanie świata”.

¹⁰⁴ O. Marquard *Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 24.

Historia symboliczna i fantazmatyczna

Slavoj Žižek twierdzi, że pełnoprawnym członkiem społeczności zostaje się dopiero przyswoiwszy widma, które podtrzymują tradycję, rozpoznawszy duchy, które nawiedzają żyjących, nie pozwalając im spocząć dopóty, dopóki nie znajdą dla siebie rozwiązania i ujęcia.

Musimy rozdzielić dwie sprawy – pisze Žižek – historię symboliczną (*symbolic history*) – zestaw narracji mitologicznych, opowieści ideologiczno-etycznych, które konstytuują tradycję społeczności, coś, co Hegel nazwałby substancją etyczną – od jej obscenicznego Innego, od nieuznanej „widmowej” historii fantazmatycznej („*spectral*”, *fantasmatic history*), która skutecznie podtrzymuje jawną tradycję symboliczną. By ta pierwsza była skuteczna, druga musi pozostać w ukryciu.¹⁰⁵

Widmowa historia fantazmatyczna opowiada o zdarzeniu mitycznym *sensu stricto*, o czymś, co nie wydarzyło się nigdy, ale w sensie niewygasającej potrzeby uzasadnienia niegodziwości, zwłaszcza tych popełnionych przez objaśniający historię podmiot, występuje zawsze. Takim wydarzeniem, którego nie było, na którym jednak opiera się wizja przeszłości wielu polskich miasteczek, jest przekaz o domniemanym żydowskim mordzie rytualnym. Jego zarys został poniżej przedstawiony przez przewodnika po katedrze sandomierskiej w której znajduje się monumentalne malowidło Karola de Prevot. W październiku roku 2005 tak objaśniał go wycieczce:

– Całą tę historię z tego obrazu opowiedział syn rabina. Popatrzcie państwo na ten obraz. On został namalowany przez Karola de Prevot. Proszę powiedzieć, który z elementów na nim jest najdramatyczniejszy?

– [Wycieczka:] Ten pies, który rozszarpuje dziecko...

– [Przewodnik:] No właśnie. A to jest jedyny element, który został wymyślony przez de Prévot¹⁰⁶. To jest alegoria wymyślona przez malarza. Popatrzcie na ten obraz. On jest trochę jak komiks [po kolei przewodnik objaśnia każdy z elementów obrazu]:

Na początku kobieta przynosi Żydom dziecko, a oni wręczają jej pieniądze. Na następnym obrazku Żydzi oblaskawiają to dziecko, zaprzyjaźniają się z nim. Potem dziecko leży już na łóżku, a Żydzi sprawdzają, czy jest zdrowotne. Następnie wkładają je do beczki z kółkami i spuszcza krew. Potem ono już leży nieżywe. I jedyną rzeczą, wymyśloną przez malarza, jest ten pies, bo to ma pokazać, że to dziecko zostało rzucone jak psom, biedne i opuszczone, podkreślać tragizm sytuacji. Ten pies jest gorszy niż cała ta reszta,

¹⁰⁵ S. Žižek *The Fragile Absolute...*, s. 64-65.

¹⁰⁶ Obrazy osiemnastowiecznego malarza Karola de Prévot, przedstawiające mord rytualny dokonywany przez Żydów na dzieciach chrześcijańskich, a wiszące po dziś dzień w katedrze sandomierskiej oraz kościele św. Pawła w Sandomierzu, stały się niejako bezpośrednim impulsem dla wywiadów, przeprowadzonych przez studentów ISNS UW i innych uczelni pod kierunkiem Prof. Joanny Tokarskiej-Bakir wśród mieszkańców Sandomierza i okolic, stanowiących materiał źródłowy niniejszej książki (przyp. red.).

która jest prawdą. A rzecz, która nas najbardziej razi w tym obrazie, jest zmyślona. Cała reszta jest opowiedziana przez syna rabina.¹⁰⁷

Žižek sądzi, że historia widmowa trwa dopóty, dopóki nie zostanie obejrzana w blasku dnia. W niniejszej książce chodzi o wydobycie kilku jej elementów na powierzchnię. Refleksja, w kategoriach której Freud i Žižek mówią o widmach, mimo że stosują narzędzia odmienne od tych, które wypracowało chrześcijaństwo, kontynuuje tradycję ochraniać grupy przed skutkami katastrofy. Gdy w procesie o rzekomą zbrodnię krwi w roku 1761 w Wojsławicach oskarżony o nią rabin Herszko Józefowicz rzucił na miasteczko klątwę, przeciwdziałano jej wystawieniem pięciu kapliczek wotywnych¹⁰⁸. Ze względu na różnice w rozumieniu grupy, klątwy i katastrofy, niniejsza książka obiera inną drogę, ale działa w podobnej intencji: w pewnej mierze także i ona jest próbą odczynienia zaklęcia i uwolnienia uwięzionych przez nie duchów.

¹⁰⁷ Przewodnik mylił się, incydent z psem jest elementem oskarżenia o krew, jakie miało miejsce w Sandomierzu w roku 1628, zob.: J.A. Załuski *Dzieci niewinne w Polsce dla Evicomen od żydów zamęczone*, w: tegoż *Polska w obszernych wiadomościach swoich skrócona z podziałem na III części [...] przez J. W-go ś. p. Imci X. Józefa Andrzeja Załuskiego Biskupa Kijowskiego i Czerniechowskiego, [...] Częścią w Smoleńsku, częścią w Kaludze zebrana i Wierszami Technicznymi dla lepszej pamięci ułożona R. P. 1768. [...] Z Woli zaś Jego ostatniej przez Józ. Epif. Minasowicza Kanonika Katedralnego Kijowskiego Pasterskiego Testamentu naznaczonego Exekutora przezyrzana, poprawiona i w niektórych miejscach dopełniona i drukiem na widok publiczny podana*, Warszawa 1774; fragment rękopisu opublikowany przez anonimowego wydawcę w Warszawie 1914 (w: Księgarnia „Kroniki Rodzinnej”), zatytułowany *Dzieci niewinne w Polsce dla Evicomen od żydów zamęczone*

„R. 1626, w S a n d o m i e r z u, aptekarskie dziecię złapawszy, krew wytoczyli, w sztuki porąbane ciało psu zjeść dali, ale bojąc się żeby nie wyrzucił, trucizny psu zadali, którą do prędszych wyrzutów pobudzony, pokazał znaki dziecięcia zabitego. Działo się w tej kamienicy, w której potem Małgorzatę w r. 1698 umęczyli. O czym proces dawny świadczy”.

¹⁰⁸ Na temat procesu w Wojsławicach/Krasnymstawie, zob. Z. Guldon, J. Wijaczka *Procesy o morderstwa rytualne w Polsce w XVI–XVIII wieku*, DCF, Kielce 1995, s. 50-51; na temat klątwy i kapliczek św. Floriana, Jana Nepomucena, Michała Archaniola, Tekli i Barbary, zob. *Historia i walory przyrodnicze Gminy Wojsławice*, bdw, s. 13; <http://wojslawice.fm.interia.pl/linki.htm> Informacje, folder i zdjęcia zawdzięczam Kamili Tyniec i Aleksandrze Wróblewskiej.

Abstract

Joanna TOKARSKA-BAKIR
Warsaw University

Blood libels myths. From the cycle *A Peculiar Picture*

An introduction to Joanna Tokarska-Bakir's book (forthcoming under the same title, to be published by WAB Publishers).

The author has prepared a collection of interviews held over a few years by her students talking to people of Sandomierz region. The starting point for their conversations was a painting by a 18th-century artist Karol de Prévot, showing a ritual murder committed by some Jews against a Christian child, which has been hanging by this very day in the Sandomierz cathedral. As it has appeared, a belief in that bloody legend has prevailed among the interviewed, the picture having remained a sort of relic by itself. On this basis, the author makes certain generalisations by making blood libels myths part of the context of W. Propp's fairylike compositions, tracing the explanation of their curious vivacity down there.

**Elżbieta SKIBIŃSKA,
Małgorzata MISIAK**

Języki mniejszości etnicznych a przekład.
Wokół polskich i francuskich przekładów
poezji łemkowskiej

I.

Zwrot kulturowy, jaki dokonał się w humanistyce w latach osiemdziesiątych XX wieku, widoczny jest także w badaniach nad przekładem. Pojawiły się nowe perspektywy, w których przekład ujmuje się jako jeden ze środków komunikacji między kulturami. Uwzględnianie takiego wymiaru aktu tłumaczenia – a przez to usytuowanie go w określonym kontekście kulturowym, społecznym i historycznym, poddany działaniu różnych czynników, decydujących o sposobie, w jaki przekład się odbywa, a następnie funkcjonuje w kulturze biorcy – szybko doprowadziło do tego, co najlepiej oddaje tytuł zespołu translatologicznych tekstów, zebranych przez amerykańskiego tłumacza i translatologa Lawrence’a Venutiego: *Rethinking Translation*¹. Nowy sposób myślenia o przekładzie oznacza badanie daleko sięgających skutków kulturowych i społecznych przekładu i prowadzi do stawiania nowych pytań; te zaś dotyczą – poza kwestiami językowymi – także problemów relacji, różnic i konfliktów, które mogą wynikać z asymetrii statusu i siły kultur wchodzących w kontakt za pośrednictwem przekładu.

Odpowiedzi na te pytania różnią się w zależności od przyjętych postaw badawczych, a także w pewnej mierze od bardziej czy mniej świadomych założeń ideologicznych czy filozoficznych. Można wśród tych odpowiedzi wyróżnić te, które jako

¹ *Rethinking Translation*, ed. by L. Venuti, Routledge, London and New York 1992.

podstawowy wymiar pracy tłumacza wskazują etykę, różnie jednak – i także na nowy sposób – pojmowaną.

Zasadę przekładu etycznego głosi Antoine Berman: uważa on, że istota przekładu polega na tym, że jest on otwieraniem się jednego języka (a za nim kultury) na drugi, dialogiem, jaki ze sobą prowadzą języki i kultury, stapianiem się ich czy mieszaniem. Ale każda kultura jest etnocentryczna, ma w sobie rodzaj narcyzmu, sprawiającego, że chce być jednolitą całością bez obcych domieszek, dlatego stawia opór przekładowi, nawet jeżeli go potrzebuje dla własnego rozwoju. Ten opór przybiera formę tego, co Berman nazywa „tłumaczeniem etnocentrycznym” (*traduction ethnocentrique*), w którym wszystko podporządkowane jest potrzebom i wymaganiom własnego języka i kultury, ich normom i wartościom. To zaś, co znajduje się poza nimi, traktowane jest jako obce – albo jako coś negatywnego, albo jako nadającego się tylko do zaanektowania, zaadaptowania, żeby wzbogacić własną kulturę. Takiemu przekładowi francuski badacz przeciwstawia „tłumaczenie etyczne” (*traduction éthique*), w którym uznana za istotną wartość odmienność (językowa i kulturowa) jest respektowana. Tłumaczenie etyczne oznacza więc uprzywilejowanie przede wszystkim tekstu wyjściowego: jego specyfika językowa ma być „pokazana” czy przeniesiona w przekładzie, nawet za cenę tego, że tekst przekładu będzie trudny w czytaniu, „nienaturalny”, niezgodny z normą języka rodzimego².

Podobny sprzeciw wobec uznawania za dobre przekładów, które można czytać płynnie, bo nie szokują ani nie dziwią czymś odbiegającym od norm przyjętych przez czytelników, można znaleźć u Lawrence’a Venutiego. Na postawę tego badacza wpływa jednak nie tylko wzgląd na wartości językowe i kulturowe oryginału (ich zniknięcie w przekładzie jest według niego szczególnie ostrym przejawem przywłaszczania oryginału przez kulturę docelową³), ale też – przede wszystkim –

² A. Berman *L'épreuve de l'étranger*, Gallimard, Paryż 1984, s. 16-17; a zwłaszcza: A. Berman *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, w: A. Berman i in. *Les tours de Babel. Essais sur la traduction*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin 1985, s. 89.

³ „The viability of a translation is established by the relationship to the cultural and social conditions under which it is produced and read. This relationship points to the violence that resides in the very purpose and activity of translation: the restitution of the foreign text in accordance with values, beliefs and representations that preexist it in the target language, always configured in hierarchies of dominance and marginality, always determining the production, circulation and reception of texts. Translation is the forcible replacement of the linguistic and cultural difference of the foreign text with a text that will be intelligible to the target-language reader. This difference can never be entirely removed, of course, but it necessarily suffers a reduction and exclusion of possibilities – and an exorbitant gain of other possibilities specific to the translating language” – „O żywotności przekładu decyduje jego stosunek do warunków kulturowych i społecznych, w jakich powstaje i w jakich jest czytany. Stosunek ten odzwierciedla gwałt, mieszający się w samym celu i akcie przekładu: odtworzeniu obcego tekstu w zgodzie z wartościami, przekonaniem i wyobrażeniami, które istnieją już w języku docelowym; stanowią one zawsze pewną hierarchiczną konfigurację tego,

sprzeciw wobec tego, co nazywa on przejrzystością czy niewidocznością tłumacza (*translator's invisibility*): jeżeli tekst przekładu nie ma żadnych znamion „obcości”, czytelnik nie zdaje sobie sprawy z tego, że ma do czynienia z przekładem, a zatem – nie dostrzega także tłumacza i jego pracy.

Tymczasem praca tłumacza obejmuje również pośredniczenie między kulturami, do czego tłumacz, jako osoba dwujęzyczna i dwukulturowa – *Blendlinge*, mieszaniec, jak go nazywa Anthony Pym⁴ – jest szczególnie powołany. Wymaga to od niego – podkreśla Pym – stosowania określonych zasad, które składają się na etykę tłumacza: „ograniczanie cierpienia” i „szacunek dla innego”, umożliwiające „współpracę” dwóch kultur – równorzędnych partnerów w akcie komunikacji, jakim jest akt przekładu⁵.

Ale takie opinie, wyrastające z dążenia do ideału równości w różności, pozostają raczej postulatami, czy – odwołując się do słów Rosemary Arrojo – „wyrazem

co dominujące i tego, co zmarginalizowane; są również czynnikiem determinującym powstawanie, krążenie i recepcję tekstów. Przekład jest przymusowym zastąpieniem językowej i kulturowej odmienności wpisanej w tekst obcy tekstem czytelnym dla odbiorcy w języku docelowym. Odmienność ta nigdy oczywiście nie znika całkowicie, ale zawsze podlega redukcji i wyłączeniu pewnych możliwości, a także włączeniu innych licznych możliwości właściwych językowi przekładu” (L. Venuti *The Translator's Invisibility. A history of translation*, Routledge, London–New York 1995, s. 18). Jeśli nie wskazano inaczej, przekład cytatów obcojęzycznych – E.S.

⁴ A. Pym *Pour une éthique du traducteur*, Artois Presses Université, Presses de l'Université d'Ottawa, Arras 1997, s. 28 i nast.

⁵ „Les processus traductifs ne doivent pas être réduits à l'opposition entre deux cultures. Nous écartons par là tous les binarismes opposant une langue à une autre, une société à une autre, ou même [...] une classe sociale à une autre. Autant dire que le traducteur n'est pas un héraut partisan, que son éthique doit être rigoureusement interculturelle, et qu'il est faux de vouloir soumettre ses actions aux critères de cultures singulières [...] Le traducteur, dans la mesure où il est plus qu'un simple héraut, est responsable pour que son travail contribue à établir la coopération interculturelle stable et à long terme. [...] cette finalité implique à son tour la «limitation de la souffrance» et le «respect de l'autre», critères généraux pour des relations interculturelles à la fois justes et vivantes” – „Proces tłumaczenia nie może sprowadzać się tylko do opozycji między dwiema kulturami. Pomijamy więc wszelkie binarne opozycje przeciwstawiające sobie języki, społeczeństwa, a nawet [...] klasy społeczne. To znaczy, że tłumacz nie jest heroldem jednej ze stron, że jego etyka musi mieć rygorystycznie międzykulturowy charakter i że niesłuszne jest dążenie do podporządkowania jego działań kryteriom pojedynczych kultur [...]. Ponieważ tłumacz jest kimś ważniejszym niż zwykły herold, staje się odpowiedzialny za to, by jego praca przyczyniała się do stworzenia ustabilizowanej i długofalowej współpracy międzykulturowej. [...] cel ten pociąga za sobą z kolei «ograniczenie cierpienia» i «szacunek dla innego», które są ogólnymi zasadami rządzącymi relacjami międzykulturowymi jednocześnie żywymi i sprawiedliwymi” (Tamże, s. 136-137).

przemownego pragnienia, oczekiwania, których pełna realizacja jest odkładana na jakąś odległą, wyidealizowaną przyszłość”⁶. Liczne prace opisujące rzeczywisty stan rzeczy pokazują raczej, że – jak stwierdza dalej Arrojo – „tak naprawdę przekładowi daleko do tego, by był niewinnym, «obiektywnym» środkiem transferu kulturowego między językami, stykającymi się w doskonale zrównoważonym dialogu, w którym odmienność jest uznawana i respektowana”⁷.

Nierówność, nierównowaga czy asymetria widoczna w wymianie dokonującej się przez przekład jest szczególnie widoczna w przypadku kontaktu tzw. języków mocnych (języków krajów wysoko rozwiniętych) i słabych (języków krajów rozwijających się)⁸, albo – w ujęciu Richarda Jacquemonda – języków i kultur hegemonicznych (*hegemonic languages-cultures*) i języków i kultur zdominowanych (*dominated languages-cultures*)⁹. Odwołując się do przykładu francuskich tłumaczeń literatury egipskiej, Jacquemond stwierdza, że relacje między dwiema kulturami często decydują o polityce przekładowej i o konkretnych rozwiązaniach w niej stosowanych. Widać to chociażby w nierównej liczbie przekładów (znacznie więcej tłumaczy się na język zdominowany); przekłady zaś na język dominujący (których adresatami są w tym przypadku najczęściej specjaliści albo czytelnicy bardzo zainteresowani kulturą wyjściową) są efektem selekcji, której kryterium jest obraz kultury wyjściowej istniejący w kulturze docelowej. Wreszcie – na poziomie stosowanych strategii tłumaczeniowych – uderza to, że zastosowane rozwiązania podporządkowane są już istniejącym przekonaniom, które w ten sposób są dodatkowo wzmacniane (w przypadku badanych przekładów chodzi o obraz innej: obcej, skomplikowanej, dziwnej i niedającej się poznać – kultury Orientu)¹⁰.

Jeszcze mocniej wagę relacji między kulturami słabymi i silnymi czy też dominującymi i dominowanymi podkreślają autorzy, których prace można usytu-

⁶ R. Arrojo *Asymmetrical Relations of Power and the Ethics of Translation*, „TEXTconTEXT” 1997 no 11, s. 13.

⁷ Tamże, s. 17.

⁸ Zob. T. Asad *The Concept of Cultural Translation un British Social Anthropology*, w: *Writing culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. by J. Clifford, G.E. Marcus, University of California Press, Berkeley 1986; cyt. za: M. Wolf *Translation as a process of power: Aspects of cultural anthropology in translation*, w: *Translation as Intercultural Communication*, ed. by M. Snell-Hornby, Z. Jettmarova, K. Kaindl, John Benjamins, Amsterdam–Philadelphia 1997, s. 124-133.

⁹ R. Jacquemond *Translation and Cultural hegemony. The Case of French-Arabic Translation*, w: *Rethinking Translation*, s. 139-158. Michel Cronin proponuje jeszcze inny podział: języki należące do grupy: *source-language intensive* (język, z którego się tłumaczy dużo, ale na który przekłada się znacznie mniej – skrót SL) oraz języki należące do grupy *target-language intensive* (język, na który tłumaczy się dużo, ale z którego tłumaczy się mniej – skrót TL) – M. Cronin *Altered States: Translation and Minority Languages*, „TTR” 1995 no 1(VIII), s. 88.

¹⁰ R. Jacquemond *Translation and Cultural hegemony...*

ować w tzw. nurcie postkolonialnym, zaznaczającym się mocno – podobnie jak w innych dziedzinach zajmujących się relacjami międzykulturowymi – także w refleksji translatoologicznej ostatniego dwudziestolecia. W części tych prac chodzi rzeczywiście o rolę przekładu w dawnych krajach kolonialnych (zarówno przekładu „importującego”, jak i „eksportującego”)¹¹, w innych zaś „sytuacja postkolonialna” jest raczej metaforą relacji między kulturami dominującymi i słabszymi, jaka zachodzi w tradycyjnie pojmowanym przekładzie, w którym odmienność i specyfika kulturowa słabszego („kolonizowanego”) mają służyć interesom silniejszego („kolonizatora”)¹². Wspólna natomiast dla wszystkich prac jest wizja przekładu jako narzędzia ekspansji kultury dominującej, podporządkowującej swoim interesom kultury słabsze.

2.

Proces tłumaczenia zachodzi w konkretnym kontekście historycznym i społecznym, który wpływa na jego przebieg i wyniki. Determinującym zjawiskiem przełomu XX i XXI stulecia jest globalizacja. Z językowego punktu widzenia można ją nazwać – za Michaeliem Croninem – „neobabelianizmem” (*neo-Babelianism*):

Jeśli przekład uważa się za nieuniknioną konsekwencję wydarzeń związanych z budową wieży Babel, jak można określić jego pozycję w tym, co moglibyśmy nazwać neobabelianizmem naszych czasów? Za neobabelianizm uważamy pragnienie możliwości wzajemnego, natychmiastowego porozumienia między ludźmi mówiącymi, piszącymi i czytającymi w różnych językach.¹³

Przekład można więc uznać za jedno z narzędzi globalizacji, szczególnie w jej wymiarze homogenizującym. Do opisu tej jego funkcji język badaczy z nurtu postkolonialnego nadaje się bardzo dobrze, gdyż homogenizacja postępuje od „centrum”, za jakie można uznać kraje, kultury i języki dominujące, ku „peryferiom”, czyli krajom, kulturom i językom zdominowanym. Wiąże się z tym wspomniany podział języków na grupy *source-language intensive* (SL) oraz *target-language intensi-*

¹¹ Tu wymienić można następujące prace: T. Niranjana *Siting Translation. History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*, University of California Press, Berkeley, 1992; P. Saint-Pierre *L'Orient traduit en français*, w: *La Traduction en France à l'âge classique*, éd. M. Ballarda, L. d'Hulst, Presses universitaires du Septentrion–Presses de l'Université Charles-de-Gaulle Lille 1996; studia zebrane w zbiorze *Post-colonial Translation. Theory and practice*, ed. by S. Bassnett, H. Trivedi, Routledge, London 1999.

¹² Zob. na przykład: *Rethinking Translation...*; *Translation, Power, Subversion*, ed. by R. Alvarez, M. Carmen, A. Vidal, Multilingual Matters, Clevedon 1996.

¹³ M. Cronin *Translation and Globalization*, Routledge, London and New York 2003, s. 59.

ve (TL)¹⁴. Dominującym językiem jest oczywiście angielszczyzna, nazywana czasem współczesną *lingua franca*. Jak pisze Cronin

Powszechne używanie angielszczyzny jest uważane za jedną z cech dystynktywnych globalizacji, obok anglojęzycznej hegemonii kulturowej ponadnarodowych korporacji. Paradoks polega na tym, że chociaż na angielski tłumaczy więcej osób, dla których angielski nie jest językiem ojczystym, nie oznacza to bynajmniej, że większości przekładów dokonuje się z języków innych niż angielski. [...] Z punktu widzenia przekładu język angielski jest przede wszystkim językiem, z którego się tłumaczy, a nie językiem docelowym. Inaczej mówiąc, w dochodzeniu do neobabeliańskiej przyszłości, w której będzie istniał jeden świat i jeden (dominujący) język, na tych, dla których język dominujący nie jest językiem ojczystym, spoczywa podwójny ciężar. Nie tylko muszą tłumaczyć ze swego języka na angielski, ale też z angielskiego na język własny.¹⁵

Upowszechnianie się użycia angielszczyzny nie oznacza jednak końca zróżnicowania językowego: w zglobalizowanym świecie uwydatnia się napięcie między tendencjami homogenizującymi a dążeniami dywersyfikującymi, które wiążą się z odradzaniem etnicznych więzi i resentymentów. Pogłębia się też fundamentalny przedział między abstrakcyjnym uniwersalnym instrumentalizmem a potrzebą uwydatnienia własnej, zakorzenionej historycznie tożsamości, której nośnikiem jest między innymi język. Obserwuje się więc z jednej strony przyzwolenie na internacjonalizację języka, wynikające z instrumentalnego podejścia do tego narzędzia komunikacji; z drugiej zaś puryzm, towarzyszący przekonaniu, że dbanie o czystość języka jest tożsame z ochroną wartości kulturowych czy narodowych, a więc podkreślający symboliczną wartość języka (jako nośnika tożsamości etnicznej czy narodowej). Wyrazem tej drugiej postawy jest powstawanie różnych instytucjonalnych narzędzi ochrony języka, a także – na innym planie – pojawianie się działań autonomizujących języki mniejszości narodowych czy prowadzących do nadania statusu języka dialektom¹⁶.

Kwestie związane z sytuacją języków słabych (zwłaszcza europejskich) jako języków wchodzących w relację przekładową poruszane są stosunkowo rzadko. Tymczasem – jak podkreśla Michael Cronin – relacja ta ma szczególny charakter, głęboko odmienny od sytuacji języków silnych. Języki słabe funkcjonują w wielojęzycznym świecie, w którym wciąż rośnie napływ informacji wyrażonej w językach dominujących, trzeba na nie wciąż przekładać, żeby zachować ich charakter

jako języków żyjących. Ale właśnie przekład może w rzeczywistości narazić je na niebezpieczeństwo utraty ich specyfiki, zacierającej się pod naporem obcych wzorów leksykalnych, składniowych i gatunkowych¹⁷.

Cronin zajmuje się irlandzkim (*Gaeilge*), drugim obok angielskiego językiem urzędowym w Irlandii. Paradoksalnie, właśnie status języka urzędowego sprawia, że w relacji przekładowej z angielskim język irlandzki, zwłaszcza w funkcji pragmatycznej, jest w sytuacji głęboko asymetrycznej: to na irlandzki tłumaczone są z angielskiego uchwały Parlamentu, dokumenty oficjalne, podręczniki, materiały dla mediów irlandzkojęzycznych. Rodzi to stałe ryzyko silnego i stałego działania interferencji z angielskiego, która może się okazać istotnym czynnikiem w rozwoju irlandzkiego. Stawia to tłumacza w sytuacji, w której nie ma dobrego wyboru: jeśli w pełni respektuje odmiennność języka dominującego i na przykład nie ucieka od anglicyzmów, język, na który tłumaczy, jest coraz słabiej rozpoznawalny jako odrębny byt językowy, mogący iść drogą własnego rozwoju, a staje się imitacją języka wyjściowego. Jeżeli jednak tłumacz stawia opór interferencji i wybiera strategię nastawioną na normy języka docelowego, grozi to przesadnym puryzmem i stagnacją, a przekład nie funkcjonuje jako czynnik sprzyjający rozwojowi tego języka.

Inne problemy pojawiają się w przypadku tłumaczenia z irlandzkiego na angielski. Przede wszystkim dotyczą one tekstów o silnej wartości symbolicznej, za którymi kryje się także funkcja tożsamościowa (wspólnotowa, integracyjna) irlandzkiej poezji. Jej angielskie przekłady stały się liczniejsze po roku 1984, co było wynikiem decyzji politycznych. Translacje te miały udostępnić szerszemu gronu czytelników utwory irlandzkich poetów i w ten sposób uwolnić ich z „getta” językowej izolacji. Jednak reakcja samych autorów nie była bynajmniej jednoznacznie entuzjastyczna, a czasem – wręcz negatywna. Według słów jednego z nich, przekład „ma dużo wspólnego z kolonializmem: to raczej chęć rabunku niż chęć propagowania”. Inny zaś stwierdza, że świadomość przyszłego tłumaczenia wpływa na powstający utwór, w który już na etapie powstawania wpisane są, bardziej czy mniej świadomie, elementy ułatwiające rozumienie przez anglojęzycznego czytelnika¹⁸. Przykład tłumaczeniowego kontaktu między irlandzkim i angielskim jest według Cronina argumentem pokazującym, że sytuacja języków mniejszościowych w relacji przekładowej rządzi się własnymi prawami, a ich głębsze poznanie ważne jest dla rozwoju wiedzy o przekładzie¹⁹.

¹⁴ Z asymetrią kulturową i językową łączy się również podział przekładów na te, które wynikają z zapotrzebowania kultury źródłowej i nie zawsze respektują normy i oczekiwania kultury docelowej, i na te, które wynikają z potrzeb kultury docelowej (można więc mówić o opozycji między przekładem-narzucaniem (*imposition*) a przekładem-rekwizycją (*requisition*) – zob.: C. Dollerup *Translation as imposition vs translation as requisition*, w: *Translation as Intercultural Communication*, s. 45-56).

¹⁵ M. Cronin *Translation and Globalization*, s. 60.

¹⁶ Zob. F. Coulmas *Changing language regimes in globalizing environments*, „International Journal of Sociology of Language” 2005 nr 175/176, s. 3-15.

¹⁷ M. Cronin *Altered States...*, s. 89. Na temat wpływu przekładu na polszczyznę zob. E. Skibińska *L'empreinte de la traduction sur le polonais de l'an 2000*, w: *Territoires actuels de la traduction. Current Fields of Translation. Actes du Colloque International Traduire l'Europe, Université Babes-Bolyai, Cluj-Napoca, mars 2001*, red. R. Baconsky, D. Gouadec, i G. Lascu, Editura Echinox, Cluj-Napoca 2002, s. 67-79; zob. też tejże *Polszczyzna i globalizacja. Uwagi przekładoznawcy*, „Rozprawy Komisji Językowej WTN” XXXIII, Wrocław 2006, s. 153-160.

¹⁸ M. Cronin *Altered States...*, s. 89.

¹⁹ Tamże, s. 89-94.

Na niektóre aspekty tych mechanizmów i ich działania zwraca uwagę Maria Tymoczko, według której istnieją wyraźne paralele między tekstami tłumaczonymi z języków słabszych (w tym mniejszościowych) i tekstami pisanymi w języku dominującym przez autorów pochodzących z kultury zdominowanej. Jedną z nich jest fakt, że zarówno tłumacz, jak i autor stają wobec konieczności „transmisji” z kultury słabszej do mocniejszej – ponad językowymi i kulturowymi „lukami” – elementów specyficznych dla tej pierwszej i nieznannej członkom tej drugiej. Jeden i drugi musi podjąć pewne decyzje co do sposobu, w jaki przebiegnie ta transmisja, i dokonać pewnej selekcji tych elementów, których kulturowa specyfika zostanie utrzymana (na przykład dzięki zapożyczeniu obcych słów, objaśnieniom wpisanym w tekst lub w paratekst), i tych, których specyfika zostanie pominięta, utracona, zastąpiona elementem o innej wartości. Podstawą takiej selekcji jest – zdaniem Tymoczko – podporządkowanie z jednej strony „patronom” czy „mecenasom”: tę rolę pełnią dziś domy wydawnicze, krytyka, kulturalne instytucje państwowe itp., decydujące o tym, co jest tłumaczone i wydawane, a z drugiej – wirtualnym odbiorcom, narzucającym strategię i techniki przekładu²⁰.

3.

Na tak zarysowanym tle w dalszym ciągu zajmiemy się tłumaczeniowym funkcjonowaniem utworów poetów łemkowskich, czyli tekstów powstających w mowie (niektórzy odmawiają jej statusu języka) używanej przez mniejszość etniczną (co do której statusu także toczą się dyskusje²¹), jedną z tych, do których można chyba odnieść zdanie Zygmunta Baumana: „lokalne mniejszości etniczne i narodowe: te zapomniane, które długo pozostawały martwe, a teraz odrodziły się na nowo”²².

Analizie poddane zostały utwory opublikowane w latach 1984-2005, a zatem należące do najnowszej literatury łemkowskiej²³. Ich wymiar tematyczny i emo-

cjonalny najmocniej określają przeżycia związane z wysiedleniami lat 1945-1947, które rozrzuciły Łemków na obszarze dwóch odrębnych terytoriów państwowych, Polski i dzisiejszej Ukrainy, i na długi czas odcięły ich od ziemi ojczystej. Zaliczają się te utwory do uformowanego około połowy lat osiemdziesiątych tzw. nurtu łemkowskiej autoprezentacji, który tworzą poeci pokolenia urodzonego i ukształtowanego już w realiach powysiedleńczych, znający dawną Łemkowszczyznę jedynie z rodzinnych przekazów lub samodzielnych studiów. Dla Petra Murianki, Pawła Stefanowskiego, Władysława Grabana, Oleny Duć aktualnością Łemkowszczyzny – rozproszonej, asymilującej się – jest konieczność walki o przetrwanie jej tożsamości. Jak pisze Helena Duć:

Aktywni na wielu płaszczyznach poeci w sposób otwarty starają się zaświadczyć i oświadczyć prawo do istnienia wbrew wszystkiemu kolejnych pokoleń Łemków. Wszyscy oni żyją i tworzą na terenach Łemkowszczyzny etnicznej. Tym bardziej odczuwalny jest dla nich proces zniszczenia jej naturalnej przestrzeni kulturowej, przemian, jakie się w niej dokonały. Z drugiej strony ojczysty grunt pozwala im wbudować swój świat twórczy w pewne kontinuum tożsamości, stanowiące o psychicznym wkorzeniu, o spójności i trwałości systemu odniesień identyfikacyjnych. Na tym gruncie rodzi się poczucie odpowiedzialności za przedłużenie w czasie, za utrzymaniem ciągłości tego, co od wielu pokoleń stanowiło istotę rodzimości. Postawieni między świadomością wykorzenia i nieuchronnie postępującej asymilacji kulturowej Łemków, a pragnieniem przeciwstawienia się temu procesowi, poeci tworzą pełne dramatycznego napięcia strofy, które mają w pełni ujawnić problematyczność i tragizm dzisiejszej Łemkowszczyzny.

Ta poetycka autoprezentacja, odsłonięcie świata, w którym ból stanowi patetyczny topos współczesności, jest kolejną w dziejach Łemkowszczyzny literacką strategią scalania pamięci, umacniania więzi, tworzeniem z kultury symbolicznej przestrzeni tożsamościowej dla następnych pokoleń Łemków²⁴.

Niejako programowo utwory te publikowane są najczęściej w wersji dwujęzycznej. Jest to strategia umożliwiająca znaczne poszerzenie kręgu odbiorców: „Dlatego też notuję wersy po polsku, gdyż wszyscy Łemkowie czytają w tym języku i w nim można dotrzeć do większej liczby czytelników” – mówi Władysław

²⁰ M. Tymoczko *Post-colonial writing and literary translation*, w: *Post-colonial Translation*, s. 19-40. Uderzające jest też według Tymoczko to, że kiedy mowa jest o tych relacjach, pojawiają się liczne metafory: przyciszonych głosów, domu luster, marginesów i centrum. Przyczyny stosowania przenośni upatruje autorka w tym, że sam przedmiot rozważań jest jeszcze tak nowym zjawiskiem, że nie powstał jak dotąd odpowiedni język jego opisu.

²¹ Zob. np.: E. Michna *Łemkowie. Grupa etniczna czy naród?*, Nomos, Kraków 1995; J. Żurko *Łemkowie – między grupą etniczną a narodem*, w: *Mniejszości narodowe w Polsce*, red. Z. Kurcz, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997, a także: H. Duć-Fajfer *Łemkowie w Polsce*, <http://lemko.org/polish/duc/index01.html>; T.A. Olszański *Kim są Łemkowie i co to właściwie znaczy?* <http://lemko.org/polish/zakorzenie/index.html>.

²² Z. Bauman *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, PIW, Warszawa 2000, s. 77.

²³ O. Duć *W modlitewnym bluźnierstwie*, Sąddecka Oficyna Wydawnicza, Nowy Sącz 1985; W. Graban *Twarz pośród cieni*, Sąddecka Oficyna Wydawnicza, Nowy Sącz 1984,

tegoż *Na kołpaku gór*, Wydawnictwo Miniatura, Kraków 1991, tegoż *Rozsypane pejzaże*, Tow. na Rzecz Rozwoju Muzeum Kult. Łemkowskiej w Zyndranowej koło Dukli, Krynica 1995; P. Stefanowski *Ikona – łemkowski pejzaż*, Sąddecka Oficyna Wydawnicza, Nowy Sącz 1985, tegoż *Łemkowski pejzaż*, Sąddecka Oficyna Wydawnicza, Nowy Sącz 1985, tegoż *Łemkowyna Łem*, Oficyna Wydawnicza „Rewasz”, Warszawa 1991; S. Trochanowska *Potem, teraz, przedtem*, Oficyna Wydawnicza „Rewasz”, Warszawa 1984, tejże *Nie pozwól uschnąć kwiatom*, Sąddecka Oficyna Wydawnicza, Nowy Sącz 1991, tejże *Motyle*, Zjednoczenie Łemków, Warszawa 1994; P. Murianka *Jak sokoł wodę z kamienia*, Iskry, Warszawa 1989, tegoż *Murianczysko*, UTSK, Warszawa 1984; J. Zwoliński *Znaki czasu*, Zakłady Graficzne Koszalin, Koszalin 1994.

²⁴ H. Duć-Fajfer *Łemkowie przestrzeń literacka – rys historyczny*, „Języki Obce w Szkole” 2001 nr 6, s. 74-75.

Grabana²⁵; ale wydanie dwujęzyczne oczywiście umożliwia także lekturę polskojęzycznym czytelnikom niełemkowskim.

Na materiał badany dla potrzeb tego studium składają się trzy grupy tekstów w języku polskim: a) przekłady niewątpliwe, czyli wiersze pisane po łemkowsku i tłumaczone przez kogoś innego (głównie utwory Petra Murianki w przekładzie Barbary Dohnalik); b) przekłady wątpliwe, czyli teksty pisane po łemkowsku i tłumaczone na język polski przez samego poetę (wiersze Oleny Duć, Władysława Grabana, Pawła Stefanowskiego, jeden wiersz Petra Murianki); c) teksty poetów łemkowskich napisane przez nich w języku polskim.

Grupy te łączy występowanie wyrazów i wyrażeń zapożyczonych²⁶ z łemkowskiego (w transkrypcji, graficznym zapisem łemkowszczyzny jest bowiem uproszczona wersja alfabetu cyrylicznego, tzw. graždanka). Ich obcość w polskim tekście bywa – acz nie zawsze – zaznaczona: poeci/tłumacze wyróżniają czasem łemkizmy przez zastosowanie kursywy, czasem pod tekstem dodane jest wyjaśnienie ich znaczenia. Często jednak brak jest jakiegokolwiek zabiegu podkreślającego, że mamy do czynienia z zapożyczeniem.

Ponieważ są to teksty różnych autorów i różnych tłumaczy, nie można tu chyba mówić o języku osobniczym; obecność zapożyczeń należałoby raczej traktować jako wyraz pewnej postawy zarówno twórczej, jak i translatorskiej, wspólnej wszystkim poetom/tłumaczom: stosowanie translokacji słów łemkowskich ma służyć do podkreślenia czy wzmocnienia efektu odrębności, odmienności, tożsamościowej specyfiki. Wzmocnia to przekonanie fakt, że większość wyrazów się powtarza. Są to słowa takie, jak *Łemkowyna*, *łem*, *czuha* (pojawiające się najczęściej), a także *guzle*, *kucza*, *niano*, *seło*, *krenyca*, *hospody*, *dranki*, *keselicia*, *gwer*, *chyża*, *watrzysko*, oryginalna forma nazw własnych (w tym szczególnie *Boh*, imiona świętych i nazwy miejscowe), a czasami całe zdania: „do mamy / krenyca seło / pry cerkwy”, „Nykyfor / krenyca seło / kołyska / y maty / Nykyfora stydływo / powyła; „hospody pomyłuj / wicznaja pamjat”²⁷.

Słowa *łem*, *Łemkowyna* oraz *czuha* (w użyciu metaforycznym lub metonimicznym) uznać można za elementy o bardzo silnym nacechowaniu etnicznym, odnoszą się bowiem do samych Łemków. *Łem* („tylko, lecz, jeno”) to podstawa słowotwórcza egzoetnonimu *Łemkowie*. Znajdujemy go w tytule zbioru Pawła Stefanowskiego; używa go też Petro Murianka:

to jeno synku wiedz
że prawd tysiące
Łem...
tylko Łemkowyna
jedna

(*Bezideowy wiersz*, w: *Jak sokół...*, s. 129)

²⁵ www.lemko.org/lemko/hraban

²⁶ Zapożyczenie rozumiemy tu jako nazwę techniki tłumaczeniowej, polegającej na przeniesieniu (translokowaniu) słowa z tekstu oryginalnego do tekstu przekładu bez zmian innych niż ewentualne dostosowanie do grafii języka docelowego.

²⁷ P. Stefanowski *Nykyfor*, w: *Łem...*, s. 84-85.

Jeszcze łem nie mówisz
A ja w twoich oczach
Nadziei rodzonej płomyk widzę
(*Andrzej Apostoł*, w: *Jak sokół...*, s. 131).

W *Andrzeju Apostole* użycie wyrazu *łem* otwiera możliwość podwójnej interpretacji pierwszego wersu: z jednej strony może oznaczać, że dziecko jeszcze (jeszcze t y l - k o) nie mówi, choć już samym swoim pojawieniem się zwiastuje nadzieję, a z drugiej zaś – nie potrafi ono jeszcze wypowiedzieć słowa *łem* – przypomnijmy – źródła nazwy etnicznej tej społeczności, ale też szerzej: nie mówi jeszcze po łemkowsku, ale kiedyś będzie.

Łemkowyna to nazwa łemkowska odnosząca się do terytorium tradycyjnie zamieszkiwanego przez Łemków; w języku polskim posiada odpowiednik „Łemkowszczyzna”. Polska nazwa Łemkowszczyzna należy do nazw regionów geograficzno-kulturowych, obok takich nazw jak Suwalszczyzna, Rzeszowszczyzna, Wileńszczyzna itp. Dla Łemków *Łemkowyna* to jednak więcej niż region, to nie tylko nazwa ich ziemi ojczystej, ale też ich ojczyzny duchowej. Z jednej strony zatem chodzi o identyfikację terytorium z konkretną przestrzenią fizyczną, na której niegdyś obserwowano występowanie zespołu określonych cech kulturowych, a jej mieszkańcy dzielili świat na „swoj” i „obcy”, zaznaczali swą odrębność wobec sąsiadów (w tym aspekcie będzie chodziło o terytorium w sensie etnograficznym), z drugiej zaś strony – *Łemkowyna* to zespół postaw psychicznych (emocjonalnych), w których zawiera się silna współzależność między ludźmi a ich historią, stosunkiem do swojego języka, tradycją wspólnego pochodzenia itd., szczególnie ważnych w sytuacji rozproszenia i oddalenia od własnego terytorium.

Ta wieloznaczność wyrazu czyni z niego szczególnie ważny element w utworach poetów, piszących przecież po to, by wzmocnić poczucie etnicznej tożsamości swoich pobratymców – *dziateczek Łemkowyny*, jak czytamy w przekładzie wiersza *Święty Mikołaju* Murianki. Tę nazwę poeta stosuje także we własnym przekładzie wiersza *Brama Brandenburska*:

W moim małym kraju
gdzieś tam daleko
na Łemkowynie
do flag tylko wiatr
a monumentem
góry sine

(*Brama Brandenburska*, w: *Планетники [Planetniki]*,
Legnica–Krynica 2001)²⁸

²⁸ Cytowana tu wersja polska jest przekładem dokonany przez poetę i przez niego zaprezentowany z okazji VI Festiwalu Pisarzy Europejskich, który odbył się w dniach 19-20. 06. 2004 w Rezydencji Pisarzy Europejskich Villa Mont-Noir, Baillieu (Francja). Wersja ta stanowiła podstawę tłumaczenia na język francuski. Utwór w polskiej wersji został również opublikowany w czasopiśmie „Znad Popradu” 2003 nr 9.

Podobny motyw opuszczonej ziemi ojczystej znajdujemy u Władysława Grabana:

Lemkowyna to wielka cerkiew
 rzędy krzyży
 cmentarze
 kielich nieboskłonu siny
 Tu w każdym miejscu
 ikonostas lasu
 zanosi modły
 za ludzi
 bez ludzi

(*By nie zgasły świece*)

Paweł Stefanowski zaś personifikuje swą rodzinną ziemię: to kochanka, która staje się matką:

Lemkowyna
 jak piękna kobieta
 we śnie [...]
 Gdzie oczy
 Gdzie dłonie
 Lemkowyny [...]
 I urodzi syna
 ona
 Piękna Lemkowyna [...]
 Składają swe dary
 Lemkowyni

(*Lemkowyna*, w: *Lem...*, s. 10-12)

Użycie słowa *Lemkowyna* zamiast polskiego *Łemkowszczyzna* kryje za sobą jednak i inne wybory: w języku łemkowskim występuje obok niego drugie słowo na określenie omawianego terytorium: *Łemkiwszczyzna*. Równoległe funkcjonowanie obu nazw jest uwarunkowane sytuacją wynikającą z najnowszej historii Łemków. Społeczność łemkowska dzieli się bowiem na dwie grupy, a podział ten wiąże się ze stosunkiem do własnej tożsamości etnicznej. Część Łemków, skupiona wokół Stowarzyszenia Łemków, opowiada się za łemkowską opcją narodową i niezależnością języka łemkowskiego²⁹. Druga grupa Łemków (stanowią ją sympatycy Zjed-

²⁹ Liderzy Stowarzyszenia Łemków doprowadzili do skodyfikowania wersji literackiej swojego etnolektu. W 2000 roku ukazała się *Gramatyka języka łemkowskiego* Mirosławy Chomiak i Henryka Fontańskiego. Od 1991 roku jest prowadzone nauczanie języka łemkowskiego w szkołach podstawowych i gimnazjach (ze stopniem potwierdzonym na świadectwie szkolnym), natomiast od października 2001 roku na Akademii Pedagogicznej w Krakowie na Wydziale Filologicznym istnieją studia magisterskie o kierunku: filologia rosyjska z językiem rusińsko-łemkowskim. Zob. H. Duć-Fajfer *Łemkowie przestrzeń literacka*, a także M. Misiak *Łemkowie. W kręgu badań nad mniejszościami etnolingwistycznymi w Europie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006.

noczenia Łemków) uznaje się za część ukraińskiej wspólnoty narodowej, dla nich językiem literackim jest język ukraiński, łemkowszczyznę zaś postrzegają jako rodzaj dialektu lokalnego, języka używanego w kontaktach rodzinnych.

Antagonizmy istniejące między tymi grupami są bardzo silne, czego wyrazem może być właśnie współlistnienie słów *Lemkowyna* i *Łemkiwszczyzna*. Pierwszego, zamiast polskiego odpowiednika Łemkowszczyzna, używają w sytuacjach komunikacyjnych zachodzących w języku polskim Łemkowie-autonomiści, w ten sposób zaznaczając swoją odrębność³⁰. W tym samym tomiku Murianki, co cytowany wiersz *Brama Brandenburska*, znalazł się krótki utwór *Мы надлюдє* (*My nadludzie*), gdzie autor *expressis verbis* wyraził swój negatywny stosunek do Łemków-Ukraińców i opowiedział się przeciwko używaniu formy *Łemkiwszczyzna*. Pierwsza trzwersowa strofa, przynosząca deklarację etniczną podmiotu mówiącego (który określa się jako „Ukraińcy z Łemkowszczyzny”), jest napisana po ukraińsku, a druga – będąca dwuwersową pointą (formułowaną przez nadawcę nieidentyfikującego się z wcześniejszą deklaracją) – po łemkowsku³¹.

Wreszcie *czuha* (słowo różniące się od pozostałych łemkowizmów pojawiających się w analizowanych tekstach tym, że nie ma odpowiednika w polszczyźnie): nazwa swego rodzaju płaszcza szytego najczęściej z brązowego samodziałowego płótna, którego długie rękawy zszyte u dołu pełniły funkcję kieszeni (za pożyczanie z języka węgierskiego *csocha*, *csucha*, w którym oznacza „sukmanę”³²). *Czuha* noszona była zwykle przez zamożniejszych gospodarzy, podkreślała więc pozycję, jaką zajmował Łemko wśród członków swojej społeczności. *Czuhy* były elementem ubioru znanym wśród innych grup górali karpaccich, ale tylko Łemkowie uczynili z nich swój atrybut. „Zasługiwać na czuhę” oznacza dziś „być Łemkiem”, „być godnym miana Łemka”, „być jak Łemko” (uczciwym, pracowitym, religijnym itd.). *Czuha* może więc być uznana za symbol łemkowskości, wyznaczający przynależność do tej grupy jako grupy etnicznej i podkreślający odrębność tej społeczności. Nic zatem dziwnego, że często pojawia się w anali-

³⁰ Jedyne istniejący *Słownik łemkowski-polski / polsko-łemkowski* podaje: łem. *Lemkowyna* – pol. *Łemkowszczyzna*. Również tylko ta nazwa występuje w tomie *Русинський язык*, w rozdziałach poświęconych Łemkom, które są redagowane w języku łemkowsko-rusińskim. Natomiast *Wielki słownik poprawnej polszczyzny* podaje jako jedyną formę poprawną: „Łemkowszczyzna”. Zob.: J. Horoszczak *Słownik łemkowski-polski / polsko-łemkowski*, Rutenika, Warszawa 2004, s. 85; *Русинський язык*, red. P.R. Magocsi, Opole 2004; *Wielki słownik poprawnej polszczyzny*, red. A. Markowskiego, PWN, Warszawa 2004, s. 497.

³¹ Forma *Łemkiwszczyzna* została ośmieszona w wierszu przy użyciu gry słów łemkowskich: „з Лемківщини / З Лемків / щыны”: „«Мы надлюдє» / Ми не є лемки / ти українці / з Лемківщини // З Лемків щыны” – „«My nadludzie» / My nie jesteśmy Łemkami / My Ukraińcy / Z Łemkowszczyzny / Z Łemków / szczyzny” (przeł. M.M.).

³² Por. A. Brückner *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993 (przedruk z pierwszego wydania, Kraków 1927), s. 81.

zowanych utworach właśnie jako metonimiczne określenie Łemków, jak w wierszu *Sen Murianki*:

...i szły czuhy
Na wschód i na zachód
Płakały góry
nawiązującym do wydarzeń z lat 1945-47.³³

Prześladowania Łemków poetycko ujmuje Stefanowski:

Czuhe wpisano
na listę przestępców
(*Smutno mi*)

Natomiast intertekstualną relację z wierszem Murianki wplata w swój utwór Władysław Graban:

Porozmawiać z wiatrem najprościej
bez słowa zrozumiesz
duszę pól
a kiedy ucichnie
dostrzeżesz na połoninach
białe stada owiec
powalone kłody lasów
i czuhy
co nie poszły na zachód
(***, w: *Rozsypane pejzaże*, s. 25)

Czuha to także symbol złożoności łemkowskiej natury, jej wrażliwości, cierpienia i samotności:

Wejdę do ciebie mój wierszu [...]
Rozdartej duszy czuhe
na ciebie zarzuć
Przed kosym okiem zwierzyny
i przed szczerym Człeczyną
(P. Murianka *Mój wiersz*, w: *Jak sokół...*, s. 61)

To wreszcie rodzaj łemkowskiego konfesjonatu, gdzie dokonuje się oczyszczenie duszy, jak w utworze Petra Murianki *Tak dawno już nie pisałem*:

³³ W latach 1945-46 władze państwowe prowadziły agitację wśród Łemków na rzecz ich wyjazdu do ZSRR, głównie Ukraińskiej SRR, dlatego dziś ich potomkowie mieszkają na terenie Ukrainy. Ten pierwszy etap przesiedleń doprowadził do trwałego rozdziału skonsolidowanej dotychczas grupy etnograficznej. Pogłębienie tej sytuacji przyniosła druga faza wysiedleń w roku 1947 przebiegająca pod nazwą akcji „Wisła”. Ze zwartego terenu zamieszkania, jaki Łemkowie zajmowali w Beskidzie Niskim i Sądeckim, w wyniku konwencji zostali rozrzućeni po obszarze Polski Północnej i Zachodniej (zob. M. Misiak *Łemkowie...*).

tak dawnom się nie spowiadał
z głową pod czuhą
przed tobą narodzie
(*Tak dawno już nie pisałem*, w: *Jak sokół...*, s. 83)

Paweł Stefanowski zaś – używając słowa w znaczeniu podstawowym – przypomina zwyczaj noszenia drobnych przedmiotów w rękawie *czuhy*:

w czuhani
tabaka czosnek
(*Dla Łemków piszę*, w: *Łem...*, s. 8).

W drugiej grupie łemkizmów mieszczą się wyrazy, które odsyłają do elementów świata łemkowskiej kultury materialnej i duchowej, wyznaczają zatem pewną przestrzeń etnograficzną, nie zaś etniczną czy narodową. Są to m.in.: *dranka*, *dranica* („sztacheta lub wąska deska”³⁴): „z płotów brali dranki” (O. Duć, *Następcom*), „Na ziemi przemokniętej / z dranicą pod kolanem” (P. Murianka, *Polany*); *nianio* („tato, tatuś”): „a wiatr / przyczajony / w nianiowej zagrodzie / zwoła burzę” (P. Stefanowski, *Przyjdą dzieci do matki napić się mleka*)³⁵; *keselucia* (*żur*): „Święty Mikołaju / siądź z nami do keselucia” (P. Murianka, *Święty Mikołaju*), „rośnie jeszcze chleb / na kieseluciu” (W. Graban, *Wigilia*); *gwer* („broń”): „Tamten gwer / co go wam dali” (P. Murianka, *Tamten gwer*); *desne*, *szuje ramia* („prawe, lewe ramię”): „gdzie desne ramia twoje / gdzie szuje” (P. Murianka, *Łemkowski krzyż*).

Jak powiedziano wyżej, obserwowane tu stosowanie w tekście polskim słów łemkowskich można interpretować jako zabieg wynikający z chęci podkreślenia czy wzmocnienia efektu odrębności, odmienności, tożsamościowej specyfiki łemkowskich poetów i ich czytelników. Gdyby tłumaczami tych wierszy byli Polacy, a nie Łemkowie – można by mówić o znakomitym przykładzie postawy etycznej w przekładzie: ocalaniu, przenoszeniu, uwydatnianiu tego, co w oryginale jest bardzo ważne, a może wręcz najważniejsze. Ale tłumaczami są najczęściej sami poeci (albo także Łemkowie – jak Dohnalik); czasem zaś nie wiemy, która wersja jest wcześniejsza i co jest przekładem³⁶. Można by więc zastanawiać się, czy nie mamy raczej do czynienia z dwujęzycznymi poetami, oba języki traktującymi jako rów-

³⁴ Znaczenie polskie wyrazów łemkowskich podano za: J. Horoszczak *Słownik łemkowsko-polski...*

³⁵ W wierszu pt. *Gdy doczekam* Petro Marianka pisze: „co wam dola przyniesie / niania czy tatę”. Ta z pozoru neutralna refleksja nad tym, co przyniesie los, jest właściwie wyrazem niepokoju o przyszłość Łemków – o to, czy przetrwa ich poczucie tożsamości etnicznej; o to, jak dzieci będą zwracać się do rodziców: po łemkowsku czy nie po łemkowsku – po polsku.

³⁶ Wszystkie cytowane tutaj utwory Petra Murianki i Oleny Duć istnieją w łemkowskiej i polskiej wersji językowej; wykorzystane teksty Władysława Grabana zostały napisane po polsku; spośród utworów Pawła Stefanowskiego: *Dla Łemków piszę* ma polską wersję, *Łemkowyna* zaś polską i łemkowską.

norzędne tworzywo twórcze³⁷. Trzeba podkreślić jednak, że ta równorzędność ujmowana jest z punktu widzenia poety, w relacji „oficjalnej” zaś pomiędzy tymi językami nie ma oczywiście mowy o równorzędności: polszczyzna jako język urzędowy jest tu językiem dominującym wobec łemkowszczyzny, mowy o nie całkiem określonym statusie. Część analizowanych tu utworów łemkowskich poetów można by więc traktować jako teksty pisane w języku dominującym przez autorów pochodzących z kultury zdominowanej. Jednak – w odróżnieniu od zjawisk opisywanych przez Tymoczko – selekcja elementów, których kulturowa specyfika jest utrzymana, dokonuje się nie ze względu na interesy kultury docelowej, a przeciwnie – można by mówić o swoistym wykorzystaniu polszczyzny jako nośnika łemkowskich wartości kulturowych.

Twórcy świadomie nadają cechy łemkowskie polskim wersjom tekstów, konstruując w ten sposób rodzaj niszy, w której umieszczają wybrane okazy gatunków alochtonicznych, wprowadzanych do nowego ekosystemu, jakim jest polszczyzna. Czy tym gatunkom uda się zdomować trwale na nowych siedliskach? Niektórym zapewne tak. Dla prowadzonych tu rozważań istotne jest przede wszystkim to, że łemkowskie elementy leksykalne wskazują na etniczną przynależność utworów, są werbalnymi znakami identyfikacji etnicznej; pełnią zatem – by użyć terminu Jacqueline Billiez – „funkcję definiowania i pokazywania własnej tożsamości i wzmacniania spójności wspólnoty (sieci) etnicznej”³⁸. Zabiegi lingwistyczne o takiej funkcji istnieją w zachowaniach językowych różnych społeczności: Louis-Jean Calvet podkreśla, że stanowią one zjawisko właściwie powszechne. Na gruncie języka francuskiego na przykład, w języku ogólnym obserwuje się w idiolektach wpływ leksyki języków ojczystych nadawców, a więc na przykład dialektu prowansalskiego (jak *pitchoune, fan de ...* itd.), języka bretońskiego (*ken avo*) czy języka ojczystego Francuzów pochodzenia arabskiego³⁹.

³⁷ Ta kwestia zasługiwałaby na osobne podjęcie choćby dlatego, że już opisywane i analizowane przypadki dwujęzycznych autorów tłumaczących swe własne utwory są przedmiotem studiów dotyczących takich pisarzy, jak Beckett czy Nabokow (zob. na przykład M. Oustinoff *Bilinguisme d'écriture et autotraduction: Julien Green, Samuel Beckett, Vladimir Nabokov*, L'Harmattan, Paryż 2001.). Skupiają się na takich aspektach tego zjawiska, które albo wcale, albo w niewielkim stopniu zachodzą w przypadku interesujących nas tu poetów łemkowskich; ich twórczość należałoby raczej rozpatrywać jako element literatury pogranicza, rozumianej tak, jak to proponuje Władysław Panas w pracy *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich* (w: *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów, Warszawa 1991*, red. T. Michałowska, Z. Goliński, Z. Jaroński, Wydawnictwo IBL, Warszawa 1996, s. 605-613).

³⁸ „Fonction de définir et de décliner son identité et de renforcer la cohésion du réseau” (J. Billiez *Le parler véhiculaire interethnique de groupes d'adolescents en milieu urbain*, w: *Des villes et des langues*, Actes du colloque de Dakar, Érudition Didier, Paryż 1972, s. 123).

³⁹ „...c'est un fait pratiquement universel: on marque par exemple en français ses origines provençales, bretonnes ou pied-noirs en utilisant des mots provençaux

Jednak używanie łemkizmów w badanych tekstach rządzi się – jak się wydaje – innymi prawami. Słowa bretońskie czy prowansalskie, a także niektóre arabskie – *ken avo, yeremat, pitchoune, chouilla?* itp. – weszły do języka ogólnego i używane bywają w różnych sytuacjach komunikacyjnych przez osoby czasem nie zdające sobie nawet sprawy z ich proveniencji. Młodzi Francuzi pochodzenia arabskiego w spontanicznej komunikacji codziennej z przyzwyczajenia i nie zawsze świadomie wtrącają różne słowa arabskie i mieszają języki. Tymczasem w analizowanych tekstach pojawia się względnie stały zasób łemkizmów, świadomie używanych jako budulec tożsamości etnicznej. Co więcej, nie należą one do słownictwa używanego w sytuacjach codziennych i w mowie potocznej, ale w sytuacji niejako „odświętnej”.

W tej charakterystyce zabiegów łemkowskich poetów/tłumaczy użyta została „ekologiczna” metafora zbudowana na podobieństwie między przenoszeniem słów z jednego języka do drugiego i przenoszeniem gatunków z jednego ekosystemu do innego. Wpisuje się ona w pewną wizję „ekologii językowej”: przypomina sięgające XIX wieku postrzeganie języka jako żywego organizmu, a jednocześnie odnosi się do działań zmierzających do ochrony dóbr natury przed wyginieciem. W przypadku łemkowszczyzny ten aspekt wydaje się szczególnie istotny: jako język peryferyjny, używany przez ograniczoną liczbę osób (i to zapewne wyłącznie dwujęzycznych, w sytuacjach oficjalnych, pozarodzinnych posługujących się na co dzień polszczyzną) i nauczany w bardzo nikłym wymiarze, jest „gatunkiem zagrożonym”, a zatem podlegającym ochronie. Opisane wyżej zabiegi poetów/tłumaczy można chyba uznać także za próbę takiej ochrony.

4.

W 2004 roku staraniem badaczy z Sekcji Języka Polskiego Uniwersytetu Lille 3 ukazała się płyta CD *Les Lemkoviens. Derniers Mohicans européens*⁴⁰, która prezentuje historię Łemków, ich kulturę, język i literaturę. Zawiera też francuskie przekłady kilkudziesięciu wierszy, dokonane na podstawie wersji polskich. Przekłady te mogą dostarczyć pewnej odpowiedzi na pytanie o to, jak omówione wyżej elementy nacechowane kulturowo (etnicznie) zostały potraktowane w przekładzie na jeden z języków dominujących.

Ze względu na przedstawioną wyżej funkcję łemkizmy powinny siłą rzeczy zwracać uwagę i kierować interpretacją. Przekłady pokazują jednak, że w „transmisji” elementów specyficznych dla kultury słabszej, nieznanej członkom kultury

bretons ou ...arabe” (L.-J. Calvet *Pour une écologie des langues du monde*, Plon, Paryż, 1999, s. 41).

⁴⁰ M. Laurent, M. Misiak *Les Lemkoviens. Derniers Mohicans européens*, CD, Uniwersytet Charles'a de Gaulle'a / Lille3, 2004. Tłumaczenia wybranych tekstów łemkowskich na język francuski znalazły się również w: „Poésie. Poésie polonaise: arrêt sur image” 2004 nr 102, red. M. Laurent, Paryż 2004, s. 121-123.

mocniejszej, ta druga pokazała swą moc: łemkowska specyfika zniknęła. Zilustruje to kilka przykładów.

Jarosław Zwoliński w swoim wierszu *Była wieś* pisze: „była wieś, wielkie seło”. *Selo* jest łemkowskim odpowiednikiem polskiego leksemu „wieś”. Wyrażenie „wielkie seło” oznacza, że była to bardzo duża, bogata wieś, licząca wielu mieszkańców. Fakt ten stanowi dla poety element dumy, oznacza bowiem, że ta wieś liczyła się wśród innych, miała swoją szkołę, sklep, może czytelną, jej mieszkańcy byli na wyższym poziomie cywilizacyjnym w porównaniu z mieszkańcami sąsiednich wiosek. Ponadto przez użycie słowa *seło*, autor podkreśla, że była to wieś łemkowska. Jest to istotna informacja, gdyż w powszechnym przekonaniu Łemkowszczyzna kojarzy się ogółowi Polaków z biednym, zacofanym gospodarczo regionem, gdzie dużych, bogatych wsi nie było. W tłumaczeniu tego utworu na język francuski ten wers brzmi: „Il y avait un village, un gros bourg”⁴¹. Tymczasem słowo *bourg* według słownika *Le Petit Robert* oznacza dużą wieś, gdzie zwykle odbywają się targi („un gros village où se tiennent ordinairement des marchés”), a *gros bourg* to już miasteczko⁴². W wyniku wyboru tłumacza znika całkowicie informacja, że owa duża wieś była wsią łemkowską. Zastąpienie słowa łemkowskiego ekwiwalentem francuskim niweczy efekt istniejący w wersji oryginalnej.

Cytowany wcześniej fragment utworu P. Murianki *Mój wiersz*: „Wejdę do ciebie mój wierszu [...] / Rozdartej duszy czuhę / na ciebie zarzucę” został przetłumaczony w następujący sposób: „J’entrerais en toi mon poème [...] / La cape déchirée de mon âme / je jetterai sur toi”⁴³. *Czuha* poprzez użyte francuskie słowo *la cape* stała się tylko peleryną, czyli wierzchnim okryciem pozbawionym rękawów, zaopatrzonym czasem w kaptur, które kojarzy się na przykład z płaszczami noszonymi przez muszkietierów⁴⁴; tymczasem „rozdarta duszy czuha” to symbol cierpiącej łemkowskiej duszy. We francuskiej wersji utworu znika więc jego „kulturowy” czy „tożsamościowy” wymiar, a pojawia się obraz, który prowadzi do interpretacji niemożliwych w oryginale.

W innym cytowanym już wierszu, *Tak dawno już nie pisałem*, mowa jest o szczególnej sytuacji: poetyckiej spowiedzi dokonywanej przed narodem: „tak dawnom się nie spowiadał / z głową pod czuhą / przed tobą narodzie”. W wersji francuskiej: „Depuis si longtemps je ne me suis confessé / la tête sous ma cape / devant toi ma nation”⁴⁵ spowiadający się chowa głowę pod pelerynę (*la cape*); można się

zastanawiać, dlaczego tak robi – może ze strachu? Kiedy jednak głowa spowiadającego się schowana jest pod *czuhą* – będącą wyznacznikiem łemkowskości – to jest spowiedź szczerą i uczciwą, to jest to godne, choć pokorne, wyznanie grzechów.

Podobnie w przekładzie wiersza Stefanowskiego znika specyficzny użytek z rękawów czuhy: „dans ma cape / du tabac de l’ail”. Czytelnik nie pomyśli zapewne o tym, że rękaw funkcjonował jak kieszeń – raczej wyobrazi sobie pelerynę służącą jako tobołek.

Cytowany fragment wiersza Heleny Duć *Do następców* („z płotów brali dranki”) został oddany następująco: „Aux haies / ils prenaient des bâtons”. W tym przypadku znika nie tylko łemkizm, ale też cały obraz jest zmieniony, bo nie sztachety z płotów są wyciągane, ale kije żywoptotów.

Jedynym elementem odsyłającym do Łemków w tych przekładach jest nazwa ludu i języka, rzeczownik i przymiotnik *lemkoviens*. Trzeba podkreślić stałość w stosowaniu przez wszystkich tłumaczy tego neologizmu i jego derywatów dla oddania słów z rodziny *Łemko*, *łemkowski* (na przykład w tytule wiersza Stefanowskiego *J’écris pour les Lemkoviens* czy w przekładzie wiersza Murianki: *la terre lemkovienne*). Słowo to, utworzone zgodnie z francuskim systemem derywacyjnym (na wzór takich nazw jak: *Pérou – les Péruviens*), dzięki czemu w sposób naturalny sytuuje się w języku francuskim, zachowuje jednocześnie w swoim rdzeniu łemkowski leksem *lem*; w ten sposób – tworząc nową jakość – wnosi jedyny element kulturowy i identyfikacyjny.

Gdyby próbować spojrzeć na francuskie przekłady wierszy łemkowskich poetów z perspektywy Bermanowskiego rozróżnienia (przekład etyczny *vs* etnocentryczny), trzeba by je ocenić jako dość dalekie od zasad przekładu etycznego. Można by też zastanawiać się nad przyczynami tej sytuacji; wszak sam pomysł stworzenia płyty przybliżającej francuskiej publiczności „ostatnich Mohikanów Europy” – jak nazwano Łemków w jej tytule – wyrasta z bardzo etycznej przecież chęci pokazania Innego i „ograniczenia cierpienia” (by użyć określenia Pyma) – wynikającego z nieznajomości i zapomnienia. Idąc dalej i podejmując wcześniejszą „ekologiczną” metaforę – z chęci ochrony ginącego gatunku.

Jak podkreślaliśmy to wyżej wielokrotnie, przekład nie funkcjonuje w pustce i poddany jest działaniu licznych czynników zewnętrznych. Antoine Berman proponuje ogarnąć je określeniem „horyzont tłumacza” (*horizon du traducteur*). Pojmuje w ten sposób zespół czynników językowych, literackich, kulturowych i historycznych wpływających na sposób myślenia, odczuwania oraz postępowania podmiotu tłumaczącego. Na przykład dla dwudziestowiecznego tłumaczenia na francuski (kolejnego, jednego z wielu) poezji Safony proponuje uwzględnić następujące elementy: stan lirycznej poezji francuskiej, a zwłaszcza jej stosunek do własnej tradycji; wiedzę o starożytnej poezji greckiej (stan owej wiedzy różni się od stanu wiedzy na przykład w wieku XIX), wzmożone zainteresowanie starożytnością, o czym świadczą wydania wielkich „klasyków” starożytności w specjalnej serii; istniejące tłumaczenia greckiej poezji; stan dyskusji na temat tłumaczeń

⁴¹ M. Laurent, M. Misiak *Les Lemkoviens...*

⁴² Hasło: *Bourg*, w: *Le Petit Robert. Dictionnaire de la langue française*, red. J. Rey-Debove, A. Rey, Paryż 2003, s. 290.

⁴³ M. Laurent, M. Misiak *Les Lemkoviens...*

⁴⁴ Zob. hasło *cape*, w: *Le Petit Robert. Dictionnaire de la langue française...*, s. 347 („cape – 1. Vêtement de dessus, sans manches, qui enveloppe le corps et les bras. = houppelande pèlerine. *La cape des mousquetaires, des romantiques. Cape des berger*”).

⁴⁵ M. Laurent, M. Misiak *Les Lemkoviens...*

poezji, wyznaczający pewne normy; horyzont tłumacza wyznacza w pewien sposób „pozycję tłumacza” (*position traductive*), będącą w rozumieniu Bermiana rodzajem kompromisu między postrzeganiem czynności przekładu przez tłumacza a obowiązującymi normami⁴⁶.

Jednym z możliwych wyjaśnień zniknięcia łemkizmów we francuskich przekładach mogłoby być podporządkowujące działanie normy języka-kultury biorcy, francuszczyzny, należącej do języków i kultur hegemonicznych. Przekład etyczny – stosujący translację słów łemkowskich, nieznanych i wymagających objaśnienia – mógłby zostać uznany za zbyt mało „poetycki”, nie dość „dobry”, niedokończony, zbyt mocno ujawniający swą naturę przekładu i obecność tłumacza. Argument ten można by osłabić czy wręcz odrzucić, przypominając, że przekłady stanowią część całości, osadzone są w pewnym kontekście, który dostarcza pewnej wiedzy o źródłach tej poezji i o społeczności, w której ona powstała. Może więc łemkizmy nie byłyby szokiem, a naturalnym „przedłużeniem” informacji podawanych w innych, niepoetyckich częściach opracowania?

Ich zniknięcie Maryla Laurent, należąca do tłumaczy omawianych tekstów, wyjaśnia, wskazując na inny element wyznaczający horyzont tłumacza: stan wiedzy na temat kultury łemkowskiej:

W pracy tłumacza, obok techniki, niezwykle istotny jest poziom jego wiedzy na dany temat w momencie pracy nad tekstem; kiedy zaczynaliśmy pracę nad tłumaczeniem tekstów łemkowskich, nasza wiedza o Łemkach i ich kulturze była dość ograniczona. Na dodatek pracowaliśmy pod presją czasu, gdyż na przygotowanie całego materiału, który miał się znaleźć na CD-romie mieliśmy trzy tygodnie. Przekłady poezji powinny zostać teraz zmienione, uzupełnione o ten właśnie wymiar.⁴⁷

5.

Przedstawione w części wstępnej relacje między językami okazane są w ujęciu binarnym, ograniczającym się do par języków, z których jeden jest językiem oryginału, a drugi – językiem przekładu. W rozważaniach na temat sytuacji językowej globalnego świata proponuje się także modele o większej liczbie elementów, pokazujące zależność między językami a światową organizacją życia gospodarczego. Jednym z takich modeli jest model grawitacyjny Louis-Jeana Calveta, oparty na kryterium, jakie stanowi sytuacja osób dwujęzycznych. Dwujęzyczność ma charakter hierarchiczny: język pierwszy osoby bilingwalnej jest zawsze językiem słabszym; język nabyty – językiem mocnym. Na podstawie obserwacji konfiguracji

języków u osób dwujęzycznych Calvet przedstawia stosunki między językami świata jako zespół układów grawitujących wokół ośrodków – języków centralnych, sytuujących się na różnych poziomach. W samym centrum znajduje się angielski (użytkownicy najczęściej jednojęzyczni) – język hipercentralny, wokół którego krąży około dziesięciu języków supercentralnych: hiszpański, francuski, hindi, arabski... (użytkownicy tych języków – jeśli uczą się języka drugiego – wybierają albo angielski, albo inny z języków z tego samego poziomu); te zaś stanowią ośrodek, wokół którego krążą języki centralne (100-200), wokół których wreszcie koncentruje się pięć- sześć tysięcy języków peryferyjnych⁴⁸.

Inny model zaproponował Johan Heilbron, który w swoim podziale języków oparł się na liczbie przekładów książek z danego języka: im więcej się z niego tłumaczy, tym bliższy jest centrum. Również w jego modelu w samym centrum znajduje się angielski, będący językiem, z którego dokonuje się ponad 40% całej światowej książkowej „produkcji przekładowej”; obok niego występują trzy języki centralne: francuski, niemiecki i rosyjski (ok. 10-12% produkcji); sześć języków ma charakter półperyferyjny (hiszpański, włoski, duński, szwedzki, polski i czeski – 1-3% produkcji); pozostałe języki tworzą kategorię języków peryferyjnych⁴⁹.

Język Łemków w obu tych modelach zajmuje miejsce peryferyjne – chciałoby się wręcz powiedzieć: na peryferiach peryferii, gdzie sąsiaduje z tysiącami podobnych języków, których prawie się już nie używa, a które są narzędziem zachowania tożsamości, trochę sztucznie podtrzymywanym. Jest dużo dalej od centrum niż irlandzki (*Gaeilge*) i inaczej funkcjonuje w relacji przekładowej. Tłumaczenie irlandzkich poetów na angielski wynika z woli politycznej, dokonuje się niejako „na zamówienie” kultury biorcy i mogłoby zostać potraktowane jako przekład – rekwizycja (*requisition*), jeśli zastosujemy przypomniane wcześniej rozróżnienie Dollerup. Tłumaczenie na polski (najczęściej autotłumaczenie) czy na francuski poetów łemkowskich – to raczej przekład-narzucanie (*imposition*), swego rodzaju walka o prawo obecności pewnej grupy „podporządkowanych”, tych którzy według słów Heleny Duć-Fajfer „w postsowieckiej, posttotalitarnej czy postkolonialnej rzeczywistości odzyskali bądź uzyskali własny głos”⁵⁰. Żeby mówić tym głosem, nie wystarcza jednak już tylko własny język; przekład-narzucanie to także szukanie „niszy”, w której może zachować się łemkowska tożsamość.

Nawiązując do prac sytuujących się w nurcie „postkolonialnym”, w szkicu *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii* Clare Cavanagh wytyka ich autorom pomijanie tzw. Drugiego Świata: „Rosji i jej niedawnych satelitów z Europy i Azji”. A przecież „Cesarstwo Rosyjskie i jego XX-wieczny następca,

⁴⁶ A. Berma *Pour une critique des traductions: John Donne*, Gallimard, Paryż 1995, s. 73 i nast.

⁴⁷ Rozmowa przeprowadzona w październiku 2006 roku. Propozycje zmian w przekładach poetyckich tekstów łemkowskich można znaleźć w pracy M. Misiak *Pour une écologie de la traduction*, „le Rocher de Calliope” 2007 n° 2, s. 156-171.

⁴⁸ L.-J. Calvet, I. Oseki-Dépré *Mondialisation et traduction. Le rapport inverse entre centralité et diversité*, <http://perso.wanadoo.fr/Louis-Jean.Calvet>

⁴⁹ J. Heilbron *A Sociology of Translation*, „European Journal of Social Theory” 1999 n° 2(4), s. 434.

⁵⁰ H. Duć-Fajfer *Etniczność a literatura*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Universitas, Kraków 2006, s. 446.

Związek Sowiecki, zasługują z pewnością na miejsce w każdej współczesnej próbie krytycznej oceny imperializmu u jego kulturowych skutków”⁵¹. Na takie miejsce zasługuje też według amerykańskiej slawistki Polska – „kraj podzielony najpierw między faszystowskie Niemcy i sowiecką Rosję, potem okupowany przez faszystowskie Niemcy, wreszcie pod koniec wojny «wyzwolony» przez Sowieców i wcielony do «Wschodniego Imperium»”⁵². Myśl Cavanagh podejmuje – przestrzegając jednak przed utrwalaniem obrazu Polski-ofiary – Aleksander Fiut, który postuluje „posługiwanie się, także w literaturoznawstwie, systemem pojęć krytyki postkolonialnej, oczyszczonym z ideologicznych przerysowań, uwolnionym od zastarzałych i anachronicznych resentymentów oraz, choćby intencjonalnej, indoktrynacji”⁵³. Zastosowanie tego narzędzia do badania literatury kresowej czy opisującej stosunki międzykulturowe na Ziemiach Zachodnich mogłoby pokazać zjawiska dotychczas niezauważone albo postawić pytania dotychczas niesformułowane. Przykładem takiego nowego formułowania pytań może być studium Bogusława Bakuli, postulujące szukanie nowego języka, którym można by posługiwać się w mówieniu o Kresach⁵⁴.

Dokonana tu analiza – daleka od bycia wyczerpującą – przekładów poezji mniejszości etnicznej „odzyskującej własny głos” pokazuje, że i z translologicznego punktu widzenia relacje w „Drugim Świecie” mogą być mocno odmienne od tych, które panują między kulturami „Pierwszego” i „Trzeciego Świata”.

Abstract

Elżbieta SKIBIŃSKA, Małgorzata MISIAK
University of Wrocław

The language of ethnical minorities vs. translation. Around Polish and French translations of Lemk poetry

Our contemporary research in translation tends to approach translation as one means of intercultural communication. This involves taking into account the relations between cul-

tures and languages entering into contact with one another through translation, as well as investigating into cultural-social effects caused by translation. The article outlines the research grounds for the issues at stake, particularly those being part of the so-called 'postcolonial' current, which has been evolving in recent years also in translology. Scholars representing this current refer to the fact that translation may form yet another (new) form of colonialism, subordination and preservation of divisions between languages and cultures. The authors focus on Polish and French translations of Lemk poetry, the latter being a peculiar manifestation of ethnic identity.

⁵¹ C. Cavanagh *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii*, „Teksty Drugie” 2003 nr 2/3, s. 61.

⁵² Tamże, s. 62.

⁵³ A. Fiut *Polonizacja? Kolonizacja?*, „Teksty Drugie” 2003 nr 6, s. 153.

⁵⁴ B. Bakula *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006 nr 6, s. 11-33.

Czerwiec Z księgi nieznanych pogromów

Lidia Milakowa Z księgi pogromów

Alina Cała Antyżydowska przemoc

Poselskie interpretacje

Relacje z pogromów

a ponadto:

Rozmowa z Amosem Ozem

Jean Améry O przymusie bycia Żydem

Janusz Miliszewicz Pierwszy monografista Havla

מדרש
Midrasz
P I S M O Ż Y D O W S K I E

Lipiec-sierpień Bernard Singer

Bernard Singer Reportaże

Szymon Rudnicki Mój Singer

a także:

Jerzy Rohoziński Z archiwum Chazarów

Wiesław M. Pawłowski, Jarosław Sawic

Troszkę inni. Izraelski rock progresywny w latach 1969 – 1982

Anna Frajlich Zegarek

Wrzesień Pałac Grzybowski w Warszawie

Redakcja MIDRASZA i księgarnia wysyłkowa:
00-104 Warszawa, ul. Twarda 6
tel. (+ 48 22) 654 64 24, faks: (+48 22) 654 31 56
e-mail: midrasz@midrasz.pl, prenumerata@midrasz.pl
www.midrasz.pl

Roztrząsania i rozbior

Lemologia: nowe rozdanie

Stanisław Lem nie miał dotychczas zbyt dużego szczęścia do badaczy (na co zresztą zawsze narzekał). Kłopot polegał na tym, że zajmowali się nim z reguły specjaliści z jednej, humanistycznej najczęściej dyscypliny, nieumiejący dać sobie rady z całym spektrum zagadnień i naukowych języków, które w twórczości tego autora łączą się w ramach jednego dyskursu. Najczęściej do badań nad twórczością pisarza zabierali się zresztą, co oczywiste, poloniści lub obcojęzyczni specjaliści od literatury, rzecz kończyła się zatem na próbie interpretacji utworów literackich. Eseistykę z kolei zostawiano innemu uczonemu, a ci znów kapitulowali, nie mogąc przystać na rozwichrzenie wywodu, w którym idiomy fizyki, matematyki, logiki, biologii, teorii kultury i informacji, cybernetyki i wielu jeszcze innych dyscyplin łączyły się dość swobodnie, wystawiając na próbę eksperckie kompetencje badacza. W efekcie o Lemie wiadano, że uprawia refleksję naukową serio, ba, inspirował on niektórych uczonych-oryginałów, zwłaszcza tych ważących się na ujęcia „totalizujące”, jak Bernard Korzeniewski, ale brakowało interpretatorów umiejących zmierzyć się z pisarzem naprawdę czy wręcz go „sprawdzić”. Nie znaczy to, że nie powstawały na temat Lema prace wartościowe, by wspomnieć choćby książkę Małgorzaty Szpakowskiej, ale zawsze wówczas pojawiało się jakieś powodujące osobliwą metodologiczną stronniczość profesjonalne nachylenie oraz odciśkające się na interpretacji luki w wykształceniu badacza. W przypadku Szpakowskiej przeważała więc perspektywa filozofii i teorii kultury, w przypadku Andrzeja Stoffa – teorii literatury przy z kolei dość słabej, przynajmniej w zestawieniu z pierwszą badaczką, intuicji filozoficznej. Samego Lema denerwowała z kolei szczupłość lektur jego krytyków z dziedziny wiedzy ścisłej.

Wraz z wejściem w uniwersum „lemologii” Macieja Płazy niektóre przynajmniej z tych dylematów uległy rozwiązaniu, zabrał się bowiem do interpretacji Lema badacz nie tylko wyposażony w doskonałą znajomość dyskursów teoretycznoliterackich i filozoficznych, lecz też umiejący dać sobie radę z językiem teorii nauki. Nie jest wprawdzie Płaza profesjonalnym biologiem, genetykiem, specjalistą w dziedzinie fizyki, kosmologii czy sztucznej inteligencji, ale jego lektury popu-

larnonaukowe są na tyle obfite i właściwie dobrane, że umie sobie przynajmniej wyobrazić naturę i stopień złożoności problemów, z jakimi się Lem na tych terenach potyka. Podejmowanie fachowych dysput z pisarzem na każdym z tych pól nie jest zresztą jego zadaniem. Książka Macieja Płazy poświęcona jest bowiem, jak tytuł wskazuje, problematyce poznawczej w twórczości Lema¹, i to zarówno w obrębie jego prozy fabularnej, jak również w eseistyce, przy czym właściwe proporcje pomiędzy tymi dwoma gatunkami zostały tu nareszcie utrzymane.

Badacz podejmujący studia nad Lemem musi przede wszystkim zdecydować, jakiego języka analizy użyje. Autor rozprawy w zasadzie pomija tu jakąś własną refleksję nad kwestią poznania w ujęciu filozoficznym, tzn. nie rozważa kwestii, czy o poznajemy i jak w ogóle poznanie jest możliwe, poprzestając w zasadzie na takiej problematyzacji tych zagadnień, jakiej dostarcza mu sam pisarz. W analizie literackiej z kolei niechętnie używa zespołu środków wypracowanych przez dyscypliny, które Lem traktował surowo, takie jak strukturalizm, psychoanaliza czy fenomenologia, adaptuje raczej na swoje potrzeby taki język teorii nauki i epistemologii, jaki jest najbliższy samemu Lemowi, wzbogacając go o problematykę *stricto* literacką. Ten wybór wydaje się słuszny: ostatecznie struktur powieściowych używał ten pisarz nie tyle jako nieokiełznany fabulator, dążący do zniewolenia czytelnika czarem swych narracji, ile jako podmiot myślowych eksperymentów służących poznaniu. Takim rozciągniętym na wiele bardzo odmiennych od siebie utworów eksperymentem poznawczym jest Lema pisarstwo – zarówno w dziedzinie eseistyki, jak literackiej fikcji. Tłumaczy to fakt, że praca, której tytuł sugerować może, iż autor wybrał sobie do analizy tylko jeden z wielu Lemowych tematów, jest w istocie obszerną i bardzo zasadniczą we wnioskach monografią tego pisarstwa. Wynika to stąd, że Lem problem poznania uczynił najważniejszym tematem swojej twórczości czy może nawet – życiowego posłannictwa. Dlatego aspekt poznawczy mają nawet całkiem z pozoru błahe jego utwory, parodie czy literackie żarty. Wszystkie biorą udział w wielkim przedsięwzięciu natury poznawczej, jakie pisarz zaprojektował gdzieś u początków swej przygody ze światem i literaturą. Nawet bowiem te – jak je Płaza nazywa – „utopijne wypracowania” powieściowe z czasów stalinowskich zawierają poważną refleksję – tyle że gdzie indziej niż zwykle umieszczoną, ukrytą pod obowiązkowymi deklaracjami politycznymi, czasem obecną w sferze obrazowania albo pozornie niewinnej, pobocznej tematyki. A jeśli coś z atmosfery tamtych powieści przenika do całej późniejszej twórczości Lema, to przekonanie, że poznawcza działalność człowieka ma aspekt heroiczny – i że jest to najważniejsza w ogóle sprawa, jaką można się w życiu zajmować.

Książka składa się z czterech rozdziałów, z których pierwszy ma charakter genealogicznej analizy, w ramach której autor bada specyfikę wykorzystywanych przez Lema gatunków literackich, stosując przy tym głównie kategorie proponowane przez komunikacyjną teorię dzieła. Maciej Płaza w toku tej analizy oddziela nie

tylko teksty eseistyczne Lema od jego fikcji fabularnej, ale też wyodrębnia tzw. apokryfy, jako gatunek osobny, pośredni, wymagający innych nieco kategorii opisu, co skłonny jestem zaakceptować jako propozycję typologiczną, choć wydaje mi się, że u Lema przejście pomiędzy esejem a fikcją jest dość płynne, przy czym apokryfy są właśnie takim gatunkiem przejściowym, pomostowym, co zresztą pozwala równie swobodnie przenosić pewne kategorie opisu z terytorium eseistyki na terytorium prozy fabularnej.

Trzy kolejne rozdziały pracy poświęcone są odpowiednio: analizie eseistyki, prozy fabularnej i właśnie owych apokryfów. To ze wszech miar ciekawa sytuacja: dotychczas eseje spychane były w omówieniach zdecydowanie na dalsze miejsce lub wręcz traktowane jako mniej istotny dodatek do prozy fabularnej. Maciej Płaza przyznaje im równy status i wysuwa na plan pierwszy, traktując te teksty jako laboratorium, w którym wykuwał się Lema dyskurs poznawczy. Decyzja ta ma bardzo poważne konsekwencje, niezależnie bowiem od interpretacyjnej subtelności, z jaką autor zajmuje się potem dziełami fabularnymi Lema, w czytelniku rozprawy pozostaje wrażenie, iż pierwszym żywiołem tej twórczości jest jednak esej o ambicjach naukowych czy metanaukowych, fikcyjne fabuły są z kolei jedynie eksperymentalnym modelarstwem w dziedzinie konstruowania światów możliwych, które wzbogaca zasób exemplów służących do ilustrowania czy weryfikacji tez na temat świata. Poczucie ważności eseistycznego dyskursu wzmacnia jeszcze fakt, iż w tej rozprawie pokazuje autor drogę Lema od eseju z powrotem ku esejowi, skoro najważniejszy okres twórczości pisarza otwierają *Dialogi*, zamykają zaś (przynajmniej w porządku omawiania) apokryfy, które stoją jak gdyby w pół drogi między esejem a fabułą. Owe apokryfy pojawiają się zresztą jako przedmiot analizy w toku wykładu dwukrotnie – i zawsze w miejscach niejako konstrukcyjnie ważnych, czyli pod koniec pierwszego, teoretycznego rozdziału o Lemowskich strukturach i strategiach, a następnie w ostatnim, czwartym rozdziale książki. Nie jest to przypadek – nawet jeśli wytłumaczymy ten fakt chronologicznym po prostu usytuowaniem apokryfów w twórczości Lema. Sądzę, że w analizie tych utworów autor ma do powiedzenia rzeczy najważniejsze i tam właśnie osiąga największą oryginalność.

Co jest bowiem najistotniejszą, moim zdaniem, kwestią podejmowaną przez Macieja Płazę w jego pracy? Jak się wydaje, jest to sprawa statusu poznawczego wypowiedzi Lema. Autor książki próbuje z wielką precyzją rozpatrzyć problematykę podmiotu wypowiedzi, rodzajów dyskursu, dialogowości, roli elementów fikcyjnych czy wręcz fantastycznych w wypowiedzi zwierchnio asertowanej i wielu jeszcze innych kwestii, które nastrocza pisarstwo Lema rozumiane jako przedsięwzięcie natury poznawczej. Trudności wynikają tutaj z niesłychanego czasami skomplikowania struktury wypowiedzi, wpłątania jej w grę wielu podmiotów i obecnych jednocześnie punktów widzenia, współlistnienia w niej śmiertelnej powagi i sztubackiego żartu, intencji parodystycznej i poważnej refleksji nad stanem i perspektywami kultury. Komplikacja ta sięga szczytu właśnie w apokryfach, które Płaza interpretuje z wielką maestrią, dostrzegając ich różnorodność, odmienne w indywidualnych przypadkach rozwiązania, wreszcie – co by się podobало Lemo-

¹ M. Płaza *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006.

wi – dowartościowując zdecydowanie teksty z *Wielkości urojonej*, nieciesząc się dotąd zbytnią estymą u krytyki.

Inna trudność, z którą autor książki musiał się borykać, polega na labiryntowym charakterze eseistycznych roztrząsań, które ukrywają niekiedy szalenie ważne kwestie w nieoczekiwanych miejscach wywodu. Pod tym ostatnim względem książka Macieja Płazy jest dziełem nieocenionym, autor bowiem naprawdę porządnie przeczytał eseistykę Lema, ujmując się za dziełami jakby nieco zapomnianymi i usuwanymi na margines, tak jak się to stało z *Dialogami* czy *Fantastyką i futurologią*, w której autor książki odnalazł interesujące a zapoznane przez badaczy rozwinięcie refleksji pomieszczonych we wcześniejszych Lema wielkich esejach.

Główną wartością książki zdaje mi się zatem świetna analiza wypowiedzi eseistycznych autora *Summy technologiae*, oparta na precyzyjnym i kompetentnym ich rozbiorze jako aktów mowy, angażujących na wielu poziomach wypowiedzi szereg fingowanych podmiotów i punktów widzenia, wykorzystujących literackie stylizacje, maski i system tropów. Autor pracy bardzo przekonująco udowodnił, w jakiej mierze te praktyki Lema wzbogacają warstwę sensów jego dzieła. Czy oznacza to, że rozdział poświęcony prozie fabularnej jest jako analiza słabszy? Raczej nie: tyle że pisząc – nader interesująco – o powieściach i opowiadaniach Lema, Maciej Płaza miał już znacznie więcej konkurentów wyręczających go w interpretacyjnych pomysłach, podczas gdy jako egzegeta tekstów eseistycznych nie ma sobie równych. Co więcej, w utworach należących do fabularnej fikcji pozostała jeszcze – po zreferowaniu problematyki poznawczej – cała sfera literackości, którą autor książki musiał traktować bardziej pobieżnie, zainteresowany głównie aspektem poznawczym tekstów. Literacki eksperyment myślowy to z pewnością nie jedyna spośród funkcji prozy fabularnej Lema, podczas gdy w esejach wątek *episteme* leży zawsze w samym centrum dzieła.

Jako recenzent tej książki jestem w pewnym kłopotcie, ponieważ mam wrażenie, iż wraz z jej autorem należymy do bardzo podobnej formacji intelektualnej, co sprawia, że na twórczość Lema spoglądamy z niemal identycznego punktu widzenia. Osłabia to ostrość krytycznej lektury. Niemniej jestem głęboko przekonany, że książka Macieja Płazy jest wybitnym i oryginalnym osiągnięciem: autorowi jej udało się utrzymać równowagę pomiędzy podejściem syntetyzującym i analizami poszczególnych utworów. W obydwu tych nurtach znajdziemy sądy odkrywcze i doskonale uzasadnione, wzbogacające poważnie obszar „lemologii”. Najbardziej liczy się tu jednak całościowość ujęcia, tzn. zarówno objęcie analizą całej najważniejszej twórczości Lema (autor pomija juvenilia i późną eseistykę, przekonująco tłumacząc się z tego zaniechania), jak i umiejętność czytania wieloaspektowego, przebijania się przez palimpsestowo nawarstwione sensy dzieł. Lem jest pisarzem zwodzącym mniej wyrobionych czytelników (i krytyków), a subtelność jego intelektualnych propozycji ukryta jest często pod maską prostej konwencji, zapraszającej do jednowymiarowej egzegezy. Autor książki niewątpliwie ominął tego rodzaju pułapki, odczytując Lema głęboko i ciekawie. Jest to zapewne najlepsza, najbardziej wyczerpująca i syntetyczna praca, jaką o Lemie dotychczas

napisano, i otwiera nowy rozdział w badaniach nad tym pisarzem. Następna, równie dogłębna praca o twórczości Lema, autorstwa Pawła Majewskiego, już oczekuje na druk, można więc śmiało powiedzieć, że twórczość najpopularniejszego w świecie polskiego pisarza doczekała się nareszcie nowego, naukowo świetnie do swych zadań przygotowanego pokolenia badaczy.

Jerzy JARZĘBSKI

Abstract

Jerzy JARZĘBSKI
Jagiellonian University (Kraków)

Lemology: a new deal

Review of Maciej Płaza's book *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema* [‘On cognition in the oeuvre of Stanisław Lem’], Wrocław University Press, Wrocław, 2006.

By this far, the trouble with interpreting the output of Stanisław Lem has consisted in the fact that the subject has been approached, as a rule, by experts representing a single – usually, humanistic – discipline, who proved incapable of coping with a whole spectrum of issues and scientific languages that are merged into a single discourse in Lem. The book by M. Płaza is unique in that the oeuvre is interpreted by a scholar equipped with excellent knowledge of literary-theoretical and philosophical discourses, who moreover is capable of dealing with the language of theory of science.

Modernizowanie pozytywizmu

Temat dojrzwania Ewa Paczoska ujęła bardzo szeroko, nie w sensie koncepcyjnym czy tematycznym, ale z uwagi na chronologiczny i materiałowy obszar poszukiwań¹. Interesuje ją literatura pozytywizmu i modernizmu jako miejsce spotkania dwóch pokoleń o podobnych doświadczeniach biograficznych, kulturowych, społecznych, a zwłaszcza egzystencjalnych. Okres ten podlega oglądowi z perspektywy czytelnika literatury najnowszej oraz ponowoczesnej świadomości.

Szeroka perspektywa poznawcza jest wynikiem – jak zaznacza badaczka – dokonujących się w literaturoznawstwie wyraźnych przewartościowań, które sprawiły, że kategoria modernizmu (powiązana z kategorią nowoczesności), obejmująca dziś, jak wiadomo, o wiele szerszy zakres zjawisk i okres czasu, niż proponował to kiedyś Kazimierz Wyka, a także ostatnio Ryszard Nycz. Badaczka zmierza do ukazania wspólnoty doświadczeń i rozpoznań kulturowych przedstawicieli pozytywizmu i modernizmu, zwłaszcza Bolesława Prusa i Aleksandra Świętochowskiego z jednej strony, z drugiej zaś Stanisława Witkiewicza, Stanisława Brzozowskiego, Karola Irzykowskiego, a także Witolda Gombrowicza.

W ten sposób Ewa Paczoska idzie nieco na przekór tendencjom, które pisarzy moderny wyłączają z kontekstu dziewiętnastowiecznego i wiążą z modernizmem rozumianym – w najnowszej refleksji filozoficzno-literaturoznawczej – albo jako inkluz postmodernizmu², albo jako ezoteryczną formę i zapowiedź egzoteryczne-

go, czyli upowszechnionego modernizmu, zwanego dziś postmodernizmem³. Taki sposób postępowania, po raz pierwszy w tej skali zastosowany w badaniach na literaturą pozytywistyczną, jest – miejmy nadzieję – zapowiedzią nowego nurtu badawczego, starającego się określić miejsce pozytywizmu wobec najnowszych koncepcji literaturoznawczych i periodyzacyjnych. Chodzi tu zwłaszcza o pozytywizm rozumiany jako tradycyjnie pojmowana epoka literacka z jego klasycznymi dziełami, ale silnie – na różne sposoby – połączony z dziewiętnastowieczną filozofią pozytywistyczną (do której zaliczyłbym, nie tylko Comte'a, Milla i Spencera, ale tak jak wielu historyków filozofii, także Nietzschego, Jamesa, „filozofów życia” i empiriokrytyków, których zwyczajowo uznaje się za ojców moderny artystycznej). Pozytywizm – rozumiany jako szeroki nurt filozoficzny⁴ – stanowi przecież zapowiedź najważniejszych problemów postmoderny i funduje – nieco paradoksalnie – jej relatywistyczne podstawy. Ogniwo pozytywistyczne jest często, z mało zrozumiałych powodów, pomijane przez teoretyków nowoczesności. Taki nurt badań musi się rozwinąć, gdyż wskaże on mało znane i rzadko uwzględniane w syntezach źródło (składnik) najnowszej świadomości humanistycznej (nowoczesnej czy ponowoczesnej – to w tej chwili mniej ważne). Naukowcy, którzy przyłączą się do tego nurtu, będą mieli przed sobą wielce obiecujące pole badawcze.

Moderniści są z ducha pozytywizmu a pozytywiści zapowiadają ducha modernizmu. W sensie szerszym pozytywizm jest składnikiem nowoczesności rozpatrywanej jako oświeceniowy projekt rozwijający się od XVIII wieku, wobec którego sytuuje się modernizm artystyczny. W wypadku rozumienia modernizmu jako szerokiej formacji nie tylko artystycznej, ale przede wszystkim kulturowej, a więc modernizmu rozumianego jako nowożytność, pozytywiści są wręcz kwintesencją ducha nowoczesności. W najwęższym rozumieniu modernizmu jego uwikłania w dziedzictwo pozytywistyczne ukazał już Wyka, którego koncepcji nie spisywałbym łatwo na straty. Teraz chodzi o to, aby te zależności pokazać też na gruncie szerokiego pojmowania artystycznego modernizmu, jako pewnej formacji, wyłaniającej się – według szkoły anglosaskiej – w pierwszej połowie XX wieku. Pozytywizm pojmowany tradycyjnie musi więc znaleźć swoje miejsce w najnowszych badaniach periodyzacyjnych i metodologicznych, a tym samym – w naszej współczesności, a także świadomości literaturoznawczej. Omawiana praca jest właśnie próbą określenia takiej nowej perspektywy.

Jak już zauważyłem, książka Paczoskiej jest jednak tylko zapowiedzią takich badań, gdyż relacje pozytywizmu z najnowszymi kategoriami periodyzacyjnymi (modernizm, postmodernizm, nowoczesność, ponowoczesność) opisuje w sposób mało zobowiązujący, ograniczający się do luźnych przywołań niektórych koncepcji czy refleksji badaczy modernizmu czy kondycji ponowoczesnej, takich jak choćby

¹ E. Paczoska *Dojrzwianie, dojrzałość, niedojrzałość. Od Bolesława Prusa do Olgi Tokarczuk*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2004.

² Zob. R. Nycz *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Leopoldinum, Wrocław 1997, s. 39–42.

³ W. Welsch *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 3–12.

⁴ Zob. L. Kołakowski *Filozofia pozytywistyczna (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, PWN, Warszawa 1966.

Zygmunt Bauman czy Agata Bielik-Robson. Wśród teoretyków kultury najnowszej istnieją spore rozbieżności. Proponują oni bardzo odmienne koncepcje nowoczesności czy modernizmu, co wynika – jak wiadomo – z różnic metodologicznych, a także uwarunkowań stwarzanych przez dziedzinę wiedzy, z perspektywy której dokonuje się syntezy; istotny jest też krąg kulturowy, z jakiego wywodzi się autor. Należałoby więc pokusić się o bardziej zobowiązujące ustalenia, określić sposoby i zakresy rozumienia takich pojęć (oraz ich korelacje), jak modernizm, postmodernizm, nowoczesność, ponowoczesność, awangarda. Tych ustaleń w książce nie ma, ale nie jest to jej wadą generalną, gdyż sprawa rozumienia modernizmu jest ważnym, ale nie najważniejszym kontekstem rozważań Ewy Paczoskiej. Tym bardziej trudno tu mieć żal do autorki, że najnowsza refleksja literaturoznawcza nie wypracowała jeszcze spójnych sposobów pojmowania terminu „modernizm” w odniesieniu do historii literatury polskiej. Takie próby są dopiero – jak wiemy – podejmowane. Zresztą takie zobowiązujące, obszerne definicje i rozróżnienia nawet nie pasowałyby do tej książki i pozbawiłyby ją pewnego uroku. Jeśli zaznaczam tutaj brak pewnych bardziej systematycznych ujęć, to raczej z myślą o przyszłych zamysłach badawczych. Irytuje jednak nieco nadmierna swoboda w przywoływaniu kontekstów, na przykład raz nowoczesnych, a raz ponowoczesnych.

Najważniejszym tematem książki Paczoskiej nie jest jednak problem pozytywizmu w relacji do modernizmu czy postmodernizmu, ale równie dziś modny temat dojrzewania, tak bardzo eksploatowany w polskiej literaturze najnowszej i chyba z powodu tejże literatury przez badaczkę tak bardzo wyekspozowany. Dojrzewanie badaczka pojmuje szeroko, może za szeroko, jako „ważny fakt kultury” umożliwiający „rekonstrukcję i interpretację rzeczywistości w jej różnych wymiarach: narodowym, społecznym, kulturowym, egzystencjalnym” (s. 6). Jest tu zatem ono ujęte jako jeden z fenomenów kultury nowoczesnej, ale też składnik jej samoświadomości i przedmiot refleksji krytycznej, a więc w tej kulturze odpowiednio rozpoznany, zwłaszcza pod kątem socjologicznym. Tu ze swoimi ideami przychodzi w sukurs autorce tacy filozofowie, jak Pierre Bourdieu czy Zygmunt Bauman.

Omówione podejście pozwoliło na połączenie w pewną całość wielu różnorodnych szkiców, które powstawały na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat i były częściowo publikowane wcześniej, ale zarazem sprawiło, że tematyczna kategoria dojrzewania ulega w trakcie lektury wielu proteuszowym przemianom, co może irytować zwolenników bardziej rygorystycznych nastawień badawczych, preferujących monografizujące i systematyczne omówienia tematu. Zadowolili wszakże zwolenników bardziej autorskiego, bardziej eseistycznego sposobu opowiadania o literaturze. To, co dla jednych może być walorem tej książki, dla innych będzie jej słabością. Książka Paczoskiej jest przykładem modnego dziś łączenia przyjemności pisania z dyskursem naukowym.

Można jednak odnaleźć w rozmaitości tematycznej książki pewien koncepcyjno-metodyczny element spajający. Dojrzewanie w książce Paczoskiej jest kategorią rozważaną na dwa sposoby: zewnętrzny – wtedy jest to kategoria socjologiczna i kulturowa służąca opisowi świadomości, czasem narodowej i społecznej, czasem egzy-

stencjalnej i filozoficznej, pokolenia pozytywistów i modernistów – i wewnętrzny. W tym drugim wypadku jest to literaturoznawcza kategoria analityczna służąca nowym odczytaniom wielu ważnych dzieł literatury pozytywistycznej i modernistycznej. Kategoria dojrzewania staje się wtedy synonimem tradycyjnej kategorii genologicznej, jaką jest powieść rozwojowa. Te dwa sposoby ujmowania zagadnienia w obrębie poszczególnych szkiców często nakładają się na siebie i uzupełniają.

Książka jest także próbą opisu światopoglądowych poszukiwań pozytywistów (zwłaszcza, ale nie tylko) i wnikięcia w literacką materię, która jest odbiciem i przetworzeniem niepokojów „czasów dojrzewających”. Takie nastawienie badawcze jest jednak przyczyną pewnego dyskomfortu poznawczego. Otóż wiele pomysłów interpretacyjnych książki opiera się na przywołaniu kontekstów filozoficznych, z którymi pozytywiści nie mogli mieć istotniejszej styczności, a więc nie mogły te inspiracje w sposób głębszy i bezpośredni wpłynąć na kształt ideowych ujęć literackich bądź koncepcji formułowanych w sposób dyskursywny. Inna sprawa, że przywołane konteksty najczęściej dobrze służą intrygującym interpretacjom i można ich obecność zaakceptować, pod warunkiem jednak, że bardziej otwarcie zaznaczy się arbitralność tych przywołań, a nacisk położy się na nieco inną ich funkcję. Na przykład bardzo intrygujące porównanie *Faraona* z *Hamletem* bardziej służy badaniu żywotności archetypów kulturowych, uniwersalności problematyki egzystencjalnej, powtarzalności schematów fabularnych i ujęć psychologicznych, niż udowadnia wpływ Szekspira na powieść Prusa. Interpretacje Paczoskiej to często bardziej przygoda poznawcza oparta na autorskich skojarzeniach i preferencjach lekturowych niż spójna, wychodząca od materiałów źródłowych i kontekstów genetycznych, analiza.

Przywoływane konteksty filozoficzne i socjologiczne pełnią jednak przede wszystkim ważną funkcję porównawczą i heurystyczną, której zadaniem jest wydobycie na jaw nowoczesności pozytywistycznej świadomości. I jest to funkcja bardzo ważna, szkoda tylko, że niezbyt wyraźnie oddzielona od mało przekonujących hipotez „wpływowologicznych”.

Nim przejdziemy do szczegółowych analiz jeszcze jedna uwaga generalna. Obecność wielu szkiców dotyczących kwestii światopoglądowych jest z pewnością usprawiedliwiona dzięki połączeniu kategorii dojrzewania z problemem kryzysu ideologii pozytywistycznej. A jak wiadomo, załamanie się pozytywistycznego światopoglądu, związane także z dojrzewaniem świadomości egzystencjalnej pokolenia⁵, silnie wpłynęło na wzbogacenie i zdynamizowanie jego refleksji filozoficznej i znacznie poszerzyło zakres poszukiwań ideowych. Dlatego książka Paczoskiej jest też ważnym i ciekawym studium o ewolucji światopoglądowej pozytywistów, często ukazującym nowe i niedostrzeżone aspekty tej ewolucji. Czasami jednak autorka idzie zbyt daleko w przywoływaniu nowych kontekstów filozoficz-

⁵ Wątek ten najsilniej w badaniach nad pozytywizmem akcentował Zygmunt Szweykowski. Zob. E. Pieścikowski „Dramatyczna epoka, którą nazywamy pozytywizmem”. *Poglądy Zygmunta Szweykowskiego na pozytywizm Polski*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 2000 t. 7 (27).

nych, nieco mistyfikujących proces pozytywistycznego dojrzewania. Dlatego należy w tej książce umiejętnie rozdzielać to, co służy ciekawej interpretacji, od tego, co jest mniej czy bardziej możliwym lub prawdopodobnym źródłem inspiracji, mogącym przybliżyć świadomość przedstawicieli epoki. Faktografia generalnie nie jest mocną stroną książki, bowiem nawet tam, gdzie istnieją możliwości lepszego udokumentowania istnienia pewnych powiązań ideowych czy określonych inspiracji, autorka tego nie wykorzystuje. Jest to jednak dopuszczalne, służy bowiem ukazaniu literatury pozytywistycznej w bardziej uniwersalnej perspektywie i może być odebrane jako przydatne, ale z powyższym zastrzeżeniem.

Książka składa się z trzech części i aneksu, w których przeplatają się szkice dotyczące pozytywizmu oraz literatury Młodej Polski. Chciałbym skupić się na pozytywistycznych wątkach książki, które zresztą w niej dominują.

Trudno mi znaleźć adekwatne słowa opisujące przewodnie tematy i wątki poszczególnych części, także słowa samej autorki ze wstępu niezbyt precyzyjnie – moim zdaniem – streszczają zawartość tematyczną kolejnych członów książki. Części te składają się ze szkiców na tyle różnorodnych, że miast próżno szukać odpowiednich formuł do określenia ich zawartości czy nazwania wiodącego problemu, przejdźmy do nich od razu, uznawszy, że we wszystkich częściach chodzi o różnorako pojmowane dojrzewanie. Kryteria kolejności artykułów są zresztą mało czytelne. Dlatego omówienie książki nie musi być podporządkowane jej nie do końca przejrzystej kompozycji.

Szkic pierwszy, *Ojcowie i dzieci: dojrzewanie w modelu self-help*, dotyczy najwcześniejszego etapu kształtowania się świadomości pozytywistycznego pokolenia, etapu związanego z radykalnym przewartościowywaniem autorytetów, co pokazane jest na przykładzie stosunku młodych do takich kategorii, jak starość, ojcostwo i rodzina. Problem obalania dawnych autorytetów nabiera dramatyczności, gdy zwróci się uwagę na osobistą sytuację rodzinną Prusa czy Świętochowskiego i zważy przemożne poczucie konieczności budowania nowego modelu rodziny jako ważnego ogniwa społecznego zdolnego jednocześnie włączyć się w dzieło postępu i zatrzymać narastające poczucie dezintegracji i degradacji tradycyjnych podstaw polskiego życia. Powstaje sprzeczność: młodzi zauważają, że lansowany przez nich scjentystyczny model jest zbyt oderwany od życia, co budzi ich obawy o utratę tradycyjnych podstaw życia rodzinnego. Zgadza się więc z nieufnością „starych”, którzy powiększają ich niepokój, wskazując na niebezpieczeństwo podważenie wszelkich podstaw życia. Przejawia się to w nieoczekiwanej zgodności w opiniach dotyczących życia rodziny, pojawiających się na łamach prasy zarówno postępowej, jak i konserwatywnej. Starając się zapoznać poczucie klęski oraz zatruty dawnych wartości i tradycji, pozytywiści budują model rodziny wirtualnej, która nie wytrzymuje próby rzeczywistości, co udowadnia autorka, odwołując się do przykładów literackich i faktów biograficznych.

Szkic ten jest bardzo cennym i odkrywczym przyczynkiem do rekonstrukcji wczesnopozytywistycznej świadomości, wydobywającym zarazem z niepamięci ważny wątek dotyczący miejsca rodziny w nowej rzeczywistości popowstaniowej

obecny w dyskusji młodej i starej prasy, wątek wywołujący raczej zgodne opinie niż spory. Pod względem materiałowym rozważania Paczoskiej są bogato i przekonująco udokumentowane, zwłaszcza dzięki wielu odniesieniom do nieznanych i trudno dostępnych artykułów z „Przeglądu Tygodniowego”, „Opiekuna Domowego”, „Niwy” oraz rzadko dotąd uwzględnianych publikacji książkowych pozytywistów, m.in. Juliana Ochorowicza. Natomiast brakuje mi w tych rozważaniach pedagogicznych ustaleń Prusa, zawartych w bardzo charakterystycznym dla ówczesnego, naukowego myślenia o rodzinie cyklu *Sprawy dziecinne*⁶ oraz w jego młodzieńczym notatniku, będącym chyba najważniejszym istniejącym świadectwem pozytywistycznego dojrzewania. Poza tym pozytywiści, starający się ukrywać te obszary przeszłości, które „napęniają lękiem i spychają ku popiołom” (s. 29) i projektować scjentystyczne modele kształtowania rzeczywistości społecznej, odwołują się nie tylko do prac Samuela Smilesa czy Ernesta Legouve (*Ojcowie i dzieci w XIX wieku*), ale przede wszystkim korzystają z inspiracji Johna Stuarta Milla jako autora *Logiki, Utylitaryzmu, O wolności czy Poddaństwa kobiet*. Krag lektur młodych można znacznie rozszerzyć, aby jeszcze lepiej udokumentować ważne rozpoznanie zawarte w tej części.

W szkicu drugim, *Dojrzewanie – problem percepcji*, znajdujemy rozważania nad drugim stadium pozytywistycznego dojrzewania, w którym pojawia się zwątpienie w wyłącznie intelektualny i scjentystyczny sposób rozpoznawania rzeczywistości, a do pozytywistycznego światopoglądu wkradają się pierwiastki wobec niego antynomiczne, takie jak sceptycyzm, indywidualizm, intuicjonizm i emocjonalizm. Badaczka śledzi ten proces przede wszystkim na podstawie *Dumań pesymisty* Świętochowskiego, ale także utworów literackich Prusa. Koszty rezygnacji z własnej intuicji i nadmiernego zawierzania autorytetom, co w wypadku pozytywistów polegało na wyłącznej wierze w inteligencko-scientystyczny model dojrzewania, pokazuje Paczoska na przykładzie losów bohatera powieści Wacława Berenta *Fa-chowiec*. Utwór ten to gorzkie rozliczenie się młodopolskiego inteligenta z ideałami pozytywizmu, przy czym raczej pozytywizmu spod znaku Wiślickiego, niż wielkich pozytywistów, których nawet pokolenie młodopolskie uznało za idealistów. Najwybitniejsi przedstawiciele pozytywizmu w porę uniknęli losu Zaliwskiego, bowiem potrafili się otworzyć intelektualnie na śmielszą refleksję filozoficzną. Bohater Berenta zaś zamknął się w ślepych automatyzmie i schematyzmie a bezkrytycznie zawierzywszy doktrynie zatrzęsął przed sobą drzwi do tajemnicy istnienia i umożliwiającego rozwój osobowości autopoizowania. W ten sposób poniósł klęskę. Bohater obrazuje w zasadzie pierwszy, najbardziej naiwny, fideistyczny etap dojrzewania młodych. Pozytywizm jednak to pewna całość, w której mieści się jeszcze całe spektrum idealistycznych, egzystencjalnych i metafizycznych poszukiwań⁷. I te poszukiwania Paczoska stara się rekonstruować.

⁶ A. Głowacki *Sprawy dziecinne*, „Opiekun Domowy” 1872 nr 19, 23, 28.

⁷ Zob. M. Gloger *Jak czytać pozytywizm. Rekonesans*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 2000 t. 7.

Warto dodatkowo wyjaśnić, dlaczego autorka sięga po tę właśnie powieść Berenta. Została ona opublikowana w roku 1895, pozornie doskonale nadającym się na pisanie pozytywistycznego testamentu, ale w istocie odnosi się do lat siedemdziesiątych. Paczoska podkreśla, że pozytywizm nie kończy się w roku, kiedy publikowane są *Dumania pesymisty*, ani nawet w roku publikacji *Fachowca*. Bowiem uświadomienie sobie pewnych najgłębszych prawd natury epistemologicznej i egzystencjalnej nie prowadzi pozytywistów, tak jak pokolenia dekadentów spod znaku Tetmajera, do wyrzeczenia się prób budowy nowej rzeczywistości społecznej i do zgody na artystowski egotyzm czy eskapizm. Łatwo tego dowieść, śledząc dalszą działalność Prusa, Świętochowskiego, Sienkiewicza. Nie jest to już wszakże pozytywizm obliczony na masowego odbiorcę, ale już ten bardziej klerkowski, elitarny, nieco prometejski, ocierający się wciąż o utopię i arystokrację ducha. I tu właśnie Prus i Świętochowski spotykają się z Irzykowskim czy Brzozowskim, co Paczoska stara się uwypuklić. Dlatego też, dodajmy, tak łatwo miejsce pozytywizmu w masowej świadomości zajmują nowe nurty: socjalizm, nacjonalizm, katolicki tradycjonalizm. Jednak w dalszym ciągu trzeba mówić o ewolucji pozytywistycznej, bowiem to pozytywiści piszą arcydzieła (póki ich nie zdyskontują moderniści), a nie socjaliści czy narodowi demokraci, a konserwatyści i tak nie mogą się wyzbyć w swej świadomości twórczej istnienia takiego ideowego konkurenta, jakim jest wciąż pozytywizm, a później dekadentyzm z ducha naukowego powstający⁸. Wróćmy jednak do zawartości książki Paczoskiej.

Intelektualne otwarcie pozytywistów na metafizykę Paczoska śledzi, zderzając ich myślenie i twórczość z koncepcjami „filozofów życia”, takich jak Nietzsche, Dilthey, Bergson. Autorka zwraca wszakże uwagę na bezsporne pośrednictwo Kanta, Schopenhauera oraz indywidualistycznie interpretowanego Milla między Carlyle’em a Nietzschem. Wybór Milla jako medium pozwalającego przywołać indywidualistycznego ducha idei Nietzschego czy Stirnera jest bardzo zręczny i wiele nieoczekiwanych podobieństw ideowych dobrze tłumaczy. Przy okazji słusznie zwraca uwagę badaczka na te rozpoznania Świętochowskiego, które zwiastują modernizm: na przykład na koncepcję języka jako zasłony rzeczywistości i formy poznawczego ograniczenia oraz zniewolenia. Niezwykle ciekawa to część rozważań i prowokuje do ważnej dyskusji. W drugim szkicu dotyczącym Świętochowskiego, a zamieszczonym w trzeciej części książki, Paczoska uzupełnia wątek filozoficznych zainteresowań Pośła Prawdy o inspiracje antyczne. To również bardzo wartościowe uwagi, ukazujące korelacje i zazębianie się wpływów filozofów antycznych z myślą pozytywistyczną zarówno o charakterze epistemologiczno-krytycznym, jak i społecznym. Badaczka przekonująco wskazuje na Epikura jako filozofa kształtującego arystokratyczne i indywidualistyczne cechy postawy społecznej autora *Niewinnych*, otwartej, niemal po nietzscheańsku, na urodę życia.

Nieco przesadne jednak – wydaje się – jest ukazanie Świętochowskiego jako „filozofa życia”, który przez pośrednictwo Kanta ma stać u progu rozpoznania Diltheya, Nietzschego i Bergsona. Rozważania zawarte w *Dumania*ch są na tyle ogólne, że można by je połączyć w ten sposób z wieloma jeszcze filozofiami, a i sama badaczka mówi o owych podobieństwach w formułach nader ogólnych. Zgodziłbym się natomiast, że w eseju Świętochowskiego istnieją pewne zapowiedzi najważniejszych wątków filozofii Nietzschego jako krytyka kultury i poznania.

Natomiast trop bergsonowski wydaje się bezsporny w wypadku poszukiwań Prusa, który w swej dojrzałej filozofii, a także psychologicznych konstrukcjach bohaterów swych powieści coraz bardziej zwraca uwagę na kwestie czucia, intuicji, wiary w rzeczywistość duchową, nie rezygnując zarazem, tak jak i Bergson w swej filozofii, z intelektualnych form rozpoznawania rzeczywistości. Autorka przyznaje, że nie ma dowodów na bezpośrednią inspirację Prusa przez tego filozofa aż do roku 1911, kiedy to pisarz występuje z inicjatywą stworzenia nowej serii wydawniczej. Pierwszą z zaplanowanych pozycji miała być właśnie *Ewolucja twórcza*. W księgozbiórce Prusa – *notabene* – znalazł się też francuski wybór pism Bergsona wydany w roku śmierci pisarza. Bezpośrednie informacje o tym myślicielu Prus najpewniej czerpał także z fachowej prasy filozoficznej. Gdzieś od roku 1907 następuje kulminacja polskich dyskusji o francuskim „filozofie życia”⁹. Wszystko to może świadczyć o uznaniu przez Prusa niezwykle doniosłości filozofii Bergsona, ale nic nie mówi o przyczynach i źródłach tej akceptacji. Bergson miał však swoich poprzedników, których Prus czytywał i którzy przygotowywali drogę dla idei autora *Ewolucji twórczej*. Można tu wymienić Renana, Boutroux, Guyau, Fouillée i wielu innych¹⁰. Autorka nie podejmuje się rekonstrukcji roli Bergsona w ewolucji światopoglądu Prusa, co wiele mogłoby wyjaśnić. Poprzestaje na wskazaniu pewnych ogólnych podobieństw. Jednak samo przywołanie kontekstu tej filozofii przy badaniu światopoglądu Prusa jest jak najbardziej trafne. Szkoda także, że badaczka w tak małym zakresie sięga w tym fragmencie swych rozważań do prac filozoficznych Prusa, zwłaszcza do *Najogólniejszych ideałów życiowych*.

Szkic trzeci to obszerne i szczegółowe porównanie *Faraona* z *Hamletem*, które idzie w dwóch kierunkach: 1) ukazaniu pewnego wpływu Szekspira na powieść Prusa, zarówno pod względem rozwiązań fabularnych, jak i pewnych problemów egzystencjalnych; 2) dokonaniu ogólnych rozpoznaw socjologicznych, psychologicznych, egzystencjalnych w zakresie istoty procesu dojrzewania i sposobu jego przejawiania się w arcydziele literackim. Ten drugi kierunek rozważań wydaje się bardziej przekonujący. W sumie otrzymujemy nową interpretację *Faraona*, która obfituje w wiele ciekawych obserwacji, ale nie wolna jest od pewnych niezręcznych formuł. Na przykład: czy można rozpoczynać rozważania o życiowej grze

⁸ Zob. wydaną w 1908 roku pracę Teodora Jeske-Choińskiego *Pozytywizm w nauce i literaturze*.

⁹ S. Borzym *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1984, s. 37-76.

¹⁰ Zob. B. Skarga *Kłopoty intelektu. Między Comte’em a Bergsonem*, PWN, Warszawa 1975.

opisanej w *Faraonie* od gazetowego, głupawego skojarzenia Leona Winiarskiego, który, zmylony, przy pierwszym podejściu do lektury połączył tytuł powieści Prusa z nazwą karcianej gry i doszukiwać się w tym fakcie jakiejś głębszej intuicji? Jednocześnie zapomina badaczka, że życie do gry porównał we wstępie do *Najogólniejszych ideałów życiowych* sam Prus, co powinno prowadzić do uwzględnienia w interpretacji koncepcji ideałów zaproponowanej przez pisarza w jego traktacie etycznym. W tym dziele właśnie znajdujemy najpełniejszy model dojrzewania zaproponowany przez pozytywistów i brak istotniejszej obecności tego kontekstu w rozważaniach badaczki uznać należy za mankament.

Mimo wszystko trop szekspirowski w *Faraonie* wydaje się zbyt powierzchowny. Wskazanie kilku zastanawiających podobieństw w ujęciach sytuacji życiowej Hamleta i Ramzesa XIII nie prowadzi do wyrazistej konkluzji. Trafne jest wszakże spostrzeżenie, że *Faraona* można czytać razem z tekstami socjologów: Pierre'a Bourdieu, Erica Goffmana, Waltera Lippmana (s. 84). Uwaga ta zresztą dotyczy wszystkich powieści Prusa, które czekają na analizę pod tym kątem. Autor *Faraona* posiadał niezwykły dar umożliwiający mu łatwe przenikanie i odtwarzanie w powieści mechanizmów psychospołecznych. Dar ten rozwijał i pogłębiał, studiując liczne dzieła socjologiczne, które można by wskazać. Interpretacja *Faraona* dokonana przez Paczoską pozostawia pod tym względem niedosyt, ogranicza się najczęściej do pewnych trafnych, ale ogólnych konstatacji, balansujących nawet czasem na pograniczu banalności.

Wątek socjologicznej przenikliwości Prusa autorka próbuje głębiej wykorzystać w interpretacji opowiadania *Ze wspomnień cyklisty*, przeprowadzanej, bardzo wnikliwie, z Gombrowiczem w rękę. Przeczuwane przez badaczy pokrewieństwo między Prusem i Gombrowiczem zostaje tutaj przekonująco scharakteryzowane. Opowiadanie, sprawiające wrażenie anachronicznego utworu tendencyjnego, okazuje się bardzo nowoczesnym ujęciem „problemu polskiej formy”, co Paczoska, po odkrywczych interpretacjach Jerzego Tyneckiego i Tadeusza Budrewicza znowu potwierdza. Eksperyment Paczoskiej domaga się teraz rozciągnięcia na inne utwory Prusa, zwłaszcza na *Emancypantki*.

W kolejnym rozdziale, *Obrachunki na progu XX wieku – dojrzałość, niedojrzałość*, walczący o dojrzałość polskiego społeczeństwa w czasie młodopolskiego festiwalu niedojrzałości Prus spotyka się, jako autor *Dzieci*, z Karolem Irzykowskim. Paczoska trafnie wskazuje na podobieństwo myśli i spostrzeżeń obydwu myślicieli, ale wnioski z tej konfrontacji znowu są ogólnikowe i dość oczywiste. Wiadomo, że diagnozowali oni doskonale stan polskiej niedojrzałości. A chciałoby się oczekiwać wniosków o nieco szerszej perspektywie poznawczej, zwłaszcza gdy do rozważań zostaje wciągnięty Norwid. Nasuwają się zwłaszcza pytania, co ta konfrontacja wnosi do naszego rozumienia nowoczesności jako pewnej formacji obejmującej polską kulturę, co zaś do rozumienia pozytywizmu jako szerszego, żywotnego zjawiska. Na te i inne pytania czytelnik musi sobie sam odpowiadać.

Mało przekonujące są rozważania o koncepcji starości Prusa, której ujęcie ma zbliżać się do rozwoju duchowego opisywanego przez Kierkegaarda. Po pierwsze,

jest to skojarzenie może nie tyle nieuzasadnione, ile nazbyt ogólnikowe a przez to niewiele wnoszące. Paczoska powieliła tu błąd Feliksa Araszkiewicza, który bez umiaru kojarzył system Prusa chyba z każdym filozofem i myślicielem, z jakim się zapoznał. Nie dziwi, że Prus skłania nas do takich konfrontacji, ale nie o wszystkich należy natychmiast pisać. Doszukiwanie się wpływu Kierkegaarda na Prusa przez pośrednictwo Irzykowskiego jest nazbyt karkołomne i dodatkowo nic nie dające, gdyż problem starości u autora *Lalki* omawia badaczka, poczynając od jego najwcześniejszych utworów, w których refleksja nad tym problemem jeszcze się nie wykrystalizowała, a były to czasy, kiedy Irzykowski pisał dopiero szkolne wypracowania. Poza tym bohaterowie Prusa starcami są tylko w sposób umowny, co zresztą badaczka trafnie uchwyciła.

Trudne do zaakceptowania jest także doszukiwanie się wpływów franciszkańskich na system etyczny Prusa. Po pierwsze dlatego, że gdy pisarz zainteresował się św. Franciszkiem, około 1910 roku, swój system etyczny miał już gotowy. Po drugie, w postaci świętego Prus widział nie tylko autorytet etyczny, lecz także przykład religijnej uczuciowości, dowodzącej istnienia sfery nadmysłowej w człowieku, które można racjonalnie i pragmatycznie objaśnić. Traktował więc postać świętego przedmiotowo, jako fenomen religijny potwierdzający wcześniejsze rozpoznania, a nie podmiotowo, jako myśliciela, który odsłania nowe horyzonty. Poza tym trudno nazwać *Najogólniejsze ideały życiowe* esejem (s. 207) – niepokojący to lapsus, tym bardziej że dzieło to jest tylko raz cytowane i to z błędną notką bibliograficzną (s. 163). W sposobie redagowania przypisów oraz w indeksie jest zresztą ogólnie dużo niedbałości.

Badaczka bardziej przekonująco ukazuje natomiast miejsce św. Franciszka w etyce wychowawczej Stanisława Witkiewicza. Rozsądnie też porównuje późną myśl Prusa i Witkiewicza, który także próbuje tworzyć swoją wizję narodowego odrodzenia, zwłaszcza w niedokończonym dziele *Życie, etyka i rewolucja*. Wiele tu podobieństw z myślą autora *Faraona*, ale i wiele radykalnie odmiennych idei i inspiracji; u obu obecna jest pewna utopia, pewien mit, jak również woluntarystyczne wezwanie do doskonalenia, ale są to projekty inaczej konstruowane, u Prusa bardziej racjonalnie, społecznie, u Witkiewicza bardziej emocjonalnie, indywidualistycznie. Znowu więc rodzą się pytania o zasadność porównania, o koncepcję nowoczesności, w obrębie której można tych pisarzy umieścić razem, i znowu pozostają bez odpowiedzi. Wyraziste konkluzje często zastępuje niejasna ornamentacja językowa czy luźno skojarzony cytat lub aforyzm.

Książkę Paczoskiej wzbogacają rozważania o młodopolskich cyklach nowelistycznych, o temacie inicjacji dziewczęcej w prozie młodopolskich autorek, m.in. Marii Komornickiej i Zofii Nałkowskiej (*W cieniu rozkwitających dziewcząt*), o kategorii erotyzmu w filozofii społecznej Brzozowskiego w kontekście psychologii jego powieści *Sam wśród ludzi*, o rozterkach inteligenta ukazanych w prozie młodopolskiej na tle kryzysu pozytywistycznego etosu, o rodzajach pamięci w *Tece Grottgera* Konopnickiej, o doświadczeniu ciała w prozie Przybyszewskiego i Żeromskiego.

Pewne wątpliwości wzbudza jeszcze szkic *Sienkiewicz i awangardy*, gdyż pojęcie tytułowe jest tutaj użyte w sposób mało uzasadniony i mylący. W ten sposób, nie przecząc nowatorstwu grupy „Wędrowca” (bo stosunek Sienkiewicza nie tyle do tej grupy artystycznej, ile do jednego z jej przedstawicieli interesuje autorkę najbardziej), można za awangardę uznać i klasyków greckich. Lepiej więc trzymać się ustalonego znaczenia terminu, zwłaszcza w pracy podejmującej problem nowoczesności, a więc zobligowanej do pewnej dyscypliny pojęciowej. Szkic natomiast dotyczy raczej nowoczesności pisarstwa Sienkiewicza, a zwłaszcza jego młodopolskich krytycznych aktualizacji, przeprowadzonych przez Witkiewicza i Antoniego Potockiego, które ukazują *Trylogię* w perspektywie młodopolskiego aktywizmu. Sienkiewicz był nie mniej nowoczesny, jak Brzozowski, ale w inny sposób. Jaki? Ze znalezieniem odpowiedzi na to pytanie znów przychodzi poczekać do innej okazji. Zniecierpliwionych można odesłać do znakomitego studium Tadeusza Bujnickiego stanowiącego wstęp do wydania *Bez dogmatu* w serii Biblioteka Narodowa (Wrocław 2002).

Książkę zamykają szkice o eseju Olgi Tokarczuk *Lalka i perła* oraz o powieściach Stefana Chwina i Tokarczuk, w których epoka modernizmu jest tłem akcji, czyli atrakcyjnym elementem w postmodernistycznej grze literackiej. Szkice te nie wnoszą jednak niczego nowego czy szczególnie ważnego. Wbrew intencjom Paczoskiej można z tych rozważań wyciągnąć wnioski raczej smutne. Związek modernizmu przełomu wieków ukazanego w analizowanych utworach z kulturą najnowszą okazuje się powierzchowny. Powieści Chwina czy Tokarczuk tak naprawdę nic nam nie mówią ani o modernizmie, ani, co gorsza, o kulturze najnowszej, o świadomości pisarza i formach jej łączności z tradycją oraz szerszą formacją artystyczną czy kulturową. Co najwyżej mówią o swoistej wrażliwości współczesnych kapłanów literatury i ich dyletanckich zainteresowaniach. Pisarze najnowsi opowiadają o epoce modernizmu bez głębszej potrzeby, odnajdując w niej pretensjonalnie jedynie atrakcyjny artefakt, który kładą na półkę swojej twórczości jak ładny bibelot, niewiadomego pochodzenia, stylu, warsztatu i kuszą nim odwiedzających dom literatury najnowszej mało zorientowanych konsumentów literatury.

Praca Paczoskiej składa się z wielu wartościowych i odkrywczych szkiców, ale też z interpretacji kontrowersyjnych i nie do końca, według mnie, trafnych. W całości pozostawia nieco niedopowiedzeń, a więc i niedosytu, zwłaszcza tam, gdzie podejmuje się problem powiązań pozytywizmu i modernizmu. Ważne jednak, że wytycza nowe kierunki badań, interpretacji, poszukiwań i dyskusji. Najważniejsze, że przywraca zarówno szerokiej świadomości kulturalnej, jak i specjalistycznej refleksji literaturoznawczej, pozytywizm – zagubione ogniwo nowoczesności.

Maciej GLOGER

Abstract

Maciej GLOGER

Kazimierz Wielki University (Bydgoszcz)

Modernising the Positivism

Review of Ewa Paczoska's book *Dojrzewanie, dojrzałość, niedojrzałość. Od Bolesława Prusa do Olgi Tokarczuk* [‘Maturation, Maturity, Immaturity. From Bolesław Prus to Olga Tokarczuk’], *sic!* publishers, Warsaw 2004.

The book approaches the theme of maturation, or adolescence, as a very broad concept, not only conceptually or thematically, but also chronologically. She is keen on literature of the Positivist and Modernist ages, as a space where two generations have met, sharing much of their biographical, cultural, social, and, especially, existential experiences. The publication sets forth new directions of research, interpretation, search and discussion. Most importantly, however, does it bring Positivism, that lost sequential element of modernity, back to a broad cultural awareness and a specialist literary afterthought.

Sylleps/zy autobiografizm

Utrwalenie się w świadomości literaturoznawczej klasyfikacji „tropów ja”¹ Ryszarda Nycza dowodzi, jak sądzę, iż brakowało nam wcześniej tak świetnej, syntetyzującej formuły, jak „podmiotowość sylleptyczna”. „Sylleptyczność” jako kategoria badawcza oscyluje pomiędzy badaniem autobiograficznym a badaniem poetyki tekstu oraz świadomości podmiotu twórczego (bądź poetyki jako wyrazu tejże). Okazuje się zatem, że ostra opozycja między tymi sferami nie jest konieczna. Syllepsa bowiem, jako trop, jest *par excellence* ironiczna: wskazuje dwie możliwości i w obu jednocześnie uczestniczy. Nie zgodzę się zatem z Michaeliem Riffaterre², który zresztą wyciągnął *syllepsis* z zapomnianych tabel figur retorycznych i nadał rangę metatropu, że syllepsis jest punktem, w którym dokonuje się zetknięcie czy przecięcie linii mimesis i linii semiosis. Moim zdaniem ani „mimesis”, ani „semiosis” nie są „niezależnymi liniami” i nie ma tego, co byłoby czysto mimetyczne i tego, co czysto semiotyczne, w jakimś miejscu zjednoczone na dłuższą lub krótszą chwilę. Syllepsa znosi te dwie kategorie lub też pozwala im się przeniknąć, a jako mikrotrop jest śladem metatropu. Być może jednak należałoby wprowadzić dwa rodzaje czy tryby syllepsy – nieironiczną i ironiczną. Wskazywane przez Nycza dwa bardzo ważne przykłady w literaturze polskiej, Gombrowicz

i Białoszewski, byłyby wszelako przykładami syllepsy ironicznej. „Życiopisanie” Białoszewskiego pokazywałoby, że nie ma pisania bez życia i życia bez pisania, że tekst jest „życiowy” i „życiodajny”, ale i życie jest „intertekstualne” (tu w zakres syllepsy włączam więc nieco bardziej od niej regularną antymetabolę; być może antymetabola jest wstępnym, „przedironicznym” etapem syllepsy a sama syllepsa, na poziomie mikro, skrótem antymetaboli), co kazałoby albo znieść dwutorowość tych trybów, albo ją przeformułować. Białoszewski tam, gdzie literaturoznawca powiada „syllepsa”, raz wstawi „życie”³, raz – „tekst”⁴.

Koncepcję Ryszarda Nycza przekonująco i interesująco egzemplifikuje książka *Białoszewski sylleptyczny* Elżbiety Winieckiej⁵. Autorka postanowiła jednak w pierwszym, „metodologicznym” rozdziale przybliżyć koncepcję Riffaterre’a, z którą właśnie polemizowałem. (Także Ryszard Nycz, nie wchodząc w szczegóły teoretyczne, zaznaczył, że koncepcję Riffaterre’a „zawęża do specjalnych celów”⁶). W tej części pracy napotkamy zresztą najwięcej wątpliwości – by nie rzec pomyłek⁷. Autorka analizuje oczywiste rozróżnienie homonimia – sylleptyczność, nie zauważając, że przecież odnosi się ono do dwóch porządków: homonimia jest terminem gramatycznym, syllepsis – retorycznym, przy czym homonimia może być narzędziem do wykreowania figury syllepsis. Po drugie, homonimia jest pojęciem z dziedziny leksykografii, podczas gdy efekt sylleptyczności wiąże się z syntaksą⁸. Niepełna wydaje się też następująca konkluzja:

- 3 „Branie na warsztat życia dziejącego się” (*Mówienie o pisaniu*, cyt. wg: S. Burkot *Miron Białoszewski*, WSiP, Warszawa 1992, s. 145).
- 4 „To, co jest między rzeczywistością a mną, to tekst” (*Ja jestem w środku, po prostu*, rozmowa Z. Taranienki z M. Białoszewskim, „Argumenty” 1971 nr 36, s. 8-9).
- 5 E. Winiecka *Białoszewski sylleptyczny*, „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań 2006.
- 6 R. Nycz *Tropy „ja”*..., s. 109.
- 7 Są także pomyłki techniczne, na przykład błędy w przypisach, do cytatu z Derridy podany zostaje jako źródło Riffaterre itd. Ten amerykański romanista zostaje określony ponadto jako „francuski badacz”. Autorka pomija kilka prac, w których poruszano zagadnienia zbieżne z jej zainteresowaniami, na przykład problem związków z zen opisuje Tomasz Cieślak, stosunku do ciała – Krystyna Pietrych, technik prozatorskich – Jacek Łukasiewicz, związków z Heideggerowskim *Dasein* – Adrian Gleń, roli graficznego aspektu tekstów Białoszewskiego – Witold Sadowski, *Listów do Eumenid* – Elżbieta Rzewuska. Dla porządku odnotowuję także swój szkic o *Wywiadzie* czytany sylleptycznie, gdyż dla autorki jest to niezwykle ważny wiersz, niejako „ukoronowanie” sylleptyczności u Mistrza Mirona. Kwestia podobieństw i różnic z Gombrowiczem por. Beaty Lentas i mój.
- 8 Po chwili autorka wpada we własne sidła, gdy jako przykład „syllepsy” podaje słowo „ślub” w dramacie Gombrowicza, gdzie jest ono właśnie homonimią i metaforą, ale nie syllepsą. Gdyby przyjąć ten punkt widzenia, każdą metaforę można by nazywać syllepsą, gdyż metafora polega na (mówiąc językiem kognitywizmu) podwójności domen – źródłowej i docelowej oraz interakcji między nimi. Być może w istocie u podłoża mechanizmu metafory leży syllepsa, czego kognitywiści nie dostrzegli,

¹ R. Nycz *Tropy „ja”*. *Koncepcje podmiotowości w literaturze polskiej ostatniego stulecia*, w: *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Leopoldinum, Wrocław 2002, s. 108-115. Sądzę, że tropy symbolu, alegorii i ironii można by poddać krytycznej dyskusji, która, o ile wiem, nie nastąpiła, natomiast „podmiotowość sylleptyczna” przyjęła się bodaj najbardziej.

² M. Riffaterre *Fictional Truth*, Johns Hopkins University Press, Baltimore–London 1993; kategoria ta pojawia się u badacza już wcześniej, w książce *Semiotics of poetry*, Indiana University, Bloomington 1980 i wcześniejszych artykułach.

Jak wynika z powyższych przykładów, syllepsis, choć umieszczana wśród figur słów (*figura verborum*), w istocie ingeruje w sferę rzeczy (*figura rerum*). Poprzez swą dyskretną podstępność przekształca obraz rzeczywistości, modyfikuje znaczenia, dlatego jest też chwytem spokrewnionym z tropami. Niestosownie zatem była zaliczana do anomalii składowych.⁹

Winiecka zbliża się tu do wniosku, że dawny podział w retoryce na figury słów i figury rzeczy jest sztuczny, ale nie wyciąga z tego żadnych konsekwencji, tj. nie podważa sensowności tej opozycji. Tropy uważa za część figur (mowy). Chodzi tu o dość tradycyjne przekonanie Kwintyliana, Fontaniera, a także Todorova, na którego badaczka się powołuje. W nowszych teoriach retorycznych, jak również w „retoryzującej kognitywistyce”¹⁰, podział taki został odrzucony. Powiedziałbym, że figury czy tropy (znosząc różnicę między nimi) są z istoty – s y l l e p t y c z n e, wszystkie reprezentują zarówno sferę rzeczy (czy raczej – myśli, jeśli nie chcemy pozostać w porządku potocznego „realizmu”), jak i języka, a obie te sfery wzajemnie się warunkują. Winiecka chyba jednak wzbrania się przed takim utożsamieniem, gdyż w dalszej części pracy – z czym będę jeszcze polemizował – pragnie utrzymać zdecydowaną niezależność „rzeczywistości”. Także z tego względu posiłkuje się Riffaterre’em, u którego sferze figur rzeczy odpowiadałby porządek *mimesis*, a figur słów – *semiosis*. Krótko mówiąc, autorka wyznaje taką filozofię języka, w której może zachodzić r e f e r e n c j a, a słowu odpowiada jakaś niezależnie (i bodaj obiektywnie) istniejąca rzecz, czyli filozofię dość powszechną, chociaż w XX wieku wielokrotnie i z różnych pozycji atakowaną (m.in. Wittgenstein, Sapir i Whorf, Putnam, Goodman, kognitywizm, konstruktywizm, a także aprobatywnie przez autorkę cytowany de Man)¹¹. Nie jestem też pewny, czy taką filozofię

ale nawet jeśli tak jest – nad czym należałoby się długo zastanawiać – nie jest to powód, by mylić syllepsę jako t r o p z metaforą.

⁹ E. Winiecka *Białoszewski sylleptyczny*, s. 12.

¹⁰ Bowiem, niestety, pełne zbliżenie kognitywizmu i retoryki nie nastąpiło.

¹¹ Więcej, Winiecka stwierdza, że wiersz *Wygłądanie przez pręty* (w całości wygląda tak: „ebo / ężyc”) nicuje hipotezę Sapira i Whorfa: „Temu pozornemu okaleczaniu bytów towarzyszy rzeczywiste okaleczanie słów. Białoszewski nie był ortodoksyjnym wyznawcą determinizmu i relatywizmu językowego. Ugruntowany przez teorię Sapira-Whorfa pogląd, że słownictwo, gramatyka i wewnętrzna logika języka wpływają na sposoby postrzegania rzeczywistości, zostaje przez Białoszewskiego poddany gruntownemu przenicowaniu i unieważnieniu. Zawłaszczająca moc języka, kształtująca wizję świata, została przez niego zneutralizowana dzięki stałej aktywności twórczej. Operacje dokonywane na leksyce i składni nie tylko ujawniają wewnętrzne sprzeczności języka, ale także odsłaniają jego mimetyczne możliwości. Zabieg rozcięcia słów to jeden z przejawów owego mimetycznego nastawienia do rzeczywistości. W tym nowym mimetyzmie decydującą rolę odgrywa pismo, które, wizualizując słowa, kształtuje «tekstowy» typ wyobraźni i wrażliwości, w której słowa traktowane są jak ikony-rzeczy” (*Białoszewski sylleptyczny*, s. 81). Otóż można ten wiersz odczytać dokładnie odwrotnie, mianowicie jako potwierdzenie hipotezy

języka i zarazem poznania wyznawał Białoszewski – można by znaleźć argumenty za i przeciw, rzecz do zbadania, nie zaś milczącego założenia (moim zdaniem, nie był jej zwolennikiem lub może inaczej – stopniowo od niej odchodził¹²). Autorka do propozycji Nycza, który „tropami rzeczywistości” zajął się w odmienny sposób w innej jeszcze książce, dorzuca własną koncepcję – „rzeczywistość sylleptyczną”, definiowaną „szeroko jako nie-ja”:

Chodzi zatem o świat rzeczywistości przedstawionej, w której sytuuje się „ja” sylleptyczne. Ta rzeczywistość przefiltrowana przez świadomość podmiotu piszącego podlega powtórnej semiotyzacji, zachowując zarazem pamięć o wcześniej przypisywanym jej sensie. Przywoływane w tekście topograficzne realia, faktycznie istniejące przedmioty, autentyczne osoby czy dzieła sztuki pozostają sobą, a jednocześnie stają się znakiem wartości, jaką nadaje im podmiot utworu. To właśnie pozwala mówić o nich jako o rzeczywistości sylleptycznej.¹³

Nie rozumiem celowości wprowadzania tej kategorii. To oczywiste, że narracja pierwszosobowa wszystkiemu, o czym powie, nadaje wartość podmiotową. Co więc jest w tekście pochodną „nie-ja”? „Nie-ja”, jeśli już, sytuuje się raczej poza tekstem, na przykład w umyśle, lub, jak kto woli, „rzeczywistości”. Po drugie, co można powiedzieć o „realiach, faktycznie istniejących przedmiotach” itd., jeśli dostępne są nam one tylko poprzez tekst, a więc przez swoisty „filtr” („ja”) ? Skąd mamy wiedzieć, że „pozostają sobą” (i co to w ogóle znaczy)? Chyba że Winiecka ma na myśli wtórną semiotyzację, jakąś szkatułkę w szkatułce, wtórny system modelujący wobec wtórnego systemu modelującego. Czy jednak ta kategoria coś wnosi lub choćby tylko usprawnia opis? Jak pokazuje rozdział czwarty, poświęcony „rzeczywistości sylleptycznej” – nie¹⁴, zwłaszcza że autorka omawia tam także stosunek Białoszewskiego do własnej cielesności, przy czym nie sugeruje, że ciało nie należy do podmiotu (więc do owego idealnego „nie-ja”).

Słuszna jest natomiast uwaga, że sylleptyczni są, oprócz podmiotu, także bohaterowie¹⁵, którzy po pierwszym pojawieniu się w tekście w każdym następnym zaczynają żyć także jako postaci literackie, na przykład „Lu.” czy „Le.”. Z drugiej strony, można by twierdzić, że analogicznie trzeba traktować topografię, ponieważ i ona posługuje się „nazwami własnymi”, a więc można by mówić o „onomastyce sylleptycznej”. Prowadziłoby to jednak, moim zdaniem, do absurdu – „Warszawa sylleptyczna”, „Garwolin sylleptyczny”, aż po „Polskę sylleptyczną”... To-

Sapira i Whorfa, co oznacza według mnie tyle, że spór ten wcale nie dotyczy tego wiersza, a różnic światopoglądowych czytelników. Jeśli dobrze rozumiem wywód Winieckiej, wynikałoby z niego, że nie można w ogóle używać języka, ponieważ jesteśmy językowo zdeterminowani. To raczej absurdalne.

¹² Por. w charakterze przyczynku mój tekst *Neologizmy Białoszewskiego*, „Przestrzenie Teorii” 2005 nr 5, s. 75-91.

¹³ E. Winiecka *Białoszewski sylleptyczny*, s. 45.

¹⁴ Por. też tamże, s. 187.

¹⁵ Tamże, s. 197.

pografia to bowiem „miejsca wspólne”, zaś w tym wariancie sylleptyczności, jaki proponuje Białoszewski (innym niż u Gombrowicza), wiąże się ona z „naruszeniem” pewnej literackiej normy prywatności, obejmującej także krąg jego przyjaciół. Idealna sylleptyczność, jak sądzę, zachodzi wtedy, kiedy nie znamy osobiście Mirona Białoszewskiego, Leszka Solińskiego, wiemy natomiast, że ich istnienie zostało potwierdzone nie tylko twórczością Białoszewskiego lub też ufamy, że autor dokonuje takiej asercji; nie zachodzi natomiast wtedy, kiedy natykamy się na Pałac Kultury i Nauki u Białoszewskiego (lub, chociażby, Konwickiego), który widzieliśmy na spacerze czy w telewizji, podobnie jak bardzo wiele innych osób. Może więc należałoby się ograniczyć do wydzielenia wyrastającej z podmiotu sylleptycznego subkategorii „bohaterów sylleptycznych”, których nie można traktować tak samo, jak „przedmiotów”. Winiecka poprzez wprowadzenie pojęcia „rzeczywistości sylleptycznej” za bardzo poszerza kategorię sylleptyczności. O ile takie rozszerzenie propozycji Nycza jest metodologicznie wątpliwe, o tyle cenne jest usytuowanie jej w kontekstach teoretycznych i zbadanie relacji pomiędzy innymi ujęciami, a zwłaszcza wariantami Lejeunowskiego „paktu autobiograficznego”, Jarzębskiego „autobiograficznym autokreacjonizmem”, „trójkątem autobiograficznym” Czerwińskiej oraz „autobiografią jako prozopopeję” de Mana. „Sylleptyczność” według proponowanych przez Winiecką rozróżnień teoretycznych zbiera rozmaite wątki wskazanych koncepcji w jedną nowoczesną formułę, pokazując, że możliwy – a i w wielu wypadkach niezbędny – jest nowoczesny autobiografizm¹⁶.

Rozdział drugi *Podmiotowość (za)pisana* Winiecka poświęca zbadaniu sylleptycznej relacji pomiędzy żywiołem oralnym a pisanem u Białoszewskiego, kreując bardzo przekonującą narrację. Można by rzec, że do opowieści o sylleptyczności świetnie pasuje archetypiczna narracja mityczna o androgynie (narracja uzasadniająca ontologiczną dualność, a przy tym związana z symboliką narodzin), szczególnie w jej wariancie platońskim: pierwotna doskonałość jest znana jako idea, niedostępna, acz poszukiwana¹⁷. Wyjściowa podwójność Białoszewskiego, zdaniem Winieckiej, to wykonywanie (w sensie performatywnym) dwóch ról nie całkiem rozdzielnych – aktora i twórcy teatralnego oraz poety. Teatralność wiąże się z oralnością i bezpośrednim kontaktem z widzem, co również trwale wpłynęło na poezję Białoszewskiego. Do momentu zakończenia działalności Teatru, czyli do 1963 roku, Białoszewski pismo traktuje jako „kopię idei”, uciążliwy mus. Dopiero potem poeta odkrywa pismo jako medium:

¹⁶ Staje się tym samym niezamierzoną polemiką z propozycją Adriana Glenia („W tej latarni...”. *Późna twórczość Mirona Białoszewskiego w perspektywie hermeneutycznej*, UO IFP, Opole 2004, s. 17-43), z którą polemizowałem w recenzji książki *Hermeneutyka tak, ale jaka?* („Teksty Drugie” 2006 nr 1-2, s. 151-157). Prace Glenia i Winieckiej zapewne powstawały równoległe i w podobnym momencie zostały skierowane do druku, autorzy nie wiedzieli o sobie.

¹⁷ Por. J.E. Cirlot *Androgyn*, hasło w: *Słownik symboli*, przeł. I. Kania, Znak, Kraków 2001, s. 67-68.

„Teksty są śladem” po Teatrze Osobnym, będącym w praktyce artystycznej Białoszewskiego doświadczeniem pierwotnej jedności gestu, muzyki, plastyki i mitycznego słowa tożsamego z rzeczą. Pismu, a więc temu, co naśladując mowę, zniekształca jej pierwotny sens, tłumi uczucia i uogólnia znaczenia, powierzona została rola medium między Białoszewskim-aktorem i reżyserem a widzem, którego miejsce zajął czytelnik.¹⁸

Jednym z dowodów na poparcie tej tezy jest twierdzenie, że później Białoszewski starał się unikać wieczorów autorskich, co akurat nie jest prawdą. Nawet z tak późnego tekstu jak *AAAmeryka* można wyczytać, że kontakt z publicznością Białoszewskiego bawił. Zgadza się, że w późnej twórczości poety ważne są zarówno pismo, jak i mowa, jednak „ślady piśmienności nielekceważonej” są także obecne w pierwszych tomach, chociaż istotnie, w mniejszych proporcjach. Świadczy o tym nie tylko zapis graficzny, nie zawsze mający imitować mowę potoczną¹⁹, ale też napięcie między pismem a mową widoczne chociażby w *Thumaczeniu się z twórczości z Rachunku zachciankowego*. Owo „po tocznie / po tworzę”²⁰ przełamuje tę opozycję; poza tym wprowadzona tu została sytuacja gry z czytelnikiem („chcę od mojego p i s a n i a”), na co „piszący” odpowiada, pozornie opowiadając się po stronie oralności („a ja ich łapię za słowa”) i czyniąc ironiczne założenie, że ci, którzy są jego czytelnikami, są również tymi, którzy do niego mówią. (Oczywiście, mamy tutaj dodatkowo aspekt „genetyczny” – zapewne było tak, że impulsem dla wiersza była sytuacja życiowa, w której ktoś bliski sugerował Białoszewskiemu, by pisał jakoś, na co ten odpowiedział mu zapisem jego rady). Winiecka jednak za kluczowy moment uznaje tom *Było i było*, gdzie w wierszu *Z 14 na 15 grudnia 1963* pada formuła „łowić tekst”²¹. Nie do końca jednak chodzi o „łowienie tekstu w życiu”, przynajmniej w sensie prostej *mimesis*, bo akurat w cytowanym utworze mowa jest o tym, że „można / już przestać pisać, zacząć czytać, / przestać czytać, chcieć pisać, / a nie zapisać, / zacząć czytać...”²². Rzecz w tym, że nie wiadomo, c o czytać – może siebie? Rzeczywiście pojawia się tu przesunięcie, ale nie ze względu na zapis, tylko ze względu na to, że „łowić” można nie tylko uchem, ale też okiem, krótko mówiąc, chodzi o kategorię lektury. Winiecka pokazuje następnie, jak to „utekstowanie” wpływa na odczucie przez piszącego swojej podmiotowości – staje się on również jednocześnie pisany i obserwującym siebie w pisaniu i jako

¹⁸ E. Winiecka *Białoszewski sylleptyczny*, s. 53.

¹⁹ Por. w tej sprawie W. Sadowski *Tekst graficzny Białoszewskiego*, red. E. Czapplewicz, Wydział Polonistyki UW, Warszawa 1999. Por. też polemiczny tekst A. Hejmeja *Tekst (dźwiękowy) Mirona Białoszewskiego*, „Przestrzenie Teorii” 2005 nr 5, s. 53-74. Autorka – słusznie – sytuowałaby się w sylleptycznej oscylacji p o m i ę d z y. Warto tu przytoczyć też zdanie Białoszewskiego (*Mówienie o pisaniu*, s. 145): „Zresztą w końcu nie wiem, czy ta ważniejszość głosek (więc ucho) od liter (oko) jest taka pewna”.

²⁰ M. Białoszewski *Utwory zebrane*, t. 1, PIW, Warszawa 1987, s. 167.

²¹ Tamże, s. 332. *Notabene* autorka podaje błędnie tytuł.

²² Tamże.

zapisanego. Takie jest również źródło „gier z imieniem” (tytuł podrozdziału). Słuszna jest uwaga, że tak pojmowana sylleptyczność prowadzi poetę do odkrycia waloru sytuacyjności i kontekstowości oraz stanowi odejście od ideałów awangardy. Tu już w pełni ściera się oralność i piśmienność, a obie mają znieść sztuczność literatury (rozumianej jako konwencja). Kulminację tego autorka widzi najślusniej w *Pamiętniku z powstania warszawskiego*. Winiecka bada następnie pod tym kątem dalszą ewolucję prozy Białoszewskiego, stwierdzając, że *Donosy rzeczywistości* wyraźnie zwracają się ku kulturze piśmiennej, choćby przez podkreślanie sytuacji „opracowywania materiału”, który jest pieczołowicie stylizowany na „bezlądny” i „chaotyczny”. Słusznie autorka zauważa, że zapis sylleptyczny jest permanentnie otwarty i „niegotowy”. W kolejnym rozdziale aspekt ten zostanie nazwany za Greimasem desymetrią i powiązany z postawą zen. Jeszcze inaczej jest w *Rozkurzu*, gdzie pismo służy także (czy przede wszystkim) do zapisu introspekcji, a nie tylko „dziania się”. Warto podkreślić wielką zaletę interpretacji Winieckiej, jaką jest podważenie hasła „proza Białoszewskiego”, rozumianej zwykle tak, jak gdyby stanowiła jednolity korpus tekstów. Jak powiada autorka, „jednak w każdej z książek mamy do czynienia z inną stylistyką, a tym samym – nieco innym Mironem Białoszewskim; przemiany podmiotu mają bardzo subtelny, lecz przecież zauważalny charakter”²³. Winiecka pokazuje te przemiany, chociaż tylko od strony formalnej. Można tę decyzję badawczą w pełni zrozumieć, jakkolwiek interesujące byłoby uwzględnienie również aspektu tego, o czym się mówi²⁴.

W trzecim rozdziale autorka, wychodząc od opisu ewolucji form, pokazuje, jak zmieniało się pojmowanie podmiotowości u Białoszewskiego. W pierwszych tomach, pozostających zresztą jeszcze pod wpływem awangardy, można mówić o silnym racjonalnym kartezjańskim *cogito*, które jednak już tam bywa subtelnie podważane (niepewność granic „ja”). W drodze do *Było i było* język traci charakter „medium między «ja» i światem i staje się narzędziem uobecniania «ja» w świecie”²⁵, a zarazem środkiem autokreacji. *Odczepić się* z kolei okazuje się triumfem ważnej dla Białoszewskiego kategorii, o której wielu napomykało, jednak systematycznie omawia ją dopiero Winiecka – kategorii oswojenia poprzez zapis literacki. Wydarzenie, aby stać się autentycznym elementem biografii, musi zostać zapisane; z drugiej strony, przestrzeń zapisu jest bezpieczna, pozwala więc zminimalizować „uraz” (zachodzi tu pewna analogia do podkreślanych we współczesnej antropologii relacji pomiędzy traumą i autonarracją, aczkolwiek, jak sądzę, tylko

w *Pamiętniku* dałoby się tropić ślady traumy, nawet w *Zawale* bowiem jest u Białoszewskiego daleko posunięta zgoda na wszystko). Zarazem podkreśla autorka rolę samoobserwacji jako niewyczerpanego źródła literatury, co wiąże z charakterystycznym dla zen „praktykowaniem świadomości”.

W rozdziale czwartym, poza budzącymi wątpliwości formułami o „rzeczywistości sylleptycznej”, Winiecka zwraca uwagę na stosunek Białoszewskiego do narracji kulturowych. Strategię pisarza określa jako ich „odkłamywanie”. Sylleptyczność utożsamiana ze „sprawdzaniem sobą” jest właściwym tu narzędziem, a podmiot – instancja decydująca o „prawdziwości” lub „fałszywości” danej narracji – okazuje się niezbędny. Uzupełniłbym, że Białoszewski bliski tu byłby pragmatyzmowi, a więc „prawda” i „fałsz” muszą wystąpić w cudzysłowie. Dlatego nie zgodzę się z sądem, że „autor *Zawalu* stara się za wszelką cenę przywrócić zjawiskom, zniekształconym przez sposób przekazu, ich pierwotne znaczenie i wartość”²⁶. Wcale nie chodzi o *aletheię*, tylko o odniesienie do tego, co w kulturze mityczne i zastane, do własnego doświadczenia, które to doświadczenie, i doświadczenie doświadczania (odnoszenia), mogą następnie zostać zapisane. Sceptyczny Białoszewski raczej nie wierzył w ukryte „pierwotne znaczenie”. Wiąże się to także z opisywaną przez autorkę „przygodnością kontekstu”, sytuacyjnością w tej twórczości, generującą swoistą enigmatyczność przekazu.

W rozdziale piątym, podobnie jak w pierwszym, autorka powraca na poziom ogólności i uzupełnia teorię sylleptyczności o jej związki z ironią, rozumianą tu jako ironia romantyczna (za znanym wykładem de Mana). Pojawienie się podmiotu sylleptycznego, przenikliwie zauważa autorka, działa podobnie jak „permanentna parabaza” u Friedricha Schlegla, podważa łatwą opozycję-iluzję fikcja vs. prawda, a także pozwala zmanifestować władzę nad tworzonym przez siebie dziełem, pozwalając pokonać ograniczenia formy. Przy tej okazji Winiecka słusznie podkreśla romantyczny rodowód wyobraźni Białoszewskiego.

Pomimo pewnych zastrzeżeń – a dorzucić by tu można wątpliwe uznanie „wierszy-błysków” za poetyckie fotografie (uważam te wiersze za medytacyjne) lub zanegowanie metafizyczności tej poezji – książka Winieckiej jest jednym z najbardziej udanych przedsięwzięć w badaniach nad Białoszewskim od lat. Autorce udało się przy tym odnaleźć syntetyzującą formułę, która pozwoliła objąć niemal całe pisarstwo Białoszewskiego.

Piotr SOBOLCZYK

²³ E. Winiecka *Białoszewski sylleptyczny*, s. 116.

²⁴ Dochodzą do tego skierowane do trzech literaturoznawczyń *Listy do Euemenid*, słusznie potraktowane przez autorkę jako utwór prozatorski o jawnie autokreacyjnym charakterze, poświęcony przecież w dużym stopniu własnej twórczości czy procesowi twórczemu. Interesująca jest uwaga o tym, że proza Białoszewskiego może wydawać się „listem” – a więc gatunkiem piśmiennym, nie ustnym.

²⁵ Tamże, s. 123.

²⁶ Tamże, s. 164.

Abstract

Piotr SOBOLCZYK
Jagiellonian University (Kraków)

An instance of sylleptic autobiographism

Review of Ewa Winiecka's book *Białoszewski sylleptyczny* ['Białoszewski: Sylleptic'] (Poznańskie Studia Polonistyczne, Poznań 2006).

Although the reviewer assumes a polemic approach at times, he emphasises and praises the apt advantage Ms. Winiecka has taken of the 'sylleptic I' concept, first proposed by Ryszard Nycz in his book *Język modernizmu* ['The language of modernism']. The notion has enabled the author to create a consistent concept of Miron Białoszewski's output.

Hermeneutyczny wymiar doświadczenia przestrzeni

Najnowsza książka Hanny Buczyńskiej-Garewicz *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*¹ stanowić ma, jak zapowiada jej autorka, refleksję nad relacją zachodzącą pomiędzy człowiekiem i przestrzenią. Opis wielowymiarowego doświadczenia przestrzeni – rozumianego właśnie jako związek człowieka z miejscem – będący podstawowym celem tej pracy, staje się tu jednocześnie pretekstem do analizy konkretnych, fenomenologicznych projektów, w ramach których doświadczenie to doczekało się mniej lub bardziej wyraźnej artykulacji. Książka, będąca obok *Metafizycznych rozważań o czasie*, symptomem zmiany obszaru filozoficznych zainteresowań autorki takich pozycji, jak *Koło Wiedeńskie* czy *Semiotyka Peirce’a*², stanowi obszerne sprawozdanie z fenomenologicznego wkładu w namysł nad przestrzenią i tej przestrzeni doświadczeniem.

Problematyka przestrzeni, przede wszystkim zaś przestrzennego wymiaru ludzkiego doświadczenia, stanowiąca dziś jeden z podstawowych problemów filozofii kultury, od dłuższego czasu animuje przecież także fenomenologiczną refleksję. Wielość prezentowanych ujęć czy sposobów rozumienia przestrzeni sprawia, że fenomenologiczna perspektywa jest w istocie perspektywą stanowczo niejednorodną. Niejednorodność tę – przypominając wielokrotnie, że mowa jest raczej o fe-

¹ H. Buczyńska-Garewicz *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Universitas, Kraków 2006. Cytaty lokalizuję w tekście.

² H. Buczyńska-Garewicz *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, Universitas, Kraków 2003; *Koło Wiedeńskie*, Comer, Toruń 1993; *Semiotyka Peirce’a*, Zakład Semiotyki Logicznej Uniwersytetu Warszawskiego „Znak-Język-Rzeczywistość” – Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1994.

nomenologiach niż jednej fenomenologii przestrzeni – podkreśla także sama Buczyńska-Garewicz. Poszukując punktów wspólnych czy wskazując na różnice pomiędzy konkretnymi, kształtującymi się w jej ramach stanowiskami, nie tylko rysuje mapę, która pozwala się z tymi stanowiskami zapoznać, lecz także próbuje określić istotę doświadczenia przestrzeni właśnie w jego wielowymiarowości. Książka *Miejsca, strony, okolice* nie jest zatem jedynie prostą prezentacją różnorodnych perspektyw spojrzenia na przestrzeń, ale przede wszystkim poszukiwaniem jedności tego, co się za tymi spojrzeniami kryje (niepozbawionym oczywiście filozoficznych preferencji). „Różnorodność języków może być postrzegana nie tylko z punktu widzenia ich różności i wykluczania się wzajemnego, lecz, także i przede wszystkim, z perspektywy ich współgrania i uzupełniania się. To samo doświadczenie może znajdować wiele środków wyrazu” (s. 6) – powie przecież Buczyńska-Garewicz. Rysuje zatem przed czytelnikiem bogaty kalejdoskop ujęć – uzupełniony także licznymi odwołaniami do literatury – z perspektywy których i poprzez które doświadczenie to dochodzi do głosu.

Wstępne określenie specyfiki fenomenologicznego sposobu rozumienia przestrzeni ma miejsce już w pierwszym rozdziale książki zatytułowanym *Przestrzenie*. Autorka, sytuując swoje rozważania w szerszym filozoficznym kontekście – obecne są tu bowiem polemiczne odwołania zarówno do Arystotelesa, Platona, jak i Kartezjusza – wskazuje więc przede wszystkim na to, że w ramach fenomenologicznej refleksji funkcjonować musi raczej nieabsolutystyczne, relacyjne pojęcie przestrzeni. Relacyjność ta, definiowana zawsze przez odwołanie do podmiotowych przeżyć, każe więc spoglądać na przestrzeń z perspektywy doświadczenia. Niezależnie zatem od tego, czy mowa tu o Husserlowskiej bezpośredniej naoczności, czy Heideggerowskim stosunku rozumienia (które to ujęcie wydaje się autorce znacznie bliższe), to właśnie doświadczenie stanowi, w fenomenologicznej perspektywie, pierwotne źródło intencjonalnie czy interpretacyjnie wytwarzanej przestrzeni. Przestrzeni będącej zatem w istocie, jak twierdzi Buczyńska-Garewicz, specyficzną relacją egzystencjalną, której opis poprzedzać musi każde naukowe, abstrakcyjne pojęcie przestrzeni.

Odwołanie do prac późnego Husserla – mowa tu głównie o *Kryzysie nauk europejskich i fenomenologii transcendentnej* oraz o pismach zawartych w XXIX tomie *Husserlianów* – których interpretacji poświęca autorka drugi rozdział książki, *Przed geometrią*, pozwala stwierdzenie powyższe uzasadnić. Konstruowane w ramach „nowej”, koncentrującej się na problematyce *Lebensweltu* fenomenologii pojęcie przestrzeni swój początek znajduje bowiem w analizach przednaukowego doświadczenia przestrzenności – w przestrzeni świata życia. Projektowana przez Husserla fenomenologia przestrzeni zakłada zatem konieczność dotarcia do „przestrzeni na żywo doświadczanej, przed nauką i niezależnie od niej, przez człowieka w życiu” (s. 72), na bazie której ufundowane może zostać dopiero jej naukowe pojęcie. Założenie to, podzielane przecież także przez Heideggera czy Merleau-Ponty’ego, stanowiące o przełomie w Husserlowskiej – dosyć zresztą oszczędnej – refleksji nad przestrzenią, nie prowadzi jednak, jak wielokrotnie podkreśla Buczyńska-

-Garewicz, do wykształcenia właściwych narzędzi, które pozwoliłyby tę przednaukową przestrzeń badać. Husserlowska, konstytuowana przez percepcję zmysłowe przestrzeń posiada jedynie sens fizyczny. Opisywane przez autora *Kryzysu* pierwotne doświadczenie przestrzenności nie wyczerpuje zatem – i wyczerpać nie może – pełni tego doświadczenia, nieredukowalnego przecież, jak argumentuje autorka, do percepcji zmysłowych. Husserlowskie rozważania sprawiają jednak, że to przestrzeń życia (jakkolwiek różnie przez konkretnych badaczy definiowana) staje się przedmiotem zainteresowania fenomenologii.

Zarysowując – w rozdziale zatytułowanym *Dwojakie źródło przestrzeni życia* – szerokie spektrum fenomenologicznych koncepcji przestrzeni, Buczyńska-Garewicz zwraca uwagę na dwa nurty, jakie ukształtowały się w ramach tej niejednolitej perspektywy. Naturalistyczny – przywoływany, jak stwierdza, by „uniknąć skrajnej jednostronności” – reprezentowany jest przez bardziej „ortodoksyjnych” kontynuatorów Husserlowskiej tradycji, takich jak Jan Patočka, Merleau-Ponty czy Elizabeth Ströker. Mimo iż nawet tu nie można mówić o jednomyślności, wspólnym mianownikiem przywoływanych przez Buczyńską-Garewicz koncepcji zdaje się jednak założenie, że pierwotnym źródłem przestrzenności jest ludzkie ciało czy raczej ruchowe doświadczenie własnego ciała (mowa tu zatem o przestrzeniotwórczej roli cielesności). Abstrahuując od omawianych przez autorkę różnic pomiędzy tematyzacją konstytuującego przestrzeń doświadczenia kinestetycznego Merleau-Ponty’ego czy *praxis originelle*, której analizą zajmuje się Patočka, warto zauważyć, że z ich perspektywy przestrzeń artykułowana może być nadal, redukcyjnie, w terminach rozciągłości. Ostrze krytyki, którą pod adresem organizujących się wokół problematyki ciała fenomenologii przestrzeni – w heideggerowskim duchu – formułuje Buczyńska-Garewicz, wymierzone zostaje zatem przeciwko ukrytemu kartezjanizmowi takiego ujęcia:

Pogląd ten, przyjmując za punkt wyjścia własną cielesność człowieka, przyjmuje już milcząco określone rozumienie przestrzeni jako sprawy związanej z rozciągłością ciała, czyli nie tyle szuka źródeł przestrzenności, co jedynie pierwszej formy doświadczenia rozciągłości bez zakwestionowania, czy istotnie kwestie przestrzenne to kwestie rozciągłości. (s. 235)

Innym zarzutem, który wystosować można przykładowo przeciwko fenomenologicznemu projektowi Merleau-Ponty’ego, o którym jednak Buczyńska-Garewicz nie wspomina, jest radykalna subiektywizacja doświadczenia przestrzeni. Merleau-Ponty, sytuując ciało w perspektywie mającej organizować wszelkie doświadczenie przestrzenne, nie określa charakteru samej cielesności, który nie może być przecież dostępny poza kulturowym doświadczeniem – jego ujęcie możliwe jest dopiero w optyce konkretnego dyskursu kulturowego.

Drugi nurt fenomenologicznej refleksji nad przestrzenią, któremu Buczyńska-Garewicz poświęca dużo więcej uwagi, autorka określa mianem hermeneutycznego. Perspektywa ta, reprezentowana przez autorów takich, jak Max Bense czy Gaston Bachelard, radykalnie zrywa z naturalizmem, charakteryzującym jesz-

cze koncepcje Patočki czy Ströker. Doświadczenie przestrzeni artykułowane jest tu bowiem w terminach duchowej relacji pomiędzy człowiekiem i miejscem (jakkolwiek problematyczna wydać się może próba zdefiniowania tej przywoływanej nieustannie przez Buczyńską-Garewicz także w odniesieniu do heideggerowskiej hermeneutyki duchowości). Wykraczając poza fizyczny sens przestrzeni, ujęcia te wskazują, jak dowodzi autorka, na duchowy związek wykształcający się pomiędzy człowiekiem a zamieszkiwaną przez niego przestrzenią oraz na fundamentalny charakter takiego związku dla opisywanego przez tę hermeneutyzującą fenomenologię doświadczenia. Na przykład, projektowana przez Maxa Bense metafizyka przestrzeni, sytuująca się na obrzeżach tradycji fenomenologicznej, zorganizowana wokół takich kategorii, jak podstawa i przepaść, i związanych z nimi doświadczeń swojskości i lęku, domaga się artykulacji czy tematyzacji przestrzeni z perspektywy egzystencji. Podstawowym przedmiotem fenomenologicznego namysłu jest tu zatem egzystencjalny, a także kulturowy – co warto podkreślić – sens, jaki ma lub może mieć ona dla człowieka. W podobnych terminach artykułuje autorka Bachelardowską topoanalizę czy, po prostu, poetykę przestrzeni skoncentrowaną, jak wiadomo, wokół figury domu, która tak jak koncepcja Bensego, odwołuje się do kategorii bliskości i swojskości jako konstytutywnych dla doświadczenia przestrzeni.

To właśnie ta hermeneutyczna perspektywa, bliższa raczej Heideggerowskim niż Husserlowskim rozważaniom dotyczącym przestrzeni, wyznacza w rzeczywistości także perspektywę książki Buczyńskiej-Garewicz. „Nas [...] interesuje przede wszystkim fenomenologia przestrzeni rozumiana jako hermeneutyka miejsc” (s. 251) – przyzna sama autorka. Czyli analiza konkretnych znaczeń wiązanych przez człowieka z doświadczaną przezeń przestrzenią. To przecież właśnie Heidegger zdaje się głównym bohaterem *Przyczynków do fenomenologii przestrzeni* (rekonstrukcji i interpretacji jego analiz przestrzeni życia poświęcone są aż trzy rozdziały książki: *Rzecz, Człowiek wobec przestrzeni, Metafory przestrzeni*). Także tytułowe miejsca, strony i okolice to terminy zaczerpnięte wprost z Heideggerowskiego słownika, powstałych w pismach, poświęconych problematyce przestrzeni (*Budować, mieszkając, myśleć; O źródle dzieła sztuki; Sztuka i przestrzeń*).

Odwołanie do Heideggerowskiej, egzystencjalnej tematyzacji przestrzeni (która w pismach późnego Heideggera zastąpiona zostaje raczej – na co zwraca uwagę także autorka *Metafizycznych rozważań o czasie* – przestrzenną tematyzacją bycia), pozwala Buczyńskiej-Garewicz skoncentrować się na podstawowych kategoriach, które artykułować mają hermeneutycznie charakteryzowane doświadczenie przestrzenności. Mowa tu zatem o bliskości³, swojskości, przynależności, zażyłości czy

³ Przykładem na to, że pojęcie bliskości ujmować można jako centrum organizujące całą drogę myślową Heideggera – które to założenie zdaje się dzielić także Buczyńska-Garewicz – jest słabo znana w Polsce praca Emila Ketteringa: *NÄHE. Das Denken Martin Heideggers*, Neske, Pfulingen 1987.

wreszcie zamieszkiwaniu. Heideggerowskie miejsca i okolice określone zostają więc właśnie dzięki odniesieniu do tych kluczowych nie tylko dla autora *Bycia i czasu* kategorii.

Pojęcia te, powracające we wszystkich niemal rozdziałach książki Buczyńskiej-Garewicz (których wagę podkreśla ona także, analizując fenomenologiczne projekty Bachelarda i Bensego) stanowią bowiem w rzeczywistości – zdaje się sugerować autorka – klucz do zrozumienia specyficznej relacji pomiędzy człowiekiem a przestrzenią. Relacji, którą artykułować można przede wszystkim poprzez odwołanie do – definiowanego w terminach rozumienia czy, szerzej, myślenia – pojęcia zamieszkiwania i wiążących się z nim bezpośrednio figur domu czy schronienia. Tym samym, przestrzeń, do opisu której zmierza Buczyńska-Garewicz, to przestrzeń rozpatrywana z perspektywy przysługujących jej sensów – system znaczeń, wokół którego organizuje się ludzka egzystencja.

Przykłady tego rodzaju ujęcia odnaleźć można także w dwóch ostatnich rozdziałach książki: *Miejsce zamknięte we wrażeniu* i *Topografie oniryczne*, które w całości poświęcone są interpretacji prezentowanych przez literaturę sposobów opisu bezpośredniego doświadczenia przestrzeni. Analiza fragmentów *W poszukiwaniu straconego czasu* Marcela Prousta czy *Niewidzialnych miast* Italo Calvino pozwala autorce jeszcze raz – jednak już poza *stricte* filozoficznym kontekstem – postawić pytanie o istotę doświadczenia miejsc i interioryzacji ucieleśnianych przez nie sensów. Rozumiejąca czy duchowa – by odwołać się do retoryki Buczyńskiej-Garewicz – relacja z przestrzenią definiowana jest tu znów dzięki odwołaniu do centralnych dla autorki kategorii bliskości i swojskości. Porusza ona także problem roli pamięci i wyobraźni w kształtowaniu się przestrzennego doświadczenia oraz jego zmienności i fragmentaryczności, które z takim powodzeniem opisuje choćby Calvino.

Warto jednak zwrócić uwagę na to, że liczne odwołania do obecnej także w rozważaniach hermeneutyzujących fenomenologów retoryki bliskości nie spotykają się w książce *Miejsca, strony, okolice...* z jakąkolwiek problematyzacją. Eksplorowana przez Buczyńską-Garewicz kategoria zamieszkiwania czy wiązana z nią figura domu doczekały się przecież licznych krytycznych analiz. Wystarczy wspomnieć o sytuujących się w szerszej, filozoficznej perspektywie, zdecydowanie polemicznych wobec „Heideggerowskiej *oikonomanii*” koncepcjach Derridy czy wyrastających na gruncie radykalnej hermeneutyki krytycznych ujęciach Heideggerowskiego toposu bliskości. Buczyńskiej-Garewicz – która w żaden sposób się do tych koncepcji nie odnosi – nie udaje się niestety uniknąć tak często zarzucanej Heideggerowi jednoznacznie pozytywnej waloryzacji tych – fundamentalnych dla rozważań autorki – kategorii⁴. Problematyzacja ta wydaje się jednak konieczna

⁴ Jako dowód niech posłuży tu dosyć kontrowersyjne, moim zdaniem, stwierdzenie autorki: „Czy każdy potrafi uczynić swym domem budowlę grecką? [...] Pospieszny postmodernistyczny turysta przebiegnie szybko obok, zrobi parę zdjęć i popędzi do innego nie-miejsca, do innego swojego Niemieszkania, lecz nie jest naszym zadaniem naśmiewanie się z niemądrych turystów” (s. 145).

nie tylko ze względu na filozoficzne konsekwencje projektu autora *Bycia i czasu*. Status kategorii zamieszkiwania – o którego kryzysie pisał już przecież sam Heidegger – staje się szczególnie problematyczny z perspektywy analiz współczesnej kulturowej rzeczywistości. Pozbawione odniesienia do konkretnego, lokalnego i kulturowego kontekstu fenomenologiczne rozważania dotyczące doświadczenia przestrzeni okazać się mogą zatem nie tyle nieadekwatne, co niepełne.

Analizy przeprowadzone przez Buczyńską-Garewicz wskazują jednak zdecydowanie na zasadniczy zwrot, jakiego upatrywać można w filozoficznym sposobie stawiania pytań o przestrzeń i jej doświadczenie. Krytyczny stosunek autorki do klasycznie fenomenologicznego ujęcia problemu, a to za sprawą subiektywizmu przesądzanego już w doborze podstawowych pojęć filozofii Husserla, świadczy o tym, że nie sposób mówić już o jakimkolwiek doświadczeniu, gdy rezygnuje się z pojęcia kultury czy choćby społecznej interakcji. Nawet wychodzące poza ramy klasycznej fenomenologii kontynuacje Patočki i Merleau-Ponty'ego nie są zatem w stanie stawić czoła tak postawionemu problemowi. Nie dziwi więc fakt, który wyznacza nić przewodnią książki, że współczesny namysł nad przestrzenią wychodzić musi od hermeneutyki miejsc, a zatem od przestrzeni kulturowo zinterpretowanej. Buczyńska-Garewicz, podkreślając istotną rolę „egzystencjalnego” czy „duchowego” zakorzenienia doświadczenia choćby u Bachelarda czy Bensego, artykułuje tym samym hermeneutyczny kontekst przestrzeni. Wychodząc przecież od Heideggerowskiego projektu, który miejsca poczytuje za ucieleśnione sensory – porusza się w polu wyznaczonym przez pojęcia zamieszkiwania, bliskości czy swojskości, które odwołują się do kontekstu społecznej czy też kulturowej zrozumiałości miejsc. W tym też sensie książka Buczyńskiej-Garewicz naświetla pewien szczególny etap refleksji nad przestrzenią, przed który współcześnie cofnąć się już nie można. Jednocześnie jednak, do pewnego stopnia programowo rezygnując z dyskusji z konsekwencjami postmodernistycznej problematyzacji przywoływanych przez nią kategorii, badaczka zatrzymuje się niejako w pół drogi. W kontekście współczesnych teorii kultury wzrasta bowiem waga pytania o charakter doświadczanych miejsc w perspektywie pluralizacji światopoglądów i ścierania się odmiennych i nieredukowalnych do siebie siatek interpretacyjnych. Tym samym miejsca, których nie sposób ujmować w ramy jednoznacznych interpretacji, coraz częściej – jak pouczają choćby Foucault czy Vattimo – artykułowane mogą być raczej w terminach heterotopii czy nawet atopii aniżeli domu.

Zuzanna DZIUBAN

Abstract

Zuzanna DZIUBAN

Adam Mickiewicz University (Poznań)

A hermeneutic dimension of experiencing the space

Review of Hanna Buczyńska-Garewicz's book *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni* [‘Venues, neighbourhoods, vicinities: a contribution to phenomenology of space’], Universitas, Cracow, 2006.

The reviewer points out to the book author's critical attitude toward naturalist currents in phenomenology of space, highlighting the hermeneutic inspirations underlying the way she characterises the experience of space. At the same time, she calls for problematising certain basic categories that should be devised for describing the experience (closeness, intimacy, residence).

Henryk MARKIEWICZ

Jeszcze raz o poetyce,
teorii literatury i interpretacji

I.

Nie jest to recenzja książki *Anty-teoria* Anny Burzyńskiej¹, choć z niektórymi opiniami autorki będę się spierał. Przede wszystkim jednak chciałbym na podstawie tej pracy, pod względem informacyjnym – nieocenionej, przedstawić, jakie propozycje czy sugestie wysunęła myśl ponowoczesna wobec badań literackich. A ściślej mówiąc – co powinien zrobić badacz literatury o wcześniej ukształtowanych poglądach, gdyby zamierzał je – że tak powiem – „uponowocześnić” w trzech dziedzinach: poetyki, teorii literatury, interpretacji. Przedtem jednak kilka uwag o sposobach prezentowania przez autorkę literaturoznawczej ponowoczesności. „Książka niniejsza – pisze – jest podsumowaniem tych wszystkich przemian, które zachodziły w myśli teoretycznoliterackiej w ostatnich już bez mała czterdziestu latach” (s. 11).

Autorka zajmuje się głównie amerykańsko-francuskim poststrukturalizmem, brak tu natomiast na przykład psychoanalizy spod znaku Lacana ani niemieckiego konstrukttywizmu czy poetyki kognitywnej. I tak jednak zadanie, z którym się zmierzyła, było niezwykle trudne – nie tylko z racji istnej Niagary publikowanych prac. Wypowiedzi w nich zawarte znajdowały się często na wysoce abstrakcyjnej płaszczyźnie filozoficznej, niełatwo przekładalnej na zasady postępowania literaturoznawczego; zarazem formułowane były zawile i mgliście, arbitralnie i paradoksalnie, albo wreszcie – w postaci pytań bez odpowiedzi. „Trudno właściwie byłoby jasno sprecyzować, czy z myśli jego [Derridy] wynika cokolwiek inspirującego dla literaturoznawstwa. Jeszcze trudniej byłoby zapewne odpowiedzieć, czy

¹ A. Burzyńska *Anty-teoria literatury*, Universitas, Kraków 2006.

z dokonania francuskiego filozofa da się wyprowadzić jakieś pozytywne przesłanie” – wyrwało się w pewnym miejscu Burzyńskiej (s. 29). Autorka czasem starannie i dociekliwie komentuje wypowiedzi tego rodzaju (przykładem jest właśnie bardzo pouczająca praca o „lekturogafii” Derridy), kiedy indziej jednak przytacza je bez objaśnienia, nie zaznaczając, że jest w nich coś niezrozumiałego. Nie budzi w niej oporów na przykład to, że Roland Barthes nazywa literaturę „działalnością tautologiczną”, a nawet „monumentalnym milczeniem” (s. 162), albo że de Man „wyjaśnia”, iż alegoria „rezygnując z nostalgii i pragnienia powiązania, ustanawia swój język w pustce czasowej różnicy” (s. 286). Jako oczywistość („jak wiadomo”) traktuje formułę V.B. Leitcha, że dekonstrukcyjniści dokonują „(inter)tekstualności kontekstu” (s. 390). Nie zawsze przy tym można się zorientować, co w koncepcjach ponowoczesnych Burzyńska akceptuje, a co odrzuca. Przeważa mniej lub bardziej wyraźnie manifestowana aprobata. Na wstępie rozprawy *Lekturografia. Derridowska filozofia czytania* znajdujemy, co prawda, dość obszerną krytykę dekonstrukcjonizmu, ale autorka referuje tu tylko opinie większości literaturoznawców. Jej własne akcenty krytyczne są nieliczne i sformułowane ogólnie. Czytamy więc na przykład, że jakiś tam sposób argumentacji Derridy jest „nieco dziwaczny” (s. 161), jakiś jego „zabieg” jest „wybiegiem” (s. 314), jakiś fragment „nastęcza sporo wątpliwości” (s. 332). Albo że jakaś koncepcja Haydena White’a jest „lekko nawiedzona” (s. 135), a niektóre postulaty postmodernizmu są „apodyktyczne i niewolne od sprzeczności” (s. 248). Ale ostatecznie okazuje się, że owa argumentacja Derridy służy tezie słusznej, zabieg jest udatny, wątpliwości można rozjaśnić, koncepcja White’a zwróciła uwagę na inspiracyjne wartości psychoanalizy, apodyktyczność postmoderny nie była gorsza od apodyktyczności nowoczesnych, a jej wyników nie sposób nie docenić.

Nie budzi też zastrzeżeń Burzyńskiej na przykład teza, że sprzeciw wobec „lektury transcendentnej” wykraczającej poza tekst, wyprowadzony z eksperymentalnych praktyk literackich Mallarmégo czy Blanchota, ekstrapoluje Derrida na całą literaturę (s. 212, 282). Autorka jednak nie odczuwa żadnego dyskomfortu w związku z tym, że równocześnie twierdzi on, iż literatura zdolna jest do podejmowania bardzo istotnych problemów natury filozoficznej, „ma znacznie więcej możliwości niż filozofia, jest po prostu skuteczniejsza w unaocznianiu pewnych kwestii” (s. 322), co oczywiście zakłada lekturę transcendentną.

Wobec skrajności, z którymi już zbyt trudno się jej pogodzić, autorka stosuje strategię dwojaką. Czasem stara się nas przekonać, że znaczą one coś innego niż pozornie znaczą. W związku z Derridiańską rezygnacją z „wymogów wierności, adekwatności czy wszystkiego tego, co mieści się w porządku prawdziwości przedstawień” (s. 312), czy z jego poglądem, że „ustanawianie reguł odczytywania albo kryteriów prawomocności jest nie tylko przedsięwzięciem utopijnym, lecz ostatecznie może wręcz uśmiercić pasję czytania” (s. 331) – powiada, że przekonania takie, mimo że sformułowane „w duchu nihilizmu poznawczego”, nie miały „w gruncie rzeczy” ani w zamyśle Derridy, ani w zamiarach amerykańskich dekonstrukcjonistów „wydźwięku nihilistycznego” (s. 347).

Okazuje się, że intencje autora czy właściwe znaczenie tekstu nie obowiązują dekonstrukcjonistów jako interpretatorów cudzych tekstów, ale zamiar czy intencja autora, ukryty sens istotny, esencjalny („w gruncie rzeczy”) obowiązuje przy interpretacji tekstów napisanych przez dekonstrukcjonistów...

Drugi chwyt apologetyczny wyraża się w zdaniu: „lekturograficzna praktyka Derridy, bez względu na to, czy ją akceptujemy, czy nie, czy nas zachwyca, czy złości, wykazuje jednak niewątpliwie [...] zdolność pobudzania, więc zdolność dobrze pojętej prowokacji” (s. 349). Być może, ale czy tak promowana dziś etyka badacza nie nakazuje mu pomyśleć także o ufnych czytelnikach (studentach, młodych adeptach nauki), którzy treściom tej prowokacji ulegną, przyjmą je jako swe przekonania naukowe?

Apologia, a nawet gloryfikacja ponowoczesności jest w książce Burzyńskiej tym wyraźniejsza, że kontrastuje z polemicznymi wycieczkami, jakie autorka marginesowo, ale permanentnie prowadzi przeciw dziedzictwu nowoczesności w nauce o literaturze. Ówczesny pęd ku scjentyzmowi był „bezsensowny” (s. 50), węszenie za prawdą przekazu „żmudne (i nudne)” (s. 129), wiara w ukryty przekaz, którego sens należy wyrazić w sprawnej egzegezie – „naiwna” (s. 277); weryfikacyjność interpretacyjnych sądów czy problem poprawności odczytania to tylko stare „przesady”, zasługujące na „przepędzenie” (s. 129), podmiot po narratystycznym zwrocie okazał się „wiązką klekoczących złowieszco piszczeł” (s. 134), czytelnik modelowy przeobraził się w „truchło złożone na ołtarzu metodycznej lektury” (s. 248), odbywającej się „pod specjalnym nadzorem” (s. 208). Takie pojęcia, jak „kryteria poprawności interpretacyjnej” czy nawet *sjużet* spostonowane zostały epitetem „osławione” (a więc zasłużenie okryte złą sławą). Natomiast pojęcia ponowoczesne określane są często jako „słynne”. Koncepcje nowoczesne są z reguły oceniane jako „arbitralne”, ponowoczesne – prawie nigdy... Niech mi autorka wybaczy, ale nawiązując do znanego określenia Rorty’ego można powiedzieć, że jest ona zapewne ironistką, ale ironistką niezbyt liberalną.

2.

Ale przystąpmy do rzeczy, tj. do tematu sformułowanego na początku tego artykułu. Zaczniemy od pytania wstępnego: jak kształtować się powinny relacje między uczestnikami dyskursu literaturoznawczego? Odpowiedzi znajdujemy różne. Pierwsza to kultywowanie konfliktu czy zatargu jako wartości samej w sobie, bo „wszelkie dialogowe rozstrzyganie wiąże się z opresywnością” (s. 363). Inne odpowiedzi to tolerancyjny pluralizm albo niewymuszona zgodność poglądów. Ale Burzyńska ostrzega, że permanentne trwanie w konflikcie kończyć się może nudą, a nawet psychozą; dodajmy, że remedium na nierozstrzygalny konflikt idiomów, proponowane przez Lyotarda – idiom, który tylko „czyni świadectwo, artykułując przekonania innych” (s. 364), jest remedium tylko pozornym. Tolerancyjny pluralizm musi mieć jakieś granice; nie można przecież aprobować szkodliwych głupstw. Zgodność osiągnięta w obrębie jakiejś wspólnoty interpretacyjnej (czy szerzej –

naukowej) dokonuje się nie wiadomo jakim sposobem; w dodatku – jak twierdzi nie bez racji Michał Paweł Markowski – zgodną aprobatę najczęściej uzyskują poglądy płaskie i banalne².

Głowy trzech Gorgon, jakie ponowoczesność ścina, to fundamentalizm, esencjalizm i uniwersalizm. Autorka przywołuje te pojęcia często, ale ich nie definiuje. Skorzystam więc z *Oksfordzkiego słownika filozoficznego* (1994) Simona Blackburna. Czytam tu, że fundamentalizm to pogląd epistemologiczny, który głosi, że na wiedzę powinniśmy patrzeć jak na gmach zbudowany z bezspornych i pewnych fundamentów. Tak rozumiany fundamentalizm wydaje mi się na terenie literaturoznawstwa przeciwnikiem urojonym; większość nowoczesnych opowiedziałyby się zapewne za Popperowskim probabilizmem, który poprzestaje na hipotezach – mocnych, ale nigdy niewykluczających falsyfikacji.

Co proponuje natomiast ponowoczesność? Autorka przypomina „małe narracje” Lyotarda – „zmienne historyczne i zróżnicowane, o własnych schematach racjonalności i własnych regułach gry” (s. 372). Przykładów brak (w ogóle ich niedostatek to utrudniająca zrozumienie wada tej książki), w *Kondycji ponowoczesnej*, do której autorka odsyła czytelnika, wystarczających wyjaśnień też nie ma. Autor pisze tu mgliście o „ulotnych skupiskach językowych elementów narracyjnych, także jednak denotujących, preskryptywnych, opisowych itd., z których każdy niesie z sobą pragmatyczne wartości *sui generis*”³. Do innych prac Lyotarda (*Instructions payennes*, *Au juste*) nie udało mi się dotrzeć, więc nie rozumiem dokładnie, o co tu chodzi. Od siebie Burzyńska dodaje „doraźne zasady regulacji”, co wydaje się oksymoronom (reguła, stosowana tylko doraźnie, traci swą regularność – powtarzalność). Utożsamia je z *rules of thumb* Edwarda Hirscha. Ale *rule of thumb* – jak wyjaśnia *Webster's Dictionary* – to metoda postępowania lub analizy oparta na doświadczeniu – i – o zgrozo! – *common sense*, mająca dać rezultaty w ogólności lub w przybliżeniu poprawne czy też skuteczne; czasem wyrażenie to konotuje również niezupełną ścisłość naukową. Jako takie *rules of thumb* traktuje Hirsch „lokalne hermeneutyki”, przy czym lokalność ta jest bardzo rozległa – jako przykłady wymienia bowiem hermeneutykę biblijną, poetykę (!), kanony legislacyjne; twierdzi, że dostarczają one modeli i metod, które najczęściej są niezawodne (*reliable*)⁴. Myślę, że nowocześni teoretycy literatury do mocniejszej wiedzy nie pretendowali (i nie pretendują).

Przez esencjalizm rozumie się przekonanie, że przedmioty posiadają pewne inherentne i niezmiennie cechy, w stosunku do których wszelkie czynniki zewnętrzne są nieistotne (esencjalizm oznacza więc także immanentyzm). Z esencjalizmem

² M.P. Markowski *Antropologia, humanizm, interpretacja*, w: *Polonistyka w przebudowie*, t. 1, red. M. Czermińska i in., Universitas, Kraków 2005, s. 291.

³ J.F. Lyotard *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1997, s. 20.

⁴ E.D. Hirsch Jr. *The Aims of Interpretation*, University of Chicago Press, Chicago–London 1976, s. 18.

łączy się uniwersalizm, którego w *Słowniku oksfordzkim* już nie ma; z wywodów Burzyńskiej można wywnioskować, że chodzi tutaj o budowanie pojęć i twierdzeń ściśle ogólnych. Ale można przecież praktykować uniwersalizm, nie będąc esencjalistą – można poprzestawać na cechach diagnostycznych, obserwowalnych, przy pomocy których można się dobrze porozumiewać. Można też traktować niektóre pojęcia ogólne jako rodziny pojęć.

Ponowocześni zresztą, pomstując w teorii na uniwersalizm i esencjalizm, sami mu ulegają. Czyż nie jest esencjalistyczną na przykład teza Paula de Mana, że „decydującą cechą języka literackiego jest figuratywność, rozumiana szerzej jako retoryczność”?⁵ Czyż nie jest uniwersalistyczną teza Derridy, przejmowana przez Markowskiego, że literatura jest to „instytucja zapewniająca powiedzenie wszystkiego na wszelkie możliwe sposoby”?⁶

3.

Antyuniwersalizm i antyesencjalizm oznaczają oczywiście złą pogodę dla poetyki i teorii literatury jako nauk *ex definitione* generalizujących. Głosi się więc „rezygnację z uniwersalnej, wszechogarniającej, monopolistycznej poetyki” na korzyść „wielości poetyk lokalnych, uwzględniających odrębności zróżnicowanych dyskursów kulturowych” (s. 406), co oznacza chyba praktykę nienową – uprawianie poetyki historycznej⁷. Nasuwa się tu myśl, że uprawnione poznawczo jest porównywanie owych poetyk lokalnych, a wtedy już bez kategorii poetyki ogólnej obejść się nie można. Co więcej – ośmielałam się twierdzić, że jeśli budowanie narracyjnej poetyki uniwersalnej na poziomie *histoire* przyniosło rezultaty mierne i mało operatywne (poza zastosowaniem do gatunków silnie skonwencjonalizowanych), to na poziomie *récit* zaowocowało bogato i użytecznie. Nikt chyba nie rezygnuje dziś z tych wszystkich ustaleń i rozróżnień, które dotyczą na przykład narratora czy czasu przedstawionego w utworach literackich, a mogą być stosowane (w zróżnicowanym oczywiście doborze) zarówno do opowieści Homera, jak i Joyce’a. Za-

⁵ P. de Man *Literatura i język. Komentarz, „Twórczość”* 2006 nr 1.

⁶ M.P. Markowski *Interpretacja i literatura*, w: *Sporne i bezsporne problemy współczesnej wiedzy o literaturze*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2002, s. 402.

⁷ Wbrew temu, co pisze Burzyńska (s. 399), McHale w przedmowie do swej książki *Postmodernist Fiction* (Methuen, New York–London 1987, s. XI) nie deklaruje niezależności swojej „poetyki od tradycyjnego wzorca poetyki opisowej”. Wręcz przeciwnie – wyraźnie pisze: „this book falls under the category of descriptive poetics”. Ale to, czym się zajmuje – konstruowanie „repertuaru motywów i środków, systemu relacji i różnic występujących w określonej klasie tekstów” (nie „w poszczególnych klasach tekstów”, jak tłumaczy Burzyńska) nazwać należy poetyką historyczną. Autor stosuje termin „poetyka opisowa” chyba po to, by odgradzić swą pracę od teorii literatury, pojmowanej w sensie Teorii przez duże T.

pewne, i one nie są zdolne odtworzyć pełni konkretnej jednostkowości utworu. „Grau ist alle Theorie” pisał Goethe, ale pisał także: „individuum est ineffabile” – i tylko nakładając na to, co indywidualne, gęstą siatkę pojęć o mniejszym lub większym stopniu ogólności, możemy się do tej jednostkowości przynajmniej przybliżyć.

Domyślam się, że Anny Burzyńskiej te rezultaty nie usatysfakcjonują, że wszelkie stratyfikacje będą dla niej „nudne”, a taksonomie – „apatyczne” (s. 47), choć kiedyś „z erotyczną gęsią skórą czytała Głowińskiego i Sławińskiego” (s. 156). Ale nie bądźmy Che Guevarami literaturoznawstwa – nie żądamy niemożliwego. Przypomnijmy stare ostrzeżenie Juliusza Kleinera: „Nie żądamy od metod naukowych tego, czego dać nie mogą. Kontakt duchowy czytelnika z dziełem ma stworzyć poeta, nie badacz. Badacz nie jest mistagogiem wiodącym do ekstaz mistycznych, jest tylko niosącym światło przewodnikiem”⁸. To samo powiedzieć trzeba o ekstazach lekturowo-erotycznych, które za Barthes’em tak wielbi Burzyńska.

Awersja ponowoczesnych do poetyki ogólnej jest tym bardziej niezrozumiała, że nie odczuwają oni żadnych oporów przed używaniem (i nadużywaniem) uniwersaliów tropologicznych.

Wspomniane poetyki lokalne różnią się jednak od nowoczesnej poetyki historycznej tym, że mają charakter konstruktywistyczny (Brian McHale) lub tylko hipotetyczny – raczej wysuwają problemy niż je rozwiązują (Linda Hutcheon). Deklaruje się przy tym często ich charakter paraliteracki, a to za sprawą figuratywności i narracyjności. Co do figuratywności: jeśli jest ona – jak twierdzą niektórzy ponowocześni (wpadając zresztą i tu w naganny uniwersalizm) – cechą wszystkich dyskursów, to o literackości poetyki nie świadczy. To samo trzeba powiedzieć o narracyjności, wszędzie teraz przez ponowoczesnych znajdowanej. Tymczasem trudno zrozumieć, dlaczego to określenie miałoby się odnosić do poetyki. Narracja (w odróżnieniu na przykład od opisu czy rozumowania) definiowana jest jako tekst, w którym występuje czasowo uorganizowana sekwencja zdarzeniowa, prowadząca do zmiany sytuacji. Niczego takiego oczywiście w poetyce znaleźć nie można. Co prawda Lyotard w *Rozprawie o metodzie* dopatrywał się jakiegoś *Bildungsroman*, ale później zaznaczył samokrytycznie, że przesadą było utożsamianie poznania z narracją, a w szczególności, że „teoria naukowa w zasadzie nie zgłasza roszczeń do bycia wypowiedzią narracyjną”⁹. Burzyńska w jednym miejscu (s. 389) pisze o Wielkiej Narracji Poetyki, w innym (s. 443) – twierdzi, że teoria ponowoczesna przybiera formę „wielkiego dyskursu”, którego „nie wolno jednak mylić z Wielką Narracją”. Według Lyotarda Wielka Narracja to historiozoficzny dyskurs o funkcji legitymizującej wobec wiedzy (dawniej nazwano by go – również nieścisłe – mitem). Burzyńska nie wyjaśnia ani dlaczego poetyka miałaby być nie

tylko narracją, ale taką właśnie Wielką Narracją, ani też czym jest „wielki dyskurs” – w odróżnieniu od Wielkiej Narracji.

Usiłowaniami zatarcia granic między poetyką a literaturą towarzyszy świadome zacieranie granic między poetyką celebrującą ogólność, a interpretacją celebrującą jednostkowość (s. 391). Tym samym jednak poetyka traci swą tożsamość, a zarazem rezygnuje – jak twierdzi Burzyńska – z naukowych roszczeń, co znaczyłoby, że interpretacja nie może być nauką.

Zauważa przy tym autorka odrzucenie hegemonii wzorca gramatycznego (a raczej lingwistycznego), a odbudowanie związku z retoryką jako teorią tropów i figur (s. 396). Taka konstatacja wynika z redukcji poetyki nowoczesnej do narratologii generatywno-transformacyjnej. Tymczasem klasycy poetyki nowoczesnej – Tomaszewski, Jakobson, Genette, Mayenowa – oczywiście zajmowali się intensywnie tropologią.

Jednym z najważniejszych przekształceń poetyki ponowoczesnej ma być, według Burzyńskiej, otwarcie na sieć relacji intertekstualnych, przy czym intertekstualność w przeciwieństwie do obligatoryjnej architekstualności (relacji tekstu w stosunku do reguł ogólnych) ma charakter tylko fakultatywny. Burzyńska przykład do tej różnicy dużą uwagę. Tymczasem chodzić tu może tylko o intertekstualność w sensie bardzo wąskim, w jakim terminu tego używa Genette, tj. występowania tekstu w tekście (cytat, aluzja, plagiat)¹⁰ – i taka intertekstualność oczywiście pojawia się fakultatywnie. Intertekstualność natomiast – by tak rzec – ontologiczna, tak jak ją rozumie na przykład Kristeva, jest niezbywalną, a więc obligatoryjną (i uniwersalną) właściwością każdego tekstu. Występuje ona w różnych odmianach, które można systematyzować (uczynił to właśnie Genette), ale systematyka ta z natury swojej stanowi tylko część ogólnej wiedzy o budowie dzieł literackich, jaką jest poetyka. Dodajmy, że nowoczesna poetyka historyczna nieraz z powodzeniem uprawiana była z uwzględnieniem aspektów intertekstualnych i interdyskursywnych, czego znakomitym przykładem może być rozprawa Tynianowa o odzie jako gatunku retorycznym czy refleksje Szklowskiego o ewolucji literackiej.

Inną cechą ponowoczesnej poetyki ma być ideologizacja – „przesunięcie nacisku z formalnej analizy artefaktów werbalnych na ideologiczną analizę praktyk dyskursywnych” (określenie Louisa Montrose, cyt. na s. 404), jak jednak konkretnie przedstawiają się kategorie takiej poetyki (jako wiedzy generalizującej), z książki Burzyńskiej nie można się dowiedzieć. Jeśli chodzi o tzw. „poetykę kulturową” Greenblatta, to nie ma ona charakteru teoretycznego; on sam przecież deklaruje, że przeciwstawia się „ucieczce od konkretnych przypadków do abstrakcji” i uważa, że można i trzeba wykonywać konkretne zadania badawcze bez określenia swej teoretycznej pozycji¹¹.

⁸ J. Kleiner *Historyczność i pozaczasowość w dziele literackim*, w: *Studia z zakresu teorii literatury*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1961, s. 14-15. Przydatność interpretacyjną poetyki nowoczesnej Burzyńska zresztą uznaje (s. 410-411).

⁹ J.F. Lyotard *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, przeł. J. Migasiński, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1978, s. 33.

¹⁰ G. Genette *Palimpseste*, Éditions du Seuil, Paris 1982, s. 8.

¹¹ Zob. K. Kujawska-Courtney *Wprowadzenie*, w: S. Greenblatt *Poetyka kulturowa. Pisma wybrane*, red. i wstęp K. Kujawska-Courtney, Universitas, Kraków 2006, s. XLIII.

4.

Oddzielne rozważania poświęca autorka teorii literatury, tak jakby była to dziedzina wobec poetyki rozłączna. Referuje z rewerencją różne enigmatyczne i ogólnikowe propozycje. A więc czytamy na przykład, że według Derridy (s. 441) teoria literatury jest „otwieraniem przestrzeni, pojawieniem się elementu, w ramach którego pewna ilość zjawisk, łączonych zazwyczaj z literaturą, domaga się bycia trans-inter- a także bycia ponad wszelkie ultradyscyplinarne podejście” (s. 442). Ponieważ „ultra” znaczy tyle co „ponad”, chodzi tu o jakieś ultra ultrapodejście... Do niedawna wstydziłbym się przyznać, że nie rozumiem, o co tu chodzi; teraz robię to już bez zahamowań, ośmielony przykładem Krzysztofa Michalskiego, który niedawno oświadczył, że wiele z tego, co Derrida pisze, jest dla niego niezrozumiałe¹². „Ja jak ja, ale profesor Michalski...” – chciałoby się sparafrazować panią Jowialską.

Dla Josepha Hillisa Millera teoria literatury jest rodzajem interpretacyjnego języka „znajdującego się ponad fałszywą opozycją czystej teorii i czystej praktyki” (s. 483). Z tej pseudodefinicji oczywiście niczego się nie można dowiedzieć; autor nie wymienia ani jednej konkretnej cechy, owego „języka”.

Według Stephena Greenblatt’a teoria literatury jest „modelem interpretatywnym”, który musi znaleźć sobie miejsce „nie poza interpretacją, lecz w miejscach negocjacji i wymiany” (s. 483). Co tutaj i z czym negocjuje i się wymienia – nie wiadomo.

Konkretniejszy jest Jonathan Culler. Dla niego teoria (a właściwie Teoria) nie oznacza prób wytłumaczenia istoty literatury ani też metod jej badań, lecz „prace z różnych dziedzin wiedzy – językoznawstwa, psychoanalizy, filozofii, socjologii, antropologii kulturowej, dokonujące reorientacji myślenia w dziedzinach innych, niż te, do których na pozór [...] należą”, albo inaczej – które „wywierają wpływ poza pierwotną sferą oddziaływania”¹³. Jak już kiedyś mówiłem, rezultatem takiej inkorporacji do teorii literatury wszystkich zewnętrznych wobec niej koncepcji humanistycznych, które mogą ją inspirować, przekształca teorię literatury w amorficzny konglomerat o wciąż zmieniających się granicach i powoduje szkodliwy zamęt w taksonomii naukowej¹⁴.

Sama Burzyńska za najbardziej rozsądne stanowisko w kwestii nowego kształtu teorii literatury uważa poglądy badaczy z Instytutu Teorii Krytycznej z Irvine. Przyjrzyjmy się więc im bliżej.

Główny jej reprezentant, David Carroll, opowiada się za „parateorią”, która nie zmierza w stronę uzyskania prawdy, pewności czy obiektywizmu, lecz tylko

przez permanentną krytykę – do podtrzymania dynamiki i płodności dyskursu literatury (s. 483). Złośliwie można by przypomnieć tu znane hasło: „nie chodzi o to, by złowić króliczka, lecz by go gonić”... Trzeba jednak zaznaczyć, że – przynajmniej według interpretacji Burzyńskiej – owa parateoria ukazuje niezbadane aspekty strategii badawczej i tym samym podsuwa nowe zaplecze konceptualne dla interpretacji (s. 440).

Sama Burzyńska, eksplikując cytowane sformułowanie Derridy, pisze, że teoria staje się ostatecznie „szerokim interdyscyplinarnym obszarem wszelkiej wiedzy użytecznej w procesie czytania” (s. 442, 484); z niewielką zmianą określenie to stosuje jako własne we *Wprowadzeniu* do podręcznika *Teorie literatury XX wieku*¹⁵. Powtarza je też w bardziej zawilej wersji: „Teoria literatury dzisiaj to po prostu otwarty zbiór różnych języków interpretacji pośredniczących między literaturą a życiem, języków, dzięki którym dokonuje się ciągle nowa rekontekstualizacja tekstów literackich” (s. 489).

Teorią literatury okazuje się więc dla Burzyńskiej Teoria w sensie Cullerowskim, o której już była mowa, a nawet – dziedzina jeszcze szersza, bo na przykład dla wielu teoretyków fikcji ową wiedzą użyteczną jest logiczna teoria światów możliwych, dla konstruktywistów – biologiczna teoria *autopoiesis* Maturany, dla epigonów dekonstrukcjonizmu atrakcyjną stała się – przynajmniej jako źródło metaforyki – fizyczna teoria chaosu.

W zakończeniu autorka pisze, że „teoria w takim rozumieniu, do jakiego przyzwyczaiła nas tradycja nowoczesna”, już nie istnieje – wyparła ją bowiem w ostatnich latach „praktyka interpretacji” (s. 488). Odpowiem, że interpretacja wypiera teorię tylko w tym znaczeniu, że badacze literatury przestają się nią zajmować, ale interpretacja nie może teorii zastąpić, bo mają one różne cele poznawcze. Co więcej, nie ma interpretacji bez jakiejś implicytnej teorii. „Nie ma ucieczki od teorii, bo zawsze jakąś mamy” – pisze cytowany przez Burzyńską Murray Krieger (s. 15).

5.

Jak z powyższego wynika, interpretacja znalazła się na pierwszym planie literaturoznawczej sceny. Cóż o niej mówi myśl ponowoczesna? Interpretacja dekonstrukcjonistyczna prowadziła do rezultatów monotonicznych a deprymujących: eksponowała albo „autodestrukcyjny spektakl”, dokonujący się rzekomo w obrębie każdego tekstu za sprawą jego wewnętrznych sprzeczności, albo niemożliwość jego odczytania, albo wreszcie „niedoczytanie” – niemożność odczytania definitywnego, jak autorka, za Ryszardem Nyczem, tłumaczy termin *misreading* – zresztą wbrew znaczeniu morfemu *mis-* we wszystkich innych słowach języka angielskiego¹⁶. Nie-

¹² *Płomień Nietzschego. Z Krzysztofem Michalskim rozmawia Paweł Dybel*, „Nowe Książki” 2007 nr 5.

¹³ J. Culler *Teoria literatury*, przeł. M. Bassaj, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 11.

¹⁴ H. Markiewicz *O literaturoznawczym profesjonalizmie, o etyce badacza i kłopotach z terminologią*, „Wielogłos” 2007 nr 1.

¹⁵ A. Burzyńska, M.P. Markowski *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Znak, Kraków 2006, s. 38.

¹⁶ W tekstach dekonstrukcjonistów znaleźć można ewidentne przykłady użycia wyrazu *misreading* w sensie: „odczytanie błędne”. Paul de Man (cyt. F. Lentricchia

uchronność owego niedoczytania pociąga za sobą „imperatyw nieprzerwanego kontynuowania czytania” (s. 347). Można by powiedzieć: *litteratura semper reinterpretanda*. Odrzuca się przy tym kryteria poprawności interpretacyjnej: lektura powinna być swobodnie kreacyjna, jak to zaznaczał zwłaszcza Derrida. Narratywizm przepędzał – jak powiada autorka – „przesady prawdziwości i weryfikalności interpretacyjnych sądów”, proponował, by traktować interpretację jako sztukę snucia interesujących opowieści (s. 129). Ale interesująca kreacyjność nie może oznaczać całkowitej dowolności – zaznaczano niekiedy dla asekuracji. Jak jednak wyznaczyć tu granicę – od tej odpowiedzi na to pytanie ponowocześni uciekają.

Jak wobec tego oceniać interpretację? W książce Burzyńskiej pojawiają się takie kryteria, jak inwencyjność, moc generująca, zwycięstwo we współzawodnictwie z innymi interpretacjami. Ale „kreacyjność lektury nie może oznaczać, oczywiście, jej całkowitej dowolności” (s. 346), nawet „użycie” utworu nie powinno być „nadużyciem” (s. 462). Plodem inwencji mogą być również niepowiązane z tekstem fantazje. Pobudzanie kolejnych twórczych interpretacji czy ich zwycięstwo w walce konkurencyjnej (swego rodzaju darwinizm aksjologiczny) są widoczne dopiero z dłuższej perspektywy czasowej, nie można więc z tego kryterium korzystać, chcąc ustosunkować się do interpretacji nowej. Wreszcie złudzeniem jest to, że współzawodnictwo odbywa się w Habermasowskiej „idealnej sytuacji komunikacyjnej” – interpretacje są legitymizowane, rozpowszechniane i narzucane przez instytucje edukacyjne i naukowe, wydawnictwa, środki masowego przekazu itd.

Odmienna aksjologia interpretacji powstaje na skutek zwrotu etycznego w badaniach literackich. Ów zwrot to typowe pojęcie rodzinne, którym niefrasobliwie oznacza się treści różne, nieraz od siebie odległe. Etyka – jeśli dobrze rozumiem – oznacza tu także moralność pozbawioną podstaw teoretycznych, politykę i ideologię, a zwrot etyczny – zarówno zainteresowanie tymi aspektami literatury i ich oddziaływaniem, jak i postawę badacza czy krytyka wobec semantyki analizowanego tekstu.

Taka etyczna (czy moralna) postawa wobec tekstu, „odpowiedzialna na niego odpowiedź” to, według Derridy, uszanowanie jego idiomatyczności, w pełni jednak nieosiągalne. Mniej więcej to samo konstatował de Man, pisząc o potrzebie skrupulatnej lojalności, ale zarazem twierdząc, że wszelkie czytanie jest „alegoryczne” w owym specyficznym sensie, jaki nadawał on temu określeniu („dystans w relacji do swego źródła”, s. 286). Konkretniejszy był Hillis Miller: interpretacja powinna być uniezależniona od presupozycji teoretycznych, uwrażliwiona na to,

After the New Criticism, University of Chicago Press, Chicago 1980, s. 185), tworzy opozycję: *misreadings – accurate reading*; J. Hillis Miller (*The Ethics of Reading: Kant, de Man, Eliot, Trollope, James, and Benjamin*, Columbia University Press, New York 1987, s. 11) pisze: „To view deconstruction as a matter of free play is a misreading of the work of the deconstructive critics. Beyond that it is a basic misunderstanding of the way the ethical moment enters into the act of reading, teaching or writing criticism”.

co nieoczekiwane, skrupulatna pod względem filologicznym, oparta na lekturze oryginału¹⁷. Zacytujmy jeszcze zdanie z książki Burzyńskiej, nie wiadomo – referujące poglądy Rorty’ego, czy też je rozwijające: „Pragmatystyczna teoria używania literatury musi oprzeć się o mocny grunt kompetencji, rzemiosła sztuki rozumienia” (s. 462).

Na pewno już od siebie autorka pisze:

Dające się obecnie coraz częściej słyszeć hasło *professional correctness* wydobywa na powierzchnię także i to, co w dokonaniach wszelkich odmian postrukturalizmu można było również dostrzec od samego początku: odpowiedzialność badacza, wiarę w interpretacyjną rzetelność i dobre rzemiosło analityczne. (s. 116)

Czy rzeczywiście tak było od początku? W każdym razie głośniejsze były postulaty interesującej, śmiałej kreatywności, niepretendującej do prawdziwości. Czyż Barthes nie proklamował, że „teoria tekstu [...] poszerza w nieskończoność swobodę lektury?”¹⁸ Czyż Derrida nie odrzucał – powtarzam cytaty – „wymogów wierności, adekwatności i weryfikalności”? (s. 312). Czyż Hills Miller w polemice z Abramsem nie przytaczał z aprobatą paradoksów Nietzschego: „ten sam tekst uprawomocnia niezliczoną ilość interpretacji, czytanie nigdy nie jest identyfikacją sensu, jest wniesieniem sensu do tekstu, który nie posiada sensu «sam w sobie»”¹⁹?

Teraz słyszymy znów o lojalności wobec tekstu, o jego poszanowaniu, o zawodowej rzetelności, o sztuce rozumienia... Ale cóż ma być gwarancją tych wartości poza zaufaniem do uczciwości badacza? Odnosi się wrażenie, że teoria interpretacji, odbywszy długą podróż przez burzliwe flukta ponowoczesności, wraca chyłkiem na pogardzany do niedawna, twardy grunt – grunt filologiczno-hermeneutyczny, trochę tylko zmięczony wzmogoną uważnością wobec tego, co w tekście asystemowe i niekonsekwentne. No i bardzo dobrze; tylko po co się jadło tę żabę?²⁰

17 J. Hillis Miller *The Ethics of Reading*, s. 338-340, cyt. za: A. Burzyńska *Krajobraz po dekonstrukcji...*, cz. 1, „Ruch Literacki” 1995 z. 1, s. 90.

18 R. Barthes *Teoria tekstu*, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, t. 4, cz. 2: *Literatura jako produkcja i ideologia, poststrukturalizm, badania intertekstualne, problemy syntezy historycznoliterackiej*, opr. H. Markiewicz, wyd. 2, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 203.

19 Zob. M.H. Abrams *Racjonalność i wyobrażenia w historii kultury*, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, t. IV, cz. 2, s. 382.

20 Komentując poglądy Hillisa Millera, pisała kiedyś Burzyńska: „Skandaliczna historia dekonstrukcji” w wydaniu Hillisa Millera przerodziła się w «żywot człowieka pocziwego», pomnego swych obowiązków, chętnego w staraniach, spolegliwego wobec najwyższego «dobra tekstu literackiego»”.

Abstract

Henryk MARKIEWICZ
Jagiellonian University (Kraków)

On poetics, literary theory, and interpretation: once again

Basing upon the Anna Burzyńska's book *Anty-teoria literatury* ['Anti-theory of literature'], Cracow, 2006, the author discusses propositions and/or suggestions (pro)posed by post-modern thought against literary studies. Or, more strictly speaking: What should a literary scholar do, in case s/he would try to 'make post-modern' (so to speak) his/her earlier-established views in three areas: poetics, literary theory, and, interpretation? One may sense that the theory interpretation, having been through a long journey through the stormy fluctuations of post-modernity, is now stealthily resuming a solid ground that has been disparaged until recently. This is, namely, a philological-hermeneutic ground, softened to a slight extent by intensified attentiveness toward whatever may be non-systemic or inconsistent in a given text.

Zofia MITOSEK

Tzvetan Todorov – transfiguracja strukturalisty

Tzvetan Todorov z wielkim hałasem opuszcza gabinet badacza, aby głosić tezę o zagrożeniu literatury. *La littérature en péril*, książka wydana na początku 2007 roku, doczekała się wielu recenzji, a i sam Todorov głosił swoje przekonania także i na łamach prasy. Posługując się w tytule tego studium słowem „transfiguracja”, celowo wyostrzam przemiany, jakim podlegał bułgarsko-francuski uczony. Nie chodzi o transformację; transfiguracja to przemienienie, konwersja, nawrócenie – coś, co w małym stopniu dotyczy poglądów naukowych, działając przede wszystkim w sferze emocji i wiary. Tzvetan Todorov nawrócił się na humanizm, i – jak każdy konwertyta – potępia to, w co kiedyś wierzył, a co dokonało się we Francji od czasów strukturalizmu. A dokonało się bardzo wiele, między innymi za sprawą Todorova, który strukturalistyczną „zarazę” do Francji wprowadził, wydając w 1965 roku, tytułem prolegomenów, tom przekładów prac formalistów rosyjskich zatytułowany *Théorie de la littérature*. Publikacja tego zbioru była czymś więcej aniżeli przyczynkiem do dziejów nowoczesnego literaturoznawstwa: tytuł ustanawiał przedmiot, dyscyplinę, jaką stała się – w zasadzie dotychczas nieuprawiana we Francji – refleksja nad strukturą dzieła literackiego i procesu historycznoliterackiego.

Myśl formalistów dokonała rewolucji we francuskim podejściu do literatury. Wyprowadziła je z narodowego „ogródka”: do tej pory grupy badawcze dzieliły się na „siedemnastowieczników” (*dixsepténistes*), osiemnastowieczników itd. Zakwestionowany został genetyzm i psychologizm, postawiono pod znakiem zapytania impresjonistyczne dociekania krytyków. Podważono także słynną *explication de texte*, w której rozważania o powstaniu dzieła i jego kontekstach mieszały się z analizą gramatyczną, a właściwości stylu (metonimie, peryfrazy itd.) rozważano jako

osobiste skłonności pisarza do języka figuratywnego. W tej sytuacji postawione przez Borysa Eichenbauma w latach dwudziestych ubiegłego wieku pytanie „Jak zrobiony jest *Plaszcz Gogola*” we Francji pierwszej połowy lat sześćdziesiątych jeszcze szokowało. Ale krótko. Bo oto mariaż antropologii strukturalnej z lingwistyką oraz twórcze zastosowanie pomysłów Władimira Proppa z *Morfologii bajki* wywindowały szybko francuską myśl o literaturze na pierwsze miejsce w nowoczesnej humanistyce. Powstałe w 1969 roku za sprawą Todorova i Genette’a pismo „Poétique” i rozwijana pod tym samym tytułem kolekcja wydawana przez Seuil przyniosły pomysły nie do odrzucenia. Ukoronowaniem tego naukowego ruchu były książki Gérarda Genette’a: w ciągu czterdziestu lat ten płodny badacz „przerobił” wszystkie ważne tematy: *Figures I* (1966) i *Figures II* (1969) stanowiły zasiew tego, co zostało wyłożone w *Discours du récit (Figures III, 1972)*, w *Mimologiques. Voyage en Cratylie* (1976), w *Palimpsestes* (1982), w *Seuils* – (1987), w końcu w książeczce pełnej wątpliwości – *Fiction et diction* (1991). Nie wyliczamy wszystkich prac Genette’a, chociaż jego terminologia, pojęcia takie, jak *prolepse*, *analepse*, *discours extradiégétique* i *homodiégétique* czy *focalisation interne*, *focalisation externe* – stała się wulgatą we francuskich liceach i na wydziałach *lettres modernes*.

Z nadużycia tej terminologii śmiał się Todorov już w 2001 roku. W książce *Devoirs et délices. Une vie de passeur*, wydanej jeszcze w Seuil, mówi: „Nie jest groźne, kiedy uczeń opuszcza szkołę, nie znając różnicy między focalizacją wewnętrzną i zewnętrzną, groźne jest to, że nie zna on *Kwiatów zła*” (s. 136). *Devoirs et Délices* to autobiografia w wywiadach; Todorov rozmawia z Catherine Portevin – dziennikarką wykształconą na jego „metodach” w latach osiemdziesiątych ostatniego wieku. W wywiadzie tym nieustannie pojawiają się nazwiska Dostojewskiego i Baudelaire’a. Co poza tym czytywał Todorov z „literatury pięknej”? Kiedyś, z obowiązku studenckiego (doktorat III cyklu u Rolanda Barthes’a), czytał dokładnie *Niebezpieczne związki* De Laclosa. Z lektury tej pozostało w naszej pamięci studium *Kategorie opowiadania literackiego*, opublikowane w słynnym 8. numerze „Communications” z 1966 roku i przełożone na język polski w „Pamiętniku Literackim” (1969 nr 1). Naszą – studencką – wulgatą stało się Todorovowskie rozróżnienie dyskursu i historii, przetransponowane – bardzo niedokładnie – z Benveniste’a i nałożone na *Morfologię bajki* Proppa. Całość doktoratu wydał w 1967 jako książkę pod tytułem *Littérature et signification*. Dwa lata później strukturalną metodę „sprawdzał” na innym dziele klasycznym: w 1979 wydał *Grammaire du „Décaméron”*. W *Introduction à la littérature fantastique* (1970) Todorov „ćwiczył” swoje pomysły głównie na *Rękopisie znalezionym w Saragossie* Jana Potockiego, chociaż wprowadzał także przykłady z tekstów Edgara Poe i Henry Jamesa. *Poétique de la prose* (1971) to uogólnienie teorii opowiadania z lat sześćdziesiątych: analizuje tam *Odyseję*, *Baśnie z 1001 nocy*, *Graala*, ale także opowiadanie Henry Jamesa, *Jądro ciemności* Conrada i oczywiście Dostojewskiego. I to chyba wszystko, jeśli chodzi o obecność literatury pięknej w jego teorii. Nowoczesna powieść francuska go nie interesowała. Następne prace stanowiły już „teorie teorii”: nie licząc *Poétique* (1968) oraz napisanego razem z Osvaldem Ducrot *Dictionnaire encyclopédique*

des sciences du langage (1972), Tzvetan Todorov napisał książkę o rozwoju myśli symbolicznej: *Théories du symbole* (1977). Powstała ona równolegle do Genettowskich *Mimologiques* i rozwijała w zasadzie ten sam problem: stosunku słowa do rzeczy oraz wysiłków filozofów i poetów, którzy kwestionowali arbitralność znaku językowego. W obydwu książkach głównym bohaterem był Mallarmé z jego tezą, że poezja naprawia braki (arbitralnego) języka. Obydwaj strukturaliści okazywali pewną wyrozumiałość dla poetyckich i filozoficznych mrzonek, zwłaszcza że wzmiankowaną utopię podzielał tak wielki lingwista, jak Roman Jakobson. Znamość rosyjskiego (Todorov ukończył w Sofii liceum rosyjskojęzyczne) zaowocowała jeszcze raz: książka *Mikhail Bakhtin. Le principe dialogique* (1981) to nie tylko zbiór przekładów, ale i interpretacja dialogizmu Bachtina w kategoriach teorii komunikacji.

Zanim powiemy o rozstaniu Todorova ze strukturalizmem, warto wspomnieć, że badania „formalne” zaczął on uprawiać już w Bułgarii. Stanowiły one dla młodego studenta jakąś szansę ominięcia ideologii dominującej we wszystkich dziedzinach życia kraju traktowanego jako rodzaj siedemnastej republiki ZSRR. Jego praca magisterska dotyczyła zmian dokonanych przez znanego pisarza bułgarskiego w drugim, odległym o 30 lat wydaniu swojej noweli. Dzisiaj powiedzielibyśmy, że magister Todorov uprawiał krytykę genetyczną; z perspektywy lat ironicznie stwierdza, że chodziło mu o odkrycie tajemnic pisania. Badał zmiany aspektu czasowników oraz subiektywizację prozy ujawniającą się w grze zaimków.

Nie sposób nie zauważyć, że podobna sytuacja polityczna wpłynęła na dynamiczny rozwój badań strukturalnych także i w Polsce. Książka o poetyce Juliana Tuwima wydawała się mniej groźna, niż gdyby jej autor badał niuanse biografii wielkiego poety. Podobnie badania nad językiem poetyckim grupy artystycznej z okresu międzywojennego były mniej „niebezpieczne” niż na przykład praca o legionowej przeszłości Broniewskiego, nie mówiąc już o twórczości Czesława Miłosza. Skupienie uwagi na strukturze dzieła literackiego zdecydowało o przyjaźniach w ramach naszego obozu, chociażby o udziale Czechów, takich jak Doležel (dzisiaj profesor amerykański) w konferencjach teoretycznoliterackich młodych pracowników nauki w Polsce. Polityczny kontekst nie zmienia faktu, że te właśnie badania miały i w Polsce, i w Bułgarii, a także we Francji początku lat sześćdziesiątych charakter awangardowy. Awangardowy w sensie ściśle naukowym, ale także – co zdarzyło się formalistom rosyjskim po rewolucji – charakter odporu, reakcji na siły totalitarne, które chciały podporządkować sztukę – władzy, a naukę – ideologii.

Todorov żył w kręgu artystów, którzy czytali międzynarodową prasę, choć było to wprawdzie „L’Humanité”, a nie „Le Figaro”. W 1961 roku odwiedził Polskę, która zadziwiła go wolnością ekspresji. Czytając jego wspomnienia, odnajdujemy podobne sfery azylu politycznego w innych krajach słowiańskich: Bohumil Hrabal w swojej autobiografii (*Wesela w domu*) opowiadał o życiu artystów w komunistycznej Czechosłowacji, o ich związkach z klubem Krzywego Koła w Warszawie, o happeningach i wystawach, w których uczestniczył przed 1968 rokiem.

Pisałam już o udziale Todorova w kształtowaniu strukturalizmu we Francji. Po na pół prywatnym przyjeździe do Francji w 1963 roku młody Bułgar bez większych trudności nawiązał kontakty z Genette'em, a przez niego z Barthes'em, Ruwetem, a następnie ze środowiskiem „Tel Quel”, gdzie za sprawą Sollersa opublikował pierwsze przekłady formalistów. Uczestniczył w wykładach Benveniste'a. Zaprzyjaźnił się z Jakobsonem, który często bywał w Paryżu (ten wielki sławista napisał wstęp do *Théorie de la littérature*). Todorov jeszcze w Sofii uczestniczył w wykładzie tego uczonego, który ze swoim studium *Poetyka w świetle językoznawstwa* objeżdżał kraje słowiańskie (dostosowując analizowane przykłady do literatur narodowych: w Polsce był to Mickiewicz i Norwid). Tak jak Jakobson nauczył Lévi-Straussa fonologii, tak Todorov-poliglota przybliżył Francuzom formalistów. W tym czasie inspiracje słowiańskie oddziaływały w Paryżu równie mocno, jak *Cours de linguistique générale* Ferdynanda de Saussure'a. Trzeba wspomnieć o karierze naukowej Julii Kristewej, która przyjechała do Francji rok po Todorovie i zaprezentowała Zachodowi myśl Bachtina. *Notabene*, nasz badacz nigdy nie zaprzyjaźnił się ze swoją rodaczką. Warto jednak zaznaczyć, że nigdy też nie wszedł z nią w konflikt, co – przy radykalnie odmiennym stylu pisarstwa, a potem i przedmiotu badań – świadczy o jego wielkoduszności.

Wracając do strukturalizmu: projekt poetyki jako nauki o możliwościach literatury, o kategoriach wypowiedzi i gatunkach, którymi posługuje się tekst literacki, sprowadzał te kategorie do aspektu werbalnego. W wypadku poezji badano realizację przymusów gramatycznych na wszystkich poziomach tekstu; w wypadku prozy analizowano utwór jako jedno wielkie zdanie, gdzie postacie i działania stanowiły ekspansję podmiotu i orzeczenia. Tyle jeśli chodzi o Todorova; pytając, jak utwór jest zbudowany, nie stawiał on pytania ani o literackość, ani o sens tekstu, badał tylko warunki produkcji sensu. Zainteresowanie techniką (nieprzypadkowo wspominał Arystotelesa) prowadziło do odszukiwania w utworach jednorodnych schematów (dziedzictwo Proppa!). Nie znaczy to jednak, że Todorov nie interesował się konstrukcjami wieloznacznymi: w książce *Symbolisme et interprétation* (1978) pisał o aluzji, alegorii, symbolu, ironii. Po rewolucji 1968 roku wraz z Genette'em przygotowali projekt nauczania literatury na uniwersytecie Vincennes. Projekt ten przypominał to, co zarówno wtedy, a w Polsce i do dzisiaj, stanowi o zawartości programów poetyki i teorii literatury.

O zerwaniu Todorova ze strukturalizmem zadecydowały dwie tendencje. Pierwsza, bardzo poważna, to refleksja nad skutkami tej metody w nauczaniu literatury: ograniczenie edukacji literackiej do analizy fragmentów lub pojedynczych utworów, analizy, która powinna sprawdzać przydatność wcześniej wypracowanych narzędzi. Ten typ podejścia panuje współcześnie we francuskich liceach i na wydziałach *lettres*. Studenci czytają mało, powinni za to czytać dokładnie. Druga tendencja, o wiele bardziej groźna, to zawieszenie pytania o sens stosowanych procedurów, odcięcie literatury od genezy i funkcji. Tymczasem – jak mówi Todorov w swoich książkach z XXI wieku – odrzucenie kwestii stosunku utworu do rzeczywistości to kastracja literackiego dorobku ludzkości. Kryzys „nauk humanistycz-

nych” jest we Francji przede wszystkim kryzysem literaturoznawstwa, pojmowanego jako *science*, wiedza ścisła. Jej propagator z lat sześćdziesiątych, Roland Barthes, w ostatnich latach swego życia przyznał, że czytając *Annę Kareninę*, płacze.

Tzvetan Todorov, zrywając z *sciences*, głosi potrzebę humanizmu. Nie czas, aby wyklądać, na czym ten nowy humanizm miałby polegać. Trzeba jednak wspomnieć, że inspiracją były tu dwa osobiste wydarzenia: „odkrycie” Ameryki Południowej – w trakcie podróży uczonego do Meksyku w 1978 roku – oraz odkrycie świadectw Holocaustu – w trakcie podróży do Warszawy w 1987 roku (na organizowaną przez nas konferencję „Mimesis”). Zaowocowały one dwoma fundamentalnymi książkami: *La Conquête de l'Amérique* (1982) oraz *Face à l'extrême* (1991). Todorov przestał pisać o literaturze pięknej, zajął się dokumentami historycznymi oraz tekstami filozoficznymi. Od tego też czasu radykalnie zmienił swoje podejście do twórczości literackiej. W książce *Critique de la critique* (1984) napisał: „Literatura jest zbudowana nie tylko ze struktur, ale także z idei i historii. [...] To wypowiedź skierowana na prawdę i moralność”. W 2001 roku stwierdza: „Chcę opisać i zrozumieć kondycję ludzką w jej najrozmaitszych formach, badać znamiona człowieka” (s. 105). Jednym z nich jest utwór literacki. W Warszawie na konferencji „Mimesis” mówił o prawdzie poetyckiej i związku poezji z rzeczywistością. Aby dotrzeć do sensu, trzeba badać „wnętrze” tekstu, ale przede wszystkim należy usytuować go w kontekście historii idei. Jego *credo* z tamtych prac sprowadza się do trzech przykazań:

1. Forma jest podporządkowana sensowi. Należy zatem interpretować myśl, a nie strukturę.
2. Dzieło literackie jest nośnikiem wartości, aspiruje do prawdy: prawdy jako adekwatności i prawdy jako odsłonięcia¹.
3. Utwór jest dziełem podmiotu, zatem autor ponosi za nie odpowiedzialność.

Te wskazówki nie brzmią zbyt oryginalnie, ale kontrastują z tym, co Todorov pisał wcześniej: wystarczy przypomnieć tezy z jego książek o poetyce prozy i o literaturze fantastycznej, że prawda dzieła kształtuje się w napięciu między punktami widzenia, albo też – używając nieszczęsnej terminologii Genette'a – jest efektem focalizacji... Nie jest tu jednak miejsce na obronę strukturalizmu przed dawnym strukturalistą czy na dyskusję zarażonej strukturalizmem osoby z tym, który ją w jakiejś mierze tym podejściem zaraził (zob. *Poznanie (w) powieści*²). Bardziej

¹ Por. *Trzy prawdy poetyckie*, w: *Mimesis w literaturze, kulturze i sztuce*, red. Z. Mitosek, PWN, Warszawa 1992. Artyści nowocześni, uznając autonomię sztuki, nie odcinają jej od rzeczywistości. Wg Lessinga prawda poetycka, mimo że wynika z koherencji dzieła, posiada walor poznawczy, bliski Arystotelesowskiemu prawdopodobieństwu. Z kolei Baudelaire, uznawany za prekursora *l'art pour l'art*, mówi o prawdzie „odsłonięcia”, niemożliwej do weryfikacji; poeta jest tłumaczem piękna świata, jego rola to interpretacja. Inni artyści (Flaubert, Wilde) powtarzają, że sztuka nadaje formę temu, co w życiu jest żywiołowe i nieuformowane.

² Z. Mitosek *Poznanie(w) powieści. Od Balzaka do Masłowskiej*, Universitas, Kraków 2003.

interesujące są wytyczne, które wynikają z Todorovowskiej „transfiguracji”. Idą one w dwóch kierunkach. Po pierwsze, chodzi o radykalną zmianę dydaktyki szkolnej i uniwersyteckiej. Po drugie – o niezwykle ostrą krytykę najnowszej literatury francuskiej.

Todorov proponuje uczniom czytanie pełnego kanonu literatury światowej. Wiedzę instrumentalną, która jest pochodną wyuczonych technik analitycznych, należałoby zastąpić obcowaniem z arcydziełami: „Mieć za profesorów Szekspira i Sofoklesa, Dostojewskiego i Prousta – to korzystać z wyjątkowego nauczania” (2007, s. 89). W ten sposób studia literackie znalazłyby swoje miejsce w centrum „humaniorów”, obok historii wydarzeń i idei, obok „wszystkich dyscyplin sprzyjających postępowi myśli, który dokonuje się w równej mierze przez dzieła, jak doktryny, działania polityczne i przemiany społeczne, życie ludów i jednostek”. Catherine Portevin w wywiadzie-autobiografii spytała Todorova, czy jego humanistyczna pasja nie przypomina misji kaznodziei. Badacz bronił się, jak mógł, ale nie da się ukryć, że w najnowszej książce głosi kazania. I to nie tylko kazania jako wskazówki na przyszłość; także kazania wyliczające grzechy, jakie popełniają tyłe literaturoznawcy, co zarażeni ich teoriami pisarze.

Ocena współczesnej literatury francuskiej stanowi najbardziej kontrowersyjny punkt nowego światopoglądu Todorova: formalizm pociąga za sobą nihilizm, a nihilizm kończy się tematycznym solipsyzmem. W swojej autobiografii krytyk stwierdził, że formalści głosili urzeczowioną wizję mowy, i – w pewnej mierze – człowieka, wykluczając z pola badania zarówno podmiot, jak i wartości, zatem – także moralność i politykę. W ostatniej książce porównuje prądy intelektualne: strukturalistom dzieło literackie jawi się jako obiekt zamknięty, samowystarczalny, absolutny, jako rezultat gry. Taki obraz literatury utrwała poststrukturalizm – wystarczy przypomnieć twierdzenia Barthes’a i Foucaulta o śmierci podmiotu. Z kolei dekonstrukcyoniści, nie odrzucając pytania o sens, pokazują warunki jego niestabilności, rdzenną niekoherencję tekstu, niemożliwość dotarcia do jego prawdy (2007, s. 31). Todorov wierzy w prawdę, a relatywizm dekonstrukcji od dawna wydawał mu się podejrzany. Można przypomnieć batalię, jaką wytoczył tej orientacji w „Lettres Internationales” w roku 1990 przy okazji odkrycia faszystowskich tekstów Paula de Mana: intelektualista, który wątpi we wszelką prawdę i moralność, który – za Nietzschem – w nieskończoność relatywizuje i rekontekstualizuje cudze i własne poglądy na świat, nie posiada żadnej osi moralnej i bez problemu wpisuje się w rozmaite porządki totalitarne. Dekonstrukcja, stanowiąc przedłużenie formalizmu i strukturalizmu, jest o tyle niebezpieczna, że może skończyć się nihilizmem. I co z tego, że młody Todorov przyjaźnił się z Derridą?

Ten nihilizm grozi literaturze samej. Pograżona w grach formalnych, nastawiona na przedstawianie procesów produkcji tekstu, głosząca autoreferencjalność – odniesienie do siebie samej i do uniwersum dyskursu – świadomie odcina się od świata zewnętrznego. Jeśli zaś ów świat przedstawia, to jako odrażające uniwersum, w którym płaczą się bohaterowie negujący wszelką tradycję i wszelkie wartości. Todorov nie podaje przykładów, ale zrobiła to jego żona, pisarka Nancy Hu-

ston, w książce *Professeurs de désespoir* (2004), poczynając od Samuela Becketta, poprzez Thomasa Bernharda, Elfride Jelinek i Sarah Kane, a kończąc na Houellebecqu. W tej chwili pewnie dodałaby *Les Bienveillantes* Jonathana Littella. Według Todorowa, rozwój tego typu literatury odpowiada formalistycznej koncepcji utworu: autor, skupiając się na zabiegach technicznych, czyniąc literackość głównym tematem utworu, z całą świadomością odcina się od tego, co mówią i czynią jego bohaterowie, nie ponosi odpowiedzialności za ich dyskurs, wyrażany najczęściej w pierwszej osobie. Inną konsekwencją jest solipsyzm (nazwany także po francusku *nombilisme*): skoro utwór jest mechanizmem samowystarczalnym, skoro zależy tylko od pisarza, wówczas nic nie zabrania mu skupiać uwagi na najmniejszych drganiach swojej osobowości i ciała, opisywać szokujące doświadczenia erotyczne; odrzucając świat, Ja piszące czyni świat z siebie samego. Stąd płynie powszechność autofikcji we współczesnej literaturze (polskiej także – dodajmy)³.

Todorov świadomie odcina się od swoich dawniejszych ustaleń dotyczących struktury prozy, aspektów i punktów widzenia, aby wrócić do odwiecznego tematu: moralnej odpowiedzialności pisarza i prawdy dzieła pojętej jako relacja do świata. Twierdzenia o otwartej strukturze utworu interesują go o tyle, o ile w grę wchodzi (krytykowana) estetyka autoteliczna: to właśnie tezy o skupieniu się „komunikatu na sobie samym, nastawieniu na jego budowę”, doprowadziły – zdaniem dzisiejszego Todorova – do wyżej wspomnianego nihilizmu. I tak pada koncepcja największego w młodości autorytetu badacza – Romana Jakobsona. Jakobson, który w swej skrupulatnej analizie komunikatu poetyckiego od dawna nudił Todorova.

Przyczyny „transfiguracji” naszego badacza są wielorakie. Przejście od strukturalizmu do historii idei dokonywało się stopniowo, ale mniej więcej od książki o podboju Ameryki, a może nawet od edycji pism Bachtina Todorov zaczął interesować się dialogiem i komunikacją między ludźmi, bardziej różnicami niż podobieństwami, tym, co Bachtin określił jako *wnienakhodimost*, a co nasz badacz przetłumaczył jako *exoptopie*, mówiąc o poczuciu obcości, nietożsamości z kulturą, którą interpretuje człowiek „z zewnątrz”, inny, obcy. To odczucie różnicy i u Bachtina, i u Todorova jest niezwykle płodne: rozwój cywilizacji dokonuje się nie przez zawłaszczenie, ale przez dialog kultur. Od tego czasu przestały go interesować teksty rdzennie literackie. W dokumentach historycznych szukał nie tyle praw dyskursu (jak to robił Roland Barthes), ale prawdy o człowieku i jego stosunku do Innego.

3 Nawiasem mówiąc, ukochany przez Todorova Dostojewski uprawiał podobne procedury: przedstawiając zbrodnię Raskolnikowa jako *j e g o* zbrodnię, skupiał uwagę na najmniejszych drganiach duszy „kata”, pomijając całkowicie cierpienia ofiary. Na co Todorov mógłby odpowiedzieć, że zbrodnia Raskolnikowa została potępiona, że on sam się nawrócił i odkupił. A jak nawrócił się Stawrogin? W wywiadzie dla „Le Nouvel Observateur” krytyk stwierdza, że morderca z Dostojewskiego poprzez powieść staje się mu bliższy (styczeń 2007). Ponieważ, według Kanta, powołaniem człowieka jest nauka myślenia poprzez postawienie się na miejscu innego.

W taki sposób przeczytał dzieła Rousseau. Ten nowy nawyk przeniósł na czytanie literatury: Adolfa Benjamina de Constant zinterpretował nie jako powieść, ale jako osobisty dokument. Ostatnia jego książka, *Les aventuriers de l'Absolu* (2006), zawiera eseje o Oskarze Wildzie, Rilke oraz Marynie Cwietajewej: są to opowieści o ich życiu, w których twórczość literacką traktuje się na równi z korespondencją jako ilustrację losu. Trzeba jednak zauważyć, że problem specyfiki literatury nigdy bliżej nie interesował Todorova – zajmując się konstrukcją tekstu, badał go jako realizację ogólnych praw dyskursu i gatunków mowy. Być może dlatego jego „transfiguracja” przeszła tak gładko, bez pytań o odmienność tekstów literackich (które to pytania męczą do dzisiaj jego dawnego przyjaciela, Gérarda Genette’a).

Inne przyczyny mają charakter biograficzny. Pisałam o wycieczkach do Meksyku i Warszawy. Jest jednak szok bezpośredni: dzieci Todorova chodzą do szkoły, a więc uczą się literatury według programu, który jest niejako rezultatem działań naukowych ich ojca. Sam Todorov tego nie przyznaje, ale jego współmówca z „Le Nouvel Observateur”, profesor Collège de France i członek Akademii Francuskiej Marc Fumaroli, mówi wręcz o dramacie narodowym wywołanym przez strukturalizm i o szkodach nie do odrobienia przez trzy generacje. Zamiast czytać Tolstoj czy Nietzschego, uczeń liceum „dłubie” fragmenty prasy czy dokumenty administracyjne, doszukując się w nich ogólnych praw dyskursu. Kiedy Todorov przytacza programy liceum, pewne fragmenty brzmią tak, jak gdyby były cytowane z jego dawnych prac: „Badanie tekstów prowadzi do rozważań o: historii literatury i kultur, rodzajów i gatunków, do sposobów wypracowywania znaczenia i specyfiki tekstów, argumentacji i oddziaływania każdego dyskursu na odbiorcę” (2007, s. 18). Dzisiejszy Todorov stwierdza, że środek stał się celem: zamiast zajmować się utworem, studiuje się metody jego analizy. W szkole nie uczy się tego, co mówią utwory, ale tego, o czym mówią krytycy. Analizując utwory – nie więcej niż dwa w ciągu roku szkolnego – nauczyciel pyta o relację danej postaci do struktury całości, a nie o jej moralny wydźwięk, zajmuje się przynależnością danego tekstu do rejestru komicznego czy poetyki absurdu, a nie znaczeniem dzieła w historii myśli. Przy czym Todorov kwestionuje nie tyle dydaktykę uniwersytecką, co mechaniczne przenoszenie kategorii odkrytych czy wymyślonych przez badaczy do programów szkolnych. Jak już wspomniałam, w liceach francuskich uczy się nie literatury, ale metod jej czytania: zastąpiły one kontakt z żywym tekstem. Wiedza o środkach literackiego wyrazu nie pozwala na bezpośrednie oddziaływanie literatury. Uczniowie czytają nie po to, aby się czegoś dowiedzieć o świecie i innych ludziach, ale po to, aby sprawdzić tezy wypracowane przez profesorów uniwersyteckich. *Notabene*, Todorov nigdy – poza epizodem Vincennes – nie pracował na uniwersytecie. Swoje metody wypracowywał w CNRS, w zaciszu gabinetu. Metody, które jego dzieciom odebrały miłość do literatury.

Transfiguracja Todorova rysuje się ostro na tle współczesnej praktyki dydaktycznej i artystycznej. Wynika to także z radykalnej zmiany przedmiotu: Todorov przedstawia się teraz jako historyk (mentalności, idei). Co proponują jednak sami „przetransformowani” literaturoznawcy? Ci, którzy tak jak Todorov, zaczynali od

strukturalizmu? Co dzieje się w Polsce? Tu również nasila się kryzys tej metody i tej ideologii. Uzasadnienie jest jednak inne: nie mówi się o potrzebie kontaktu z „żywym tekstem”: krytykowanemu „słownikowi” przeciwstawia się inne słowniki: feminizm, *gender studies*, krytykę postkolonialną. Proponując „kulturową teorię literatury”, Ryszard Nycz we wstępie do zbioru studiów na ten temat (Kraków 2006) podobnie jak Todorov krytykuje tendencję do dostrzegania w utworze tego, co przewidziała metoda. Jednym słowem – do uznania środka za cel. Todorov pisał o tym, jak lektura arcydzieł może nam pomóc w życiu, jednym słowem widział kierunek oddziaływania według starego modelu: utwór – czytelnik. Nycz dostrzega fenomen odwrotny, chodzi mu o oddziaływanie czytelnika na dzieło, o zmiany jego sensu proporcjonalne do zmian kulturowych.

Jeżeli się określi literaturę jako „zinstytucjonalizowaną sztukę wypowiedzianą ludzkiego doświadczenia rzeczywistości” (Nycz), to tak niebezpiecznie rozszerzony przedmiot wykluczy nie tylko metodę badania, ale i metodologię jako taką. Todorov nie mówił o instytucji, ale czym innym są gatunki wypowiedzi, o których w 1978 roku napisał książkę? Obecnie bardziej interesuje go jednak „ludzkie doświadczenie rzeczywistości”, aniżeli „sztuka jego wypowiedzianą”. Zresztą podobnie pojmuje sprawę Nycz: dyskurs literacki nastawiony jest na odsłanianie (*dévoilement* Todorova!) i rozpoznawanie owego doświadczenia, a nie na realizację swoich własnych, specyficznych właściwości. Francuski badacz daleki jest od kłopotów Nycza, który martwi się o naukowość swojej dziedziny: kulturowa teoria literatury miałaby badać to, co dyskursywne w kulturowym doświadczeniu człowieka i to, co kulturowe w literackim dyskursie je artykułującym. Takie poszerzenie badań grozi im „osłabieniem profesjonalizmu”. To zupełnie nie interesuje Todorova: jak pisaliśmy, badacz ten przedstawia się teraz jako historyk myśli, a nie jako historyk sposobów badania historii (także literatury).

Opowiadając o poglądach zdenerwowanego ojca (także „ojca” teorii literatury), celowo podkreśliłam jego niezadowolenie. Tzvetan Todorov jest w rzeczywistości człowiekiem spokojnym i spokojnym. Wielkim miłośnikiem codzienności, na przekór heroicznemu gestom i ideologicznym sporom. Bezwzględny krytyk komunizmu, nie waha się przed pozytywną oceną polityki kulturalnej w kraju, z którego pochodził: socrealizm szedł w parze z udostępnieniem ludowi arcydzieł ludzkości. Nie waha się również przed ukazaniem negatywnych skutków liberalizmu w dziedzinie kultury we Francji. Martwi go fakt, że literatura jest zagrożona. Ale niekoniecznie z powodu formalizmu i nihilizmu. Przede wszystkim dlatego, że zanika nawyk lektury wielkich dzieł, że odzwyczajamy się od szukania w powieści wzorów osobowych i interpretacji naszego życia. Bowiem i rozrywka, i literatura zwana elitarną bazują na grach technicznych.

Warto wspomnieć o tym, co Todorov, autor 30 książek, napisał po „przełomie antystrukturalnym”. Od czasu *Podboju Ameryki*, czas swój poświęcił myśli klasycznej (książki o Rousseau, Montaigne’u, Constance, świeża praca *Esprit des Lumières* – 2005), badaniom historycznym dotyczącym Holocaustu i totalitaryzmu (*Face à l'extrême* – 1991, *Une tragédie française* – 1996, *Mémoire du mal, tantation du bien* –

2000), malarstwu holenderskiemu i flamandzkiemu (*Eloge de quotidien* – 1993, *Eloge de l'individu* – 2000). To tylko niektóre przykłady obfitej twórczości badacza, który się przedstawia jako humanista, tzn. – najkrócej mówiąc – jako człowiek, który chciałby pogodzić wolność ze społecznym wymiarem aktywności, z szacunkiem dla odmienności Innego, który ceni wartości uniwersalne, poza religiami i ideologiami, który w końcu przedstawia się jako ja suwerenne, zdolne – przy wszystkich ograniczeniach – do świadomej akceptacji czy oporu (2001, s. 225). To bardzo niejasna i długa definicja, niemniej jednak Todorov wielokrotnie powtarza jej elementy, stawiając odpór nihilizmowi, konserwatyzmowi, integryzmowi religijnemu, egoizmowi liberałów i wszelkim formom totalitaryzmu. Nieprzypadkowo uparcie dekonstruuje opozycje, szukając tego, co trzecie, co niejasno rysuje się jako jeszcze inne.

Jak każda postać przełomu, humanizm taki jawi się równie mgliście, jak antropologia kultury, historia mentalności czy kulturowa teoria literatury: wiemy, z czym te tendencje walczą, nie bardzo wiemy, co proponują. Jedno jest pewne: pęd do przekroczenia immanentnych ujęć przedmiotów kultury, powrót do hurra rewolucyjnie odrzucanych związków literatury z życiem, rezygnacja z tego, co nazywano scjentyficzną precyzją... I wiele innych haseł, których źródła ich rzecznicy nieprzypadkowo odnajdują w XVIII i XIX wieku. Gdyby jeszcze udało się przeskoczyć wiek XX...

Abstract

Zofia MITOSEK
Warsaw University

Tzvetan Todorov: a structuralist transfigured

The author discusses the consecutive stages of evolution of the thought of Tzvetan Todorov, the Bulgarian-French structuralist. She uses the word 'transfiguration' on purpose, as the notion may stand for metamorphose or conversion – something that concerns scientific views only to a small extent, primarily acting in the spheres of emotion and belief. Todorov has parted with structuralism for two reasons: (1) resulting from his afterthought on the method's effects in teaching literature (literary education being limited to analysing single pieces or, at best, fragments thereof; and, (2) as a protest against suspension of the question about the sense of the dealings employed, against literature being cut off from its actual genesis and functions. Having broken off with the sciences, Todorov advocates the need for humanism: in order to get to the sense, or meaning, the text's 'interior' should be investigated; in the first place, however, the text should be placed within the context of the history of ideas.

Danuta ULICKA

Obrona teorii

Annie Burzyńskiej

„Teoria” i „praktyka” literaturoznawcza

„Kiedy tylko jakaś praktyka humanistyczna umiera, niezależnie od różnych kuracji aplikowanych jej przez teorię, to musi być coś złego po stronie teorii”, napisał w roku 1988 Wayne C. Booth¹. Hipotetyczną repliką na to rozpoznanie niewydolności „teorii”, niezdolnej uzdrawiać „praktyki badawcze”, które – przy dobrej woli – można tłumaczyć nieprzerwanym snem o potędze modernistycznego literaturoznawstwa wysokoteoretycznego, niech będzie ledwo o dwa lata późniejsza, zjadliwa diagnoza Davida Carrolla: „Niektórzy chcieliby obwiniać «teorię» za wszystko, co uważają za złe w aktualnej sztuce, humanistyce bądź w naukach społecznych”².

Mimo polemiki, w jaką wchodzi wypowiedzi obu badaczy, wynikają one z tożsamej oceny sytuacji – krytycznego stanu dyscypliny i jej coraz gorszej reputacji u rzeczników innych, mieniających się nieteoretycznymi odmian badań literackich. Ocenie tej daleko do oryginalności. W ostatnim stuleciu zarówno głoszenie kryzysu teorii, jak i jej karykaturalne niekiedy wizerunki niejednemu raz stawały w roli argumentów uzasadniających jej zbędność i zgoła szkodliwość wobec „autentycz-

¹ W.C. Booth *The Company We Keep. An Ethics of Fiction*, University of California Press, Chicago 1988, s. 6.

² D. Carroll *Introduction*, do: *The States of „Theory”. History, Art. and Critical Discourse*, ed. and with an introduction by D. Carroll, Columbia University Press, New York 1990, s. 1.

nych potrzeb” i „wartości humanistycznych”, praktykowanych już to w „samej” twórczości, już to w badaniach „nieteoretycznych”. Mogłoby to dowodzić jej powołnej, a nieuchronnej „śmierci”. Jednak potępiające argumenty wysuwane w różnych okresach z różnych pobudek i w różnych celach żadną miarą nie są do siebie sprowadzalne i nie układają się w jeden historyczno-logiczny ciąg. Co innego mieli na myśli wątpiący w nią (w momencie jej wykuwania własnymi rękami!) rosyjscy formalisci we wczesnych latach dwudziestych, inny był ich cel i zaplecze w roku 1936 i 1948 w ZSRR, w 1966 we Francji i 1968 w Polsce. Pominąć to – znaczy sprowadzić „teorię” do achronotopowej hipostazy. Z pozbawioną statusu wypowiedzi kulturowej łatwo polemizować.

Jak właśnie w drugiej połowie XX stulecia, kiedy krytyki pod adresem teorii literatury przybrały na sile, zmierzając do jej likwidacji. Podbudowywał je radykalny bunt wobec wszelkiej myśli systematyzująco-uogólniającej o ambicjach holistycznych, jaki stopniowo, od końca lat sześćdziesiątych, ogarniał dyscypliny humanistyczne. Wspierała go filozofia nauki pokuhnowskiej, drugiej w historii nowoczesności (pierwsze nastąpiło za sprawą Karla Mannheim’a i Maxa Webera, u nas – Ludwika Flecka, Floriana Znanieckiego i Stanisława Ossowskiego), przemianie w socjologię poznania, radykalny anarchizm Feyerabenda i rozpoznania Lyotarda. Przeszczepiony do literaturoznawstwa bunt ten sprzyjał modelowaniu „teorii” na wzór i podobieństwo „nauki” utożsamianej z wzorcem kartezjańsko-neopozytywistycznym – niezależnie od tego, czy taka „teoria” rzeczywiście istniała, czy też stanowiła złudę francusko-angloamerykańską. W tym świetle obwieszczanie „końca” i „śmierci” teorii literatury brzmiało w każdym razie swojsko. Przetrwało jednak niespełna dwie dekady, do czasu, gdy kolejni badacze, znużeni katastroficznymi prognoząmi, uznali je za irytujące nadużywanie figury prozopei, orzekając „śmierć śmierci teorii”³.

Booth i Carroll nie uczestniczyli w tych likwidatorskich przedsięwzięciach. Starali się pomimo wszystko wziąć teorię w obronę, głosząc, że osiągnęła ona wprawdzie stan wyczerpania, ale równocześnie wstąpiła w nową fazę. Faza ta miałaby się odznaczać nastawieniem kompromisowym wobec zastanych projektów, uprzednio widzianych jako antagonistyczne, teraz zaś jako dopełniające się, i osłabieniem ich nieodmienne jakoby imperialistycznych roszczeń. Carroll więc, ujmując źle widzianą bezprzedrostkową lub bezprzymiotnikową nazwę „teoria” w cudzysłów, by zaznaczyć dystans wobec uznanych za minione sposobów jej uprawiania, proponuje zastąpić go takim podejściem, które godziłoby dekonstrukcjonizm z kulturalistycznie zorientowanymi orientacjami poststrukturalistycznymi. Stan alarmującego zagrożenia jest bowiem wedle niego jedynie echem odwiecznej (tzn. od wieku trwającej) walki „pozytywistycznie” nastawionych kontekstualistów z tekstualistami, a w perspektywie historycznej szerszej niż dekada 1970-1980 – pogło-

sem konfliktu metod „zewnątrznych” i „wewnętrznych”. Dość wykazać niekontrowersyjność obu podejść, by go odwołać. Podobną strategię zastosował Booth. Uchylając się od kłopotliwych pytań o powody złej kondycji literaturoznawstwa teoretycznego, jedną z propozycji (nowokrytyczną, niegdyś firmowaną własnym nazwiskiem i z reguły utożsamianą z angloamerykańskim wariantem formalizmu, który znaleźć miał kontynuację w derridiańskim dekonstrukcjonizmie) proponuje zastąpić inną, poststrukturalistyczną, tyle że zorientowaną już nie na problematykę społeczno-polityczną, jak w różnych odmianach poststrukturalistycznych badań kulturowych, lecz etyczną. Krytyka etyczna, godząc – podobnie jak u Carrolla – tekstualizm z kontekstualizmem, miałaby otwierać przed teorią królewską „trzecią drogę”. Teoria przemieniałaby się tu w interwencyjną „praktykę” interpretacyjną, bliższą „życiu” i owym „autentycznym potrzebom” czytelników oraz czytelniczek (już nie „dam”, nad których rozpaczą z powodu upadku Rozumu zdezonizowanego przez Erosa z przekąsem ironizował około roku 1927 Nikołaj Bachtin, brat Michaiła⁴), wspomagając ich w rozumieniu własnego „bycia-w-świecie”.

Rozpoznanie literaturoznawców amerykańskich odtwarzają manichejską, powielaną w popularnych propedeutycznych kompendiach wizję historii badań literackich, rozdartej pomiędzy dwie opozycyjne orientacje: zakorzenioną w formalizmie – ergocentryczną i emancypacyjnie „zaangażowaną”. W sugestywnym obrazie wojny między dwoma zakonami – „ojczaszków tradycjonalistów” i „ojczaszków formalistów” przedstawił ją już w roku 1935 Karol Irzykowski, podsumowując Zjazd Polonistów im. Ignacego Krasickiego⁵. Także hasło „trzeciej drogi”, które w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX oraz w pierwszej dekadzie

³ Tak rzecz traktuje H. Cixous *Pots-Word*, w: *Post-theory. New Directions in Criticism*, ed. M. McQuillan, G. Macdonald, R. Purves and S. Thomson, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999, s. 212.

⁴ Dialog *O rozumie* między Filozofem a Damą rozpoczyna się kwestią Damy: „Wie pan, takie nastawienie jest wymierzone przeciwko Panu. Niech Pan pomyśli, wszak jeśli X ma rację (a ja czuję, że ja ma... po prostu czuję), to Pan... jak by to powiedzieć... po prostu rzekł się profesji. Wychodzi na to, że filozofia i Absolut (a ja tak wielbiłam Absolut!) – wychodzi na to, że wszystko to już się zestarzało. I trzeba oddać się «konkretnemu, erotycznemu doświadczeniu rzeczy» – pojmuję Pan: e-ro-ty-czne-mu! Wszakże Pana familia, Pana pozycja, Pański wiek wreszcie z tym nie licuje... Więc co robić?” (N. Bachtin *O rozumie. Rozgovor*, pierwszy wydruk w: *tegoż Pjat’ idiej*, „Zwieno” Paryż 1926 nr 201, przedr. w: Bachtinologia. *Issledowanija, pieriewody, publikacii*, red. i przyp. O. Osowski, Sankt-Petersburg 1995). Przytaczam ten przedni fragment, by od razu zasygnalizować, że idee postteoretyczne powtarzają (zwykle całkiem nieświadomie) projekty z przełomu XIX i XX wieku, w których racjom rozumu przeciwstawione zostały racje doświadczenia. Autorytet doświadczenia typu estetyczno-erotycznego odgrywał w tym konflikcie pierwszoplanową rolę, zwłaszcza w rosyjskiej myśli filozoficzno-literackiej, pozostającej pod silnym wpływem Nietzschego (a dokładniej: Nietzschego zinterpretowanego poetycko przez Wiaczesława Iwanowa, akademicko zaś – Tadeusza Zielińskiego). Nie od rzeczy jest to przypomnieć wobec przekonań, iż intronizacja doświadczenia i Erosa w humanistyce była dziełem myślicieli francuskich w połowie wieku XX.

⁵ K. Irzykowski *Monachomachia humanistyczna*, „Pion” 1935 nr 26 i 27.

XXI wieku ożywiło licznych badaczy angloamerykańskich, bezwiednie duplikowało projekty formułowane i z powodzeniem realizowane („praktykowane”) w teorii literatury środkowo- i wschodnioeuropejskiej w pierwszej połowie minionego stulecia: przez Kazimierza Wóycickiego, który jednoczył historię literatury z poetyką, Manfreda Kridla programującego „badania integralne” nad literaturą, Jurija Tynianowa ujmującego „fakt literacki” ze względu na historyczne przemiany „ideologii estetycznej” (jak można by sparafrazować jego koncepcję „ewolucji literackiej” w słowniku popularnym w latach osiemdziesiątych) i nieodległego od takiego ujęcia projektu Romana Ingardena – historii literatury jako historii konkretyzacji, która badałaby zmienność obiektów artystycznych w zależności od przemian „atmosfery kulturalnej”, rychło podchwyconego przez Feliksa Vodičkę. A także – by wzmocnić tezę przykładami należącymi do kanonu modernistycznej teorii literatury – przez Michaiła Bachtina i Walentina Wołoszynowa, u których wypowiedź literacka reprezentowała „ideologiczne” (w ich, nie zaś de Mana czy Eagletona, tego słowa znaczeniu) zróżnicowanie społeczeństwa, a i sama wpisywała się własnym głosem w toczący się historycznie wielopodmiotowy i zawsze „pozycjonowany” (by raz jeszcze przełożyć niegdysiejsze poszukiwania na używane dziś języki teoretyczne) dialog; Dawida Hopensztanda, który wykazał, jak owa społeczno-światopoglądowa pozycja autora odwzorowuje się w lingwistycznych molekułach wypowiedzi; Władimira Proppa, któremu „morfologiczne” analizy struktury wypowiedzi bajkowej posłużyły do usytuowania jej w porządku rozwoju ludzkiej kultury opowiadania; Jana Mukałowskiego rozpatrującego wartość estetyczną jako wartość i funkcję społeczną; Janusza Sławińskiego, który, śladem Romana Jakobsona i Jurija Tynianowa, poszukiwał dwuogniskowej historii literatury, godzącej jej wymiar diachroniczny z synchronicznym; Michała Głowińskiego, który taką dwuogniskową monografię historycznoliteracką zawarł w studium o powieści młodopolskiej; Aleksandrę Okopień-Sławińską, opisującą i analizującą semantykę wypowiedzi poetyckiej (trzeba podkreślić: właśnie wypowiedzi) jako wypadkową znaczenia strukturalnego, referencyjnego, pragmatycznego i metajęzykowego; Dmitrija Lichaczowa, Jurija Łotmana i Borisa Uspieńskiego, którzy „obramowywali” teksty (w semiotycznym tego słowa znaczeniu) artystyczne coraz to rozleglejszymi kulturowymi kontekstami tekstowymi, inicjując literaturoznawstwo antropologiczne. Wszyscy oni jednoznacznie odpowiadali na złośliwe pytanie Tadeusza Żeleńskiego Boya: „czy myć zęby, czy ręce?”, badać „sam” tekst, czy też tekst jako funkcję kontekstu.

Jednym słowem – „trzecia droga” to droga, którą środkowo- i wschodnioeuropejskie literaturoznawstwo modernistyczne przechodziło od zarania swego istnienia i w „teorii”, i w „praktyce” badawczej. Została ona wytyczona dzięki dogłęb-nemu przemyśleniu ich przedmiotu i stopniowemu wypracowaniu takiej jego koncepcji, w której „estetyczne” i „pozaestetyczne”, „autonomiczne” i „społeczne” (historyczne, światopoglądowe, antropologiczne) należały do tej samej przestrzeni.

Tymczasem nie tylko przywołani przykładowo Booth i Carroll, ale i znakomita większość uczestników zażartej dyskusji o teorii, jej kondycji i perspektywach

na przyszłość, niezależnie od tego, czy zajmowała stanowisko pro-, anty- czy postteoretyczne, uchyliła się od podjęcia pytania, bez którego cała debata zwolna traciła sens, przemieniając się w – jak wynika z koncepcji postpostteoretycznych – w pustosłowną teorię teorii: pytania o przedmiot literaturoznawstwa. Pytanie to, nadrzędne dla badaczy literatury na początku wieku, stawiane w rozległej perspektywie filozoficznej i filozoficzno-kulturowej, w bezpośrednim związku z przemianami artystycznymi, społecznymi, politycznymi i obyczajowo-mentalnymi, analizowane jako problem rangi antropologicznej, zostało odsunięte, uznane za anachroniczne i niewarte refleksji. Wycofane, w rosnącej obawie przed Heideggerowskim „skandalem” bądź groźbą popadnięcia w „metafizykę obecności”, która straszyla z równą siłą, jak na początku wieku psychologizm, i zastąpione analizą samej „teorii”. Jednak nie jako fenomenowi nowoczesnej, krytycznej i samokrytycznej świadomości, coraz lepiej zdającej sobie sprawę ze złożoności i uwikłań poczynąń poznawczych – lecz po prostu teorii sprowadzonej do „biurokracji”, „opresji”, „totalitarnej przemocy” i „opresyjnych” działań. Teoria w takim ujęciu rzeczywiście stała się zbędna, bo – po pierwsze: widmowa, po drugie zaś – bezprzedmiotowa.

Sądzić można, że właśnie unik wobec ponowienia tego pytania spowodował, iż adwokaci teorii, Booth i Carroll, poprzestali na diagnozach takich, jak przytoczone, z których ledwo wynika, że istnieją jej zagorzali przeciwnicy, oskarżający ją o całe zło w badaniach literackich, przeciwnicy, których wszakże można stosunkowo łatwo zbyć, przeciwstawiając ich likwidatorskim zapędowi moderującą kontrapropozycję, a tym samym usunąć problem. Nie ma w rozważaniach przywołanych autorów analizy zasadności argumentów adwersarzy ani celności ich diagnoz. Nie ma cienia aluzji do głośnych prac z ostatniego wieku podejmujących ten sam problem: relacji łączącej teorię z jej przedmiotem i związanego z tym jej statusu dyskursywnego – ani do wystąpień rosyjskich formalistów, ani francuskich strukturalistów, ani nawet do tych licznych rozpraw, które już w samych tytułach także demonstrowały sprzeciw (za każdym razem zresztą wobec czegoś innego). Milczeniem pominięte zostało nawet najbardziej bodaj radykalne rozprawienie się z teorią na terenie literaturoznawstwa – obszerny artykuł Stevena Knappa i Waltera Benna Michaelsa *Against Theory*⁶.

Także zresztą i inne mowy wygłaszane w obronie teorii pominęły milczeniem rozprawę Knappa i Michaelsa oraz całą dyskusję, jaka się wokół niej wywiązała. To pierwsze byłoby jeszcze wybacalne, jako że buńczuczne wystąpienie autorów, rozdzielających na oślep ciosy przeciwko wszelkim teoretycznoliterackim projektom, jakie pojawiły się w poprzedzającym ich manifest półwieczu, nie grzeszy precyzją i łatwo daje się podważyć, a nawet, jak to czynią przywołani na świadków Booth i Carroll, zlekceważyć. Trudniej wytłumaczyć nieustosunkowanie się

⁶ S. Knapp, W.B. Michaels *Against Theory*, „Critical Inquiry” 1982 (Summer). Artykuł ten wywołał dyskusję, która toczyła się na łamach pisma przez kolejne trzy lata, zebraną następnie w tomie *Against Theory. Literary Studies and the New Pragmatism*, ed. W.B. Michaels, University of Chicago Press, Chicago and London 1985.

do padających w nim argumentów. A są to argumenty sięgające wspomnianego sporu o przedmiot nauk więcej niż literaturoznawczych, tak przyrodniczych („ścisłych”), jak innych „humanistycznych”, którego początki datują się na przełom XIX i XX wieku, sporu najbardziej bodaj brzemienne w skutki dla całej modernistycznej antropologii – wokół problematyki intencjonalności.

Od jej postawienia zaczęło się w ogóle literaturoznawstwo nowoczesne, zarówno w Europie Środkowo-Wschodniej, jak Zachodniej. W odniesieniu do tej problematyki (rozmaicie zresztą nazywanej, najrzadziej przy tym – imieniem własnym) formułowało swoje najdonioślejsze do dziś propozycje: fenomenologiczne, hermeneutyczne, dialogiczne, formalistyczne, strukturalistyczne i semiotyczne. W żadnej z wymienionych koncepcji przedmiot, ani jako byt kreowany w akcji wciąż nazywanym poznawczym, ani re-kreowany (poddany procesom rozumienia), *ex definitione* nie stał w opozycji do doświadczeń podmiotu. Był przeciwstawiany, ale „poza-ludzkiemu” światu zastanemu, którego obiektywne, pasywne odwzorowywanie zakładały koncepcje przedmodernistyczne. Nerwem zaś wszystkich tych teorii była sprawa tożsamości owego nowo odnalezionego przedmiotu wobec jego dopiero co odkrytego, wysoce niejasnego i silnie niepokojącego, nieempirycznego, ani psychicznego, ani fizycznego, ani realnego, ani idealnego statusu bytowego oraz niezbywalnie relacyjnej, do-kontekstowej i do-podmiotowej natury⁷. W języku poetyki z pierwszej połowy XX wieku sprawa ta była najczęściej tematyzowana jako zagadnienie swoistości świata fingowanego przez wypowiedź literacką i samej tej wypowiedzi, jej fikcyjności i fikcjonalności oraz odpowiednio niefikcyjności i niefikcjonalności innych uniwersów i dyskursów. W języku metodologii – jako kwestia granic „literatury” i „nauki” o niej. Ale koncentracja na tej specyfice, rozpatrywanej zgodnie z coraz bardziej profesjonalnymi standardami (i m.in. właśnie dlatego wymagającej „separacji”, „estetycznej autonomii”), odwołującymi się już nie do tradycyjnej filologii, ale osiągnąć nowoczesnego językoznawstwa, nie tłumila wyrazistości wyjściowych, krytyczno-teoretycznych pytań.

W antyteoretycznych i proteoretycznych wystąpieniach z lat 1970-2000 kwestia intencjonalności była jednak z uporem pomijana, choć jeszcze w poprzed-

⁷ Acz cytat to jeszcze nie dowód, przypomnę dramatyczne rozterki Ferdinanda de Saussure’a. We fragmencie *Szkiców z językoznawstwa ogólnego* (oprac. S. Bouquet, R. Engler przy współpr. A. Weil, przekł., wstęp i red. M. Danielewiczowa, Dialog, Warszawa 2004) zatytułowanym *Dotrzeć do przedmiotu*, pisał on: „Ten, kto sytuuje się przed owym złożonym obiektem, jakim jest mowa ludzka, dotknie tego obiektu w nieunikniony sposób z tej lub innej strony, która nigdy nie da wyobrażenia o całości [...]. Na początku jest zawsze uogólnienie i nie ma nic poza nim, a ponieważ uogólnienie zakłada punkt widzenia, który służy jako kryterium, pierwsze i najbardziej nieredukowalne byty językowe, jakimi może się zajmować językoznawca, są już produktem ukrytej operacji myślowej. Wynika stąd natychmiast, że całe językoznawstwo musi wrócić nie [], lecz materialnie do dyskusji o uprawnionych punktach widzenia, bez czego jego przedmiot nie istnieje” (s. 40; nawias kwadratowy i kursywa wydawcy).

niej dekadzie stanowiła pierwszoplanowy problem teorii znaczenia i interpretacji (które właśnie stały się punktem wyjścia dla Knappa i Michaelsa), a w latach dwudziestych i czterdziestych przyciągała uwagę większość literaturoznawców, raz podejmowana jako kwestia ontologii, raz epistemologii, raz semantyki, rzadziej (głównie w ujęciach najwcześniejszych i najpóźniejszych) aksjologii i etyki. Musiała skupiać na sobie uwagę, bo literaturoznawstwo nowoczesne wyłaniało się z filozofii (a z drugiej strony filozofię inspirowało lub nawet ekwiwalentyzowało), nie zaś z filologii, demonstracyjnie dezawuowanej i porzucanej, z filozofią pozostawało w najściślejszym kontakcie (także w tych koncepcjach, które głosiły neutralność wobec problematyki filozoficznej, poprzestając na nadrzędnym autorytecie lingwistyki). Filozofia zaś przełomu wieków XIX i XX i początku wieku XX, w tym także filozofia przyrody, obracała się właśnie wokół problematyki intencjonalności. Sformułowanie zasady intencjonalności, prowadzące najpierw do uznania odrębności aktów poznawczych i ich wytworów, pozwoliło jej w ogóle zaistnieć w nowoczesnej postaci – to znaczy oddzielić się od pozytywistycznej psychologii (nieprzypadkiem więc intencjonalność tak długo łączona była z antypsychologizmem) i przekształcić w filozofię kultury. Dostrzeżenie z kolei znakowego charakteru wytworów powstałych w aktach ludzkiej kreacji (równocześnie nieomal przez Diltheya, de Saussure’a, Peirce’a, Fregego i Husserla), ich dwoistej, „zewewnętrznej, zmysłowej” i „nieuchwytniej zmysłowo, a więc wewnętrznej natury” (jak pisał w roku 1910 Dilthey⁸, nieomal tymi samymi słowami, co w latach 1906-1911 de Saussure, definiując znak językowy) umożliwiło z kolei wyodrębnienie się nowoczesnemu językoznawstwu i sprzężonemu z nim literaturoznawstwu.

W literaturoznawstwie sprawa intencjonalności stała się od razu pierwszoplanowa. Rozmaicie tematyzowana, odnaleźć ją można w rozważaniach Bachtina (we wczesnych studiach – w analizach „zewewnętrzności” przedmiotu „wewnętrznego” wobec świadomości go stwarzającej i specyficznych, zawiązujących się w tym kreatorskim „czynie”, relacji międzypodmiotowych, za których przejawy w późniejszych pracach zostały uznane formy stylistycznego ukształtowania wypowiedzi, nazwane następnie słowem dialogowym, te zaś w pracach najpóźniejszych o tekście i metodologii nauk humanistycznych posłużyły do sformułowania koncepcji dialogiczności poznania). W pracach, jakie wyszły spod piór członków jego newelskiego „koła” (Pawła Miedwiediewa o procesie twórczym, Walentina Wołoszynowa o sposobach przytaczania cudzej mowy), dojrzewających pod wpływem tyleż niemieckiej *Lebensphilosophie*, neokantyzmu, austriacko-niemieckiej fenomenologii i niemiecko-francuskiej lingwistyki, co psychologii poznawczej Wygotskiego, na równi zafascynowanego przejawami wewnątrzświadomościowej intencjonalności w konstrukcji wypowiedzi. W koncepcjach formalistów i badaczy z nimi wiązanych, którzy dogłębnie przemyśleli zarówno niemieckie i francuskie, jak rodzime, rosyjskie, filozoficzne koncepcje przedmiotu wiedzy

⁸ W. Dilthey *Określenie „nauk o duchu”*, przeł. K. Krzemieniowa, w: Z. Kuderowicz *Dilthey*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 186.

z pierwszej dekady XX stulecia⁹. Lektury te podbudowują specjalistyczne studia Jewgienija Poliwanowa, który, za Marrem, próbował wniknąć w tajemnicę kompetencji językowej, śledząc jej historyczną ewolucję w analizie porównawczej języków indo- i nieindoeuropejskich, i antymarrowską rozprawę Lwa Jakubinskiego o mowie dialogowej, gdzie tajemnica ta została wyłożona w terminach socjologii. Ich echem jest Szklowski manifest „słowa jako takiego”, eksponujący wagę językowego pośrednika w kontaktach między ludzką świadomością i światem, oraz poprzedzające jego wystąpienie deklaracje Aleksego Kruczonycha i Nikołaja Kulbina, które samego Jana Baudouina de Courtenay skłoniły do ich „translacji” na problematykę mechanizmów pamięci językowej¹⁰. Stanowią one zaplecze Eichenbauma analiz poezji Anny Achmatowej, w której wyczytywał on tęsknotę za światem wielkiej kultury, i Tynianowa koncepcji faktu literackiego i literackiej ewolucji jako permanentnego odnawiania tego świata. Można tę problematykę i te lektury wyczytać w tych pracach Romana Jakobsona, od *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze* poczynając, znacząco opatrzonych mottem z Husserla, które podjęli i przełożyli niejako powtórnie na język filozofii świadomości, pojmowanej już w duchu kognitywizmu, semiotyki rosyjscy, Władysław W. Iwanow i Władimir Toporow. W literaturoznawstwie polskim, by nie przywoływać jedynie filozoficznej teorii literatury Ingardena, znalazły one śmiało wykładnie m.in. we wczesnych rozprawach Juliusza Kleina, Zygmunta Łempickiego, Konstantego Troczyńskiego, które często uznaje się za „jeszcze” przejawy psychologizmu, bo padają w nich terminy psychologiczne (nie inaczej przecież niż u Ferdynanda de Saussure’a, który projektowaną naukę nazwał w dostępnym sobie słowniku właśnie „psychologią społeczną”, Jana Baudouina de Courtenay i Jana Michała Rozwadowskiego), choć w istocie trak-

⁹ Szczególną rolę odegrały w kręgu formalistów rozprawy P. Uspienskiego *Tertium Organum*, Sankt-Petersburg 1911 i S. Franka *Priemiet znanija. Ob osnovach i priedielach otwleczennogo znanija*, Piotrograd 1915. O związkach literaturoznawczej filozoficznej myśli rosyjskiej, zarówno tzw. formalistycznej, jak bachtinowskiej i wokółbachtinowskiej, z bergsonizmem i nietzscheanizmem, neokantyzmem oraz niemiecką i rosyjską fenomenologią powstało w ostatnich latach wiele odkrywczych prac. Ze względu na omawianą problematykę warto zwrócić uwagę na: J.M. Curtis *Bergson and the Russian Formalism*, „Comparative Literature” 1976 vol. XXVIII, nr 2; tegoż *Michael Bakhtin, Nietzsche and Russian pre-Revolutionary Thought*, w: *Nietzsche in Russia*, ed. B. Glatzer Rosenthal, Princeton University Press, Princeton 1986; H. Fink *Bergson and Russian Modernism*, Northwestern University Press, Evanston 1999 oraz liczne prace badaczy rosyjskich poświęcone tzw. Trzeciemu Renesansowi (np. V. Machin *Trisetj rieniesans*, w: *Bachtinologija...*; N. Tamarczenko *Roman kak kulturosofskaja problema. Bachtin, Władysław Iwanow i Nietzsche*, w: *Literaturnyje mieloczi proszlogo tysiaczillietija*, Kołomna 2001).

¹⁰ J. Baudouin de Courtenay *Słowo i „słowo”; K teorii „słowa kak takowego” i „bukwy kak takowej”* (1914), w: tegoż *Izbrannyje trudy po obszczemu jazykoznaniju*, t. 2, Moskwa 1963.

tują o intencjonalnym statusie wytworów kulturowych powstałych w twórczych procesach świadomości, równocześnie je kreującej i rekreującej.

Można tę problematykę odnaleźć – pod warunkiem dostrzeżenia, że kwestie wniesione przez koncepcję intencjonalności sięgały dalej niż tylko do metodologicznych rozterek, jak umocnić „naukowość” studiów nad literaturą. Szło w niej o nazwanie „istoty” człowieka jako *k r e a t o r a* swoistego świata (dlatego często jej ujęcia na przestrzeni całego XX wieku łączyły się z filozofią religii). Ten właśnie świat „ludzki”, w odróżnieniu od „pozaludzkiego”, nazwany został światem kultury. Toteż różnie tematyzowane koncepcje intencjonalności znaleźć można we wszystkich właściwie wariantach kulturoznawstwa z pierwszej połowy XX wieku. W lingwistyce i literaturoznawstwie doszły one do głosu intensywniej może, a na pewno wcześniej niż w pozostałych dyscyplinach, gdyż za najdobitniejszą manifestację esencjalnie ludzkiej kreacyjności została uznana aktywność językowa, w tym zwłaszcza – artystyczno-językowa.

Tak rozumiana problematyka intencjonalności, przekładana w lingwistyce i w teorii literatury pierwszej połowy stulecia na coraz bardziej specjalistyczne problemy, wykładana w dalekich od wyjściowych pojęciach i terminach, w późnych latach sześćdziesiątych znikła z pola uwagi literaturoznawców zachodnioeuropejskich i amerykańskich, których prace zyskały status standardowych. Mogła o tym zdecydować coraz dalej posunięta specjalizacja badań nad umysłem, która pociągnęła za sobą ich naturalne odłączenie od badań – również coraz bardziej specjalistycznych – nad językiem i mową (z intrygującym wszakże powrotem do międzydyscyplinowej kooperacji w niektórych odmianach kognitywizmu i psychologii kulturowej). Znaczną rolę w jej zmarginalizowaniu odegrała też dezawuacja nowoczesnych filozofii umysłu, przekształcających dziewiętnastowieczną (i wcześniejszą, Locke’owsko-Condillacowską) psychologicznie zorientowaną filozofię percepcji, przez nieprzychylnie im nurty filozofii neopozytywistycznej, które, nawet jeśli nie eliminowały zagadnień języka naturalnego, to w każdym razie unieważniały kwestię mówiącego tym językiem podmiotu, centralną dla koncepcji intencjonalności.

Pod wpływem ukształtowanej w tych nurtach filozofii nauki pozostawało zaś literaturoznawstwo zachodnie, które jeszcze w latach 1940-1960 karmiło się ideami migrującymi z Europy Środkowo-Wschodniej. Powrót do problematyki intencjonalności dokonał się w nim dopiero za sprawą francusko-amerykańskiego „drugiego renesansu” Bachtina, by tak rzecz w skrócie nazwać, jaki dokonał się około roku 1984, oraz odnowionego zainteresowania dla hermeneutyki oraz fenomenologii. Zapowiadały go także teorie fikcji jako świata możliwego, te jednak w literaturoznawstwie – inaczej niż w filozofii – ogłosiły ontologiczne *désintéressement*, oraz, wcześniej, studia francuskich krytyków tematycznych, a potem Derri- dy w głośnych (i hałaśliwie dezinterpretowanych) rozważaniach o nieistnieniu niczego poza tekstem. Te pierwsze nie osiągnęły jednak większego rezonansu, dekonstrukcja zaś, jak już zostało zaznaczone, uznana za „neoformalizm”, była łączona raczej z nowokrytycznym *close reading* niż z koncepcjami Husserla i Peir-

ce'a. W każdym razie w przywołanym na początku wystąpieniu Bootha została zrównana z nagannym tekstualizmem, przeciwstawionym jałowemu kontekstualizmowi. Zawarta w tym wystąpieniu, zredukowana do rodzimego, anglosaskiego strukturalizmu wizja literaturoznawstwa teoretycznego nie pozwoliła dostrzec, że wytyczaną gwoździ jego ocalenia „trzecią drogę” wyznaczyły już na początku wieku te poszukiwania, które przeszczepiały do badań literackich filozoficzną problematykę intencjonalności.

Dlatego warto uczynić punktem wyjścia rozważań o „śmierci” modernistycznego literaturoznawstwa teoretycznego wystąpienie Knappa i Michaela. Choć nie najnowsze, nie wydaje się przebrzmiałe. Po pierwsze dlatego, że podjęło ową zapomnianą kwestię intencjonalności. Po drugie – bo postawiło ją w sposób klinicznie reprezentatywny dla przemieszczeń i znaczących pominięć, jakie towarzyszyły sporom o nią i w ogóle o teorię przez całe XX stulecie. Po trzecie – bo stanowisko obu autorów znalazło wcale licznych zwolenników także w polskim literaturoznawstwie (Anna Burzyńska przywiązuje do niego przełomową wagę – „drugiego zabicia Teorii”), choć u nas tradycja rodzimego strukturalizmu i nie-strukturalizmu (neoidealizmu, formalizmu, Bachtina, fenomenologii) była dobrze znana i praktykowana, dziwne więc zda się zatrzymywanie na argumentach podsuniętych przez uczonych amerykańskich (i francuskich)¹¹. Toteż warto podjąć i n t e r p r e t a c j ę rozprawy Knappa i Michaela – niezależnie od miałości i pozorności ich racji. Pozorność argumentów nie wyklucza, że problem może być interesujący, zwłaszcza jeśli cyklicznie znika i powraca w dziejach. Pozwala bowiem przy okazji zapytać o „fakt naukowy” i „logikę odkrycia naukowego” w literaturoznawstwie. O skostniałe w nim złudy i prawdy widmowe, na tyle jednak często powtarzane, że uchodzące za fakty.

„Drugie zabicie teorii”?

Diagnoza krytycznego stanu teorii literatury nie jest, jak już zostało powiedziane, nowością w jej dwudziestowiecznej historii. Przeciwnie, można uznać, że kryzys był siłą napędową jej rozwoju: zrodziła się w pierwszych dekadach XX stulecia w reakcji na stan wszechogarniającego kryzysu, a wychodząc z niego, przez całe stulecie notorycznie pograżała się w kolejnych. Kryzysy wszakże w pierwszej połowie wieku oznaczały takie stany rzeczy, które nie odpowiadają stronie krytykującej, za to w pełni zadowalają krytykowaną. Zawsze były więc kryzysem określonej metody.

W dokonanym przez Knappa i Michaela wystąpieniu przeciwko teorii rzecz ma się inaczej – odrzucana jest wszelka teoria, to znaczy: każdy „specjalny pro-

¹¹ A. Burzyńska *Czy teoria literatury jeszcze istnieje?*, „Teksty Drugie” 2006 nr 1/2. Na marginesie – nie przypadkiem to właśnie „biblia” francuskich strukturalistów, *Antropologia strukturalna* Lévi-Straussa, a nie *Kurs językoznawstwa ogólnego*, spoczywa „na nagim łonie Małgorzaty Braunek (w Wajdowskim *Polowaniu na muchy*)”.

jekt”, podejmujący „próbę rządzenia interpretacjami poszczególnych tekstów na mocy odwoływania się do ogólnych przekonań, czym jest interpretacja w ogóle”¹². Tyleż więc teoria, która ugruntowuje praktykę interpretacyjną w przekonaniach o istnieniu określonych gwarancji jej weryfikowalności i „prawdziwości” (cokolwiek miałyby to znaczyć), jak i taka teoria, która możliwość istnienia takich gwarancji, a więc i uprawomocnienia praktyki, odrzuca. Celem autorów nie jest bowiem „wybór z tej alternatywy, lecz raczej pokazanie, że w obu [jej członach] tkwi ten sam błąd, błąd, który leży w centrum każdej teorii *per se*”. Toteż obiektem krytyki „nie jest jakiś określony sposób uprawiania teorii, lecz sama idea jej uprawiania”¹³.

Przeciwstawienie „teorii” i „praktyki” (w naszej części świata wywołujące nie-miłe skojarzenia) również ma swoją długą historię, znacznie dłuższą niż sięgających pamięcią nie dalej niż New Criticism autorów. Nie sposób tu rekonstruować jej kolejnych faz, tym bardziej że dla nich, wychowanych w tradycji literaturoznawczej, która nie przeszła ani przez doświadczenie przełomu antypozytywistycznego, kiedy procedury interpretacyjne po raz pierwszy w nowoczesnym literaturoznawstwie zostały przeciwstawione innym metodom poznania, ani przez doświadczenie hermeneutyki, z którą zrosły się one od czasów antycznych, a o fenomenologię tylko się otarła – dla nich „interpretacja” oznacza coś innego niż w Europie. W związku z ich manifestem dość będzie powiedzieć, że w literaturoznawstwie amerykańskim podejście „interpretacyjne” wyznaczało dział najpierw między strukturalizmem, semiotyką, fenomenologią (w jej francuskim wariantcie: krytyki identyfikacji) i hermeneutyką a znoszącą je dekonstrukcją, potem między dekonstrukcją a poststrukturalizmem polityczno-kulturowym podkopującym jej „silnie teoretyczne” jakoby nastawienie, w końcu zaś między wszystkimi tymi stanowiskami, uznanymi za jedną wielką „teorię”, a (neo)pragmatyzmem, który przyznał sobie monopol na autentyczne „interpretowanie”. W tej sytuacji trudno ustalić desygnat(y) „teorii” wykoncypowanej przez Knappa–Michaela. W gruncie rzeczy ich „teoria” najlepiej przystaje do tego konstrukt, który powstał w pracach francuskich adwersarzy francuskiego strukturalizmu i potocznie funkcjonuje jako Ogólny Stukturalizm *per se*.

Tę to „teorię” Knapp i Michaels starają się skompromitować, odwołując się do argumentów dwójakiego rodzaju, które nazywają „błędem ontologicznym” oraz „błędem epistemologicznym”. Błąd ontologiczny miałby polegać na uprzednim wobec „praktyki badawczej” definiowaniu przedmiotu badania, błąd epistemologiczny – na formułowaniu przez kolejne teorie (a zatem przez „teorię” w ogóle) „pierwszych zasad”, budowaniu fundamentów, na których wspierać się mają praktyki interpretacyjne.

U podstaw argumentu z epistemologii leży przyjęte rozumienie „teorii”, które, jak zostało już powiedziane, odsyła do straszącego „folkowego” wizerunku

¹² S. Knapp, W.B. Michaels *Against Theory*, s. 11.

¹³ Tamże, s. 11.

formalizmu, fenomenologii i Ogólnego Strukturalizmu. Podkopanie tak rozumianej „teorii” ułatwiał dominujący w USA model edukacji literackiej, w którym klasyczne wykształcenie historyczne o rzetelnych podstawach filologicznych, jakiego bez wątpienia wymagają czynności systematyzująco-uogólniające, zostało zastąpione „studiami przypadków”, czyli nowokrytycznym *close reading*. Rzecz jednak nie tylko w odmienności europejskiego i amerykańskiego modelu kształcenia uniwersyteckiego, ale przede wszystkim w odmienności tradycji filozoficznej w obu kulturach. Argument przeciw „pierwszym zasadom” neguje wartość i sensowność refleksji krytyczno-epistemologicznej, którą nieodmiennie, od najbardziej archaicznych czasów, podejmowała filozofia na Starym Kontynencie. Z późnodziewiętnastowiecznej wersji tej refleksji wyrosła nowoczesna literaturoznawcza samoświadomość teoretyczna, bacznie śledząca własne decyzje, doskonale zdająca sobie sprawę, że to, co bada i jak bada, zależy od przyjętego (jak przenikliwie zauważał de Saussure) punktu widzenia. Potrzebę i dobrodziejstwa takiej samokrytycznej refleksji, chroniącej przed dogmatyzmem, a i jej użyteczność porządkującą (neo)pragmatyści, przejęci ideałem skutecznego działania, dezawuuują, by w zamian zaproponować nieledwie powrót do „czystego doświadczenia”, nieskażonego przed-wiedzą, wolnego od uprzedzeń i prze(d)sądów. Nie inny „powrót do rzeczy samych” postulował Bergson, a potem Husserlowska i Heideggerowska fenomenologia („Prawdziwi empiryści to my!”, miał triumfalnie obwieścić twórca filozofii fenomenologicznej, po wysłuchaniu Ingardena, referującego mu poglądy Bergsona na intuicję i intelekt). Jest to jednak tradycja, która autorom *Against Theory* pozostaje na tyle obca, że bezwiednie wykorzystują ją – do jej zwalczania.

Argument drugi, ontologiczny, wymierzony jest w zasadę leżącą, zdaniem Knappa i Michaela, u podstaw „idei teorii w ogóle”, przyjmowaną w każdej z teorii – definiowania przedmiotu badań poprzedzającego badawczą „praktykę”. Dla autorów zdefiniowanie to polega na ustaleniu relacji między znaczeniem tekstu a jego intencją. Zbываяc w ten niewyszukany sposób ponadpółwieczne wnikliwe dyskusje nad problematycznością tego przedmiotu, jego pozycjonowaną i relacyjną naturą, nie precyzując nawet, co przez „tekst” i „intencję” należy rozumieć, Knapp i Michaels stanowczo przesadzają, iż właściwe wszystkim teoriom rozdzielanie tekstu i intencji, niezależnie od tego, czy zwięźzione ich utożsamieniem, czy też rozłączeniem, stanowi grzech pierworodny wszelkiego literaturoznawczego teoretyzowania. Dla nich znaczenie zawsze jest tożsame z intencją, a więc samo, scholastyczne, jak utrzymują, ich rozgraniczanie przeczy zdrowemu rozsądkowi. Otrzymujemy znaczenie i intencję zawsze razem, jak można sądzić, na odwrotnej zasadzie niż ta, na której przesądzał sprawę ich tożsamości Fish. O ile bowiem dla autora *How To Do Things with Austin and Searle*? znaczenie jest tożsame z intencją, bo znaczenie to użycie tekstu przez czytelnika (to, co tekst robi, to znaczy), o tyle dla Knappa i Michaela to, co autor mówi, to tekst znaczy. „W naszym przekonaniu – piszą – relacja pomiędzy znaczeniem a intencją lub, w nieco innych terminach, językiem a aktem mowy, polega na tym, że intencji nie można ani dodać, ani

odjąć od znaczenia, [...] bo znaczenia są zawsze intencjonalne [*intentional*]. Język ma zawsze intencję wbudowaną w siebie”¹⁴.

Argumentacja obu autorów przeciwko rozłączaniu znaczenia i intencji zamyka się w „krótkim” czasie, a tytułem przykładów praktyk szczególnie nagannych przywołują oni koncepcje nader dyskusyjne. Z jednej strony jako zwolennicy identyfikowania znaczenia z autorską intencją oskarżani są E.D. Hirsch, którego wyważone stanowisko z *Validity in Interpretation* (1967) i *Three Dimensions of Hermeneutics* (1972) jest najzupełniej niereprezentatywne pod tym względem, oraz J.R. Searle, dla którego (jak dla J.L. Austina i P. Grice’a) język jest wszak identyczny z aktem mowy). Z drugiej zaś strony jako przeciwnicy wiązania znaczenia tekstowego z zamierzeniami twórcy występują P.D. Juhl i P. de Man, którym (obu jednocześnie!) zarzuca się, iż pomyślenie języka bez intencji jest po prostu sprzeczne z intuicją. Podobnie twierdził Juhl, nie przyzywając tylko w sukurs intuicji, za to wzbogacając swój wywód o rozpoznania inspirowane psychoanalizą, zaś de Man, jak Derrida, cały problem ujmowali w perspektywie na tyle odmiennej, że przywoływanie ich czy to wśród zwolenników, czy przeciwników tożsamości intencji i znaczenia, nie wydaje się zasadne.

Przed wszystkim jednak podstawowe dla Knappa i Michaela argumenty (wywiedzione z intuicji, niekiedy zwanej zdrowym rozsądkiem, i z empirii) są równie niedyskutowalne, jak argumenty przeciwników, odwołujących się do reguł uzasadniania. I nie dlatego nawet, że pojęcia intuicji, empirii i zdrowego rozsądku są tak wieloznaczne, tak ściśle zrośnięte z konkretnymi stanowiskami konkretnych myślicieli, a nawet z ich poszczególnymi pracami, że nie sposób ich używać poza macierzystym kontekstem. Rzecz w tym, że zarzucając metodystom-metodologom wspieranie się na fundamencie wiary, przy zachowywaniu pozorów, że chodzi o fundament wiedzy, sami budują wszak swą propozycję na fundamencie takież wiary, tyle że *à rebours* – wiary w wyższość i pewność „praktyki”, intuicji, doświadczenia i rozumu potocznego oraz niepodważalną wartość skuteczności. Wiary, warto dodać, którą inkrustują ozdobnikami, iż dla starożytnych Greków „teoria” oznaczała właśnie „praktykę”, tj. „pokazywanie”, „demonstrowanie”, a zatem że poświęcając się „czystej praktyce” możemy wrócić do owych korzeni, do nieomylnych źródeł. Bezwiednie powtarzają w ten sposób nawoływania jednego z najbardziej – w przekonaniu już nie tylko (neo)pragmatystów – dogmatycznych „fundacjonistów”, Martina Heideggera. Antyczny rodowód, jak wiadomo, zawsze uszlachetnia...

I tak dalej. Trzeba przerwać w tym miejscu argumentowanie przeciwko „przeciwko teorii”, bo nie w jej retorycznych nadużyciach ani nawet merytorycznych niepewnikach tkwi problem. Retoryczno-perswazyjny styl filozofowania autorów różni się znacznie od „jasnego” stylu filozofowania i należy się z tym pogodzić, choć właściwa mu niefrasobliwość bywa irytująca¹⁵. Rzecz w tym, że w za-

¹⁴ Tamże, s. 24.

¹⁵ Por. znakomitą, krytyczną analizę stylu pisanie i myślenia R. Rorty’ego pióra Z. Łapińskiego *O pewnym filozofie, który chciał zostać (i został) literatem*, „Teksty Drugie” 1994 nr 4.

palczywej argumentacji przeciwko rozdzielaniu znaczenia i intencji Knapp i Michaels wzięli w nawias cały spór, który o relację między nimi się toczył. Był to spór szczególny: jego sednem były dwie odmienne konceptualizacje stosunku łączącego świadomość z językiem. Wywiązał się, jak już powiedziano, w momencie narodzin nowoczesnego literaturoznawstwa i trwał przez wszystkie jego fazy, skupiając najbardziej newralgiczne teoretycznoliterackie tematy i problemy (podmiotu i przedmiotu poznania, przedmiotu i metody, tekstu i jego rozumienia, tekstu i kontekstu, odmian znaczenia, jego intersubiektywności i komunikowalności, i odmian jego rozumienia). Ważność tego sporu polega nie na proponowanych rozstrzygnięciach, a nieważność – nie na tym, że nie został zwieńczony „pozytywnym rozwiązaniem”, ale na tym, że pozwolił te tematy i problemy wydobyc, rozważyć komplikacje przy ich rozstrzyganiu, wyznaczyć ich możliwe ujęcia i konsekwencje wyboru między nimi. Odmowa udziału w tej debacie była więc rzeczywiście tożsama z przekreśleniem „teorii w ogóle”, we wszystkich jej faktycznych wariantach.

Zawieszając ów spór i głosząc po prostu pokrywanie się znaczenia i autorskiej intencji, Knapp i Michaels „zapomnieli” przy okazji o wieloznaczności obu pojęć. Nie są one niewinne ani „pierwsze”, „intuicyjnie zrozumiałe”. Zawsze uwikłane w określoną koncepcję języka, wymagają jasnych decyzji (lub sympatii) filozoficzno-semantycznych, które wyznaczają przestrzeń dalszego postępowania badawczego. Są „punktem widzenia” czy „układem odniesienia”, wbudowanym w konstruowany obiekt poznania, który jednocześnie współtworzą. Niezależnie więc od tego, czy wyprzec teorię praktyką interpretacyjną, czy też uzasadniać ich odrębność, rezerwując dla teorii przedmiot inny niż dla interpretacji, niezależnie – dalej – czy ze względu na wyznaczenie tegoż przedmiotu uznać interpretację za procedurę podrzędną, czy w swoisty sposób nadrzędną w stosunku do teorii – nie da się ich obejść. Zarówno przedmiot teorii, jakkolwiek by ją rozumieć, jak i przedmiot interpretacji jest przedmiotem prymarnie językowym, w języku kreowanym i odbieranym, opisywanym, tłumaczonym, teoretyzowanym bądź interpretowanym, czy się przyjmuje jego językową wyłączność, czy doszukuje przed nim lub poza nim czegoś innego (doświadczenia, przeżycia, świata, intencji, drugiego podmiotu, kultury, biografii), czy wreszcie wskazuje na reprezentatywność języka pod wszystkimi tymi względami. Dobrze byli tego świadomi filozofowie z orientacji analitycznej na początku i w pierwszej połowie XX wieku, od których w istocie zaczął się nasz „zwrot lingwistyczny”. Analitycy dobrze też rozpoznawali komplikacje związane z wypowiedziami o wypowiedziach w języku naturalnym. Entuzjastyczne podchwycona w drugiej połowie wieku krytyka teorii jako metajęzyka i „kryzys komentarza” niewiele w gruncie rzeczy wniosły do wskazanych przez wcale nie „twardogłowego” Kazimierza Twardowskiego mielizn zarówno „symbolomanii”, jak „pragmatofobii”¹⁶.

Co jednak najważniejsze: ani Twardowski, wychowanek austriackiej szkoły filozoficznej Franza Brentana, ani żadne z innych jej bezpośrednich lub pośrednich uczniów, których rozważania przechodziły w teoretycznoliterackie (Bachtin, Miedwiediew, Wołoszynow, Ingarden), nie pomylili by intencji z intencjonalnością – jak to się przydarzyło autorom manifestu przeciwko teorii. By kwestię tę trochę rozwikłać, a przynajmniej pokazać, jak doszło do jej zawikłania, od którego rozpoczęła się wielka debata angażująca fenomenologów i hermeneutów, strukturalistów i semiotyków, dialogistów, dekonstrukcjonistów, zwolenników teorii aktów mowy i psychoanalizy, teoretyków fikcji i fikcjonalności na równi z teoretykami intertekstualności, a którą neopragmatyści postanowili zakończyć, trzeba by napisać nowe dzieje teorii literatury. W tym miejscu dość będzie powiedzieć, że dokonane jakoby przez Knappa i Michaela „drugie zabicie” teorii faktycznie dokonało się „w prostych wręcz żołnierskich słowach”¹⁷... Tak prostych, że nie warto przywiązywać do nich historycznej wagi.

Teoria w dialogu

Tym bardziej, że manifestacyjne potępienie teorii odniosło sukces, ale – ograniczony do niecałego nawet literaturoznawstwa amerykańskiego. Było aktem literaturoznawczym o lokalnym zasięgu. Od połowy lat osiemdziesiątych, od (Orwellowskiego niemal) roku 1984, równoległe z (neo)pragmatyczną w anglojęzycznej teorii literatury krystalizowała się krytyka dialogiczna. Podjęła ona zainspirowaną myślą Bachtina–Wołoszynowa teorię tekstu, podchwyconą wprawdzie, ale w nader zredukowanej wersji, już 20 lat wcześniej przez francuskich odcinających się od strukturalizmu strukturalistów, a do USA wprowadzoną pośrednio przez dekonstrukcjonizm, by z jednej strony za jej pomocą przeprofilować wielowariantowe badania kulturowe, z drugiej zaś – dopracować własny, wpisany w tę teorię projekt literaturoznawstwa dialogicznego. Wspiera się on na przemyśleniu stuletnich burzliwych dziejów konceptualizacji świadomości intencjonalnej, rozbudowując w odwołaniu do nich dramaturgiczną koncepcję poznania i reprezentującej je wypowiedzi. Konflikt między „teorią” i „interpretacją”, „teorią” i „literaturą” jest w tym projekcie nieobecny.

Ideę tekstu-intertekstu wprowadzili do literaturoznawczego obiegu we wczesnych latach sześćdziesiątych we Francji przybysze ze wschodu Europy, bułgarscy stypendyści, Tzvetan Todorov i Julia Kristeva. Dziś już powszechnie wiadomo, że to właśnie Kristeva „opowiedziała” wtedy Bachtina Rolandowi Barthes’owi i Gérardowi Genette’owi, a potem na ich prośbę prezentowała jego prace na specjalnym seminarium. Zwieńczył je artykuł *Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman* opublikowany w „Critique” w 1967 roku¹⁸, który był faktycznie pierwszym doniosłym wy-

¹⁶ K. Twardowski *Symbolomania i pragmatofobia*, „Ruch Filozoficzny” 1919; przedr. w: tegoż *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965.

¹⁷ A. Burzyńska *Czy teoria literatury jeszcze istnieje?*

¹⁸ Przedrukowany w jej książce *Scmeiôtiké. Recherches pour une sémanalyse*, Seuil, Paris 1969.

stąpieniem Bachtina na scenie literaturoznawstwa zachodnioeuropejskiego. Bachtina jako antystrukturalistę-antyformalistę Kristeva lansowała też w USA, od jego idei rozpoczynając wstęp do antologii prezentującej szkołę formalną, zatytułowany *The ruin of a poetics*¹⁹. Zawarta w tym wstępie mocna krytyka formalistów, których prace badaczka oceniła jako „zrujnowanie” znakomitej poetyki historyczno-kontekstowej Wiesiołowskiego, odbudowanej właśnie przez Bachtina, to w istocie zamaskowana krytyka strukturalizmu francuskiego. Kristeva przenikliwie wydobywała w niej te wątki Bachtinowskiej koncepcji, które zdecydowanie nie dały się wpisać w jego „sztywny” model²⁰. Wątki te znakomicie współgrały natomiast ze strukturalizmem środkowo- i wschodnioeuropejskim.

Przyswajająca praca Kristevej, prowadzona także w jej własnych rozprawach historyczno-interpretacyjnych, zaowocowała konwersją czołowych strukturalistów francuskich i powstaniem ich „bachtinowskich”, intertekstualnych teorii tekstu. Kristeva ponadto odkrywczo wskazywała na ogniwa łączące myśl Bachtina o podmiocie intertekstualnej twórczości słownej z ujęciem podmiotu w psychoanalizie Freuda i Lacana²¹. Być może to właśnie te analizy przesądziły o atrakcyjności Bachtina dla niepokorzonych z podmiotem typu kartezjańskiego poststrukturalistów i dekonstrukcjonistów.

Ujmując rzecz jak najkrócej: Bachtin znalazł się w zasięgu uwagi literaturoznawców francuskich i ich amerykańskich wychowanków jako inicjator formuł niezamkniętego, niedefinitywnego i nieustabilizowanego, stale zmiennego w zależności od układu odniesienia tekstu-intertekstu, rozpraszającego się w zmieniających kontekstach i zarazem skupiającego je w sobie; formuł aktu rozumienia jako czytania-pisania i „odpowiedzialnej odpowiedzi” na ów intertekst, pojmowany również jako „dar” wymagający najwyższego szacunku dla twórcy – formuł dobitnie akcentowanych w rozprawach Derridy, de Mana, Josepha Hillisa Millera, kłuczowych potem dla literaturoznawczej etyki dekonstrukcjonistycznej i zawartej w niej dialogicznej koncepcji podmiotu jako spotkania Ja-Inny. Również dekonstrukcjonistyczny sposób wiązania tekstu i kontekstu, polegający na ukazywaniu kultury w tekście i tekstu w kulturze przez skrupulatne podejmowanie tropów obecności autora i prowokowanej riposty czytelnika w mikrośladach testowych, w naj-

mniejzych drobinach gramatyczno-stylistycznego ukształtowania wypowiedzi – nieomal odwzorowuje Bachtinowsko-Wołoszynowowski tryb postępowania analitycznego.

Od połowy lat osiemdziesiątych tematy i terminy, tożsame z wprowadzonymi przez dekonstrukcjonistów, teraz jednak już bez wątpienia Bachtinowskiej proveniencji, stały się głównymi składnikami słownika i światopoglądu krytyki kulturowej we wszystkich jej poststrukturalistycznych wariantach. „Dialog”, „karnawał”, „wielogłosowość”, „inny”, „peryferyjność”, „margines”, „kultura powagi” i „śmiechu” stały się słowami-autorytetami w krytyce feministycznej, postkolonialnej, mniejszościowej (etnicznej, seksualnej, religijnej)²². Paradoksalnie – zostały użyte przeciw dekonstrukcji: funkcjonowały jako alternatywa wobec jej „neoformalizmu” czy, jak także mówiono, „nowej Nowej Krytyki”, oraz neopsuchoanalizy²³. Bachtina słowa-filozofemy rozpowszechniły się także w tych nieliteraturoznawczych odmianach kulturalizmu, które zwrotnie dostarczały literaturoznawczym studiom kulturowym ważnych inspiracji: w antropologii (Jeromego Brunera, Clifforda Geertza, Jamesa Clifforda), wśród narratystycznie nastawionych historyków i psychologów z nurtu konstruktywistycznego zainteresowanych narracyjno-dialogową tożsamością (Kennetha Gergena, Jamesa V. Wertscha, Hermana Hermansa) oraz filozofów polityki²⁴.

¹⁹ Por. *Russian Formalism. A Collection of Articles and Texts in Translation*, ed. S. Bann and J.E. Bowlit, Barnes & Noble, New York 1973.

²⁰ Rolę bachtinologicznej aktywności Kristevej w transformacji francuskiego strukturalizmu w poststrukturalizm potwierdza F. Dosse w monografii *History of Structuralism*, transl. by D. Glassman, vol. 1-2, University of Minnesota Press, Minneapolis–Londyn 1997 (t. 2, rozdz. *Julia comes to Paris*, s. 343-356). Sama Kristeva podkreślała wagę koncepcji Bachtina w przemianach prowadzących do poststrukturalizmu w wywiadzie udzielonym bachtinologowi kanadyjskiemu, C. Thomsonowi (*Dialogizm, psychoanaliza i karnawał 'nost'.* *Biesiada s Julijej Kristevoj o recepcii Bachtina wo Francii*, „Dialog. Karnawał. Chronotop” 2002 nr 1).

²¹ Mówiła o tym w wywiadzie udzielonym S. El'Muallii dla periodyku „Dialog. Karnawał. Chronotop” (1995 nr 2).

²² Por. np. P. Hitchcock *Dialogics of the Oppressed*, University of Minnesota press, Minneapolis–London 1993; M. Billing *The Dialogic Unconsciousness. Psycho-analysis, Discursive Psychology and the Nature of Repression*, „British Journal of Social Psychology” 1997 vol. 35, s. 139-159; S. Lanser *Towards a Feminist Narratology*, „Style” 1986 vol. XX, nr 3; D. Bauer *Feminist Dialogics. A Theory of Failed Community*, State University of New York Press, Albany 1988; D. Bergman *Strategic Camp. The Art. Of Gay Rhetoric*, w: tegoż *Gaiety Transfigured. Gay Self-Representation in American Literature*, University of Wisconsin Press, Madison 1991.

²³ W ten sposób wykorzystywał Bachtina w polemice z tekstualizmem, bliskim „formalizmowi”, już T. Eagleton (*Wittgenstein's friends*, „New Left Review” 1982 nr 135).

²⁴ Z inspiracji równocześnie Clifforda (koncepcji „kultur odgraniczonych” i „kultur rozproszonych”) i Bachtina (hereroglozji, tzn. różnojęzyczności, rozumianej jako siła rozpraszająca kultury jednolite) powstało ciekawe studium Donalda Weslinga o poezji pisanej w dialektach pogranicznych (*Mikhail Bakhtin and the Social Poetics of Dialect*, „Papers on Language and Literature” 1993 vol. 29). Obecność Bachtina w pracach historyków omawia P. Burke (*Bakhtin for Historians*, „Social History” 1988 vol. 13, s. 85-90). Spośród ważnych dla literaturoznawstwa rozpraw psychologów warto wskazać te, które łączą inspiracje Bachtinowskie z Wygotskianskimi: H.J.M. Hermans *The Polyphony of the Mind. A Multivoiced and Dialogical Self*, w: *The Plural Self. Multiplicity in Everyday Life*, ed. J. Rowan, M. Cooper, Sage Publications, London 1999; *The Dialogical Self as a Society of Minds*, „Theory and Psychology” 2002 vol. 12 nr 2 (w języku polskim dostępny jest fragment *Self jako zorganizowany system wartościowań*, w: *Wykłady z psychologii w KUL*, red. A. Janiszewski i in., Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991); J.V. Wertsch *Voices of the Mind. A Sociocultural Approach to Mediated Action*, Harvard

W tak wielodziejzinowo i wielokierunkowo prowadzonych „praktykach interpretacyjnych” rodziła się również nowa koncepcja teoretycznoliteracka – krytyka dialogiczna. Zapoczątkował ją angielski przekład głośnej książki drugiego bułgarskiego rewizora francuskiego strukturalizmu, Tzvetana Todorova, *Mikhail Bakhtine. Le princip dialogique*²⁵. Wpływ rozprawy Todorova na krystalizację idei literaturoznawstwa dialogicznego trudno przecenić. Pierwszym na jej jeszcze francuską wersję odzewem był niepozabawiony sceptycyzmu artykuł Paula de Mana²⁶. Następne – budowały już bez wątplenia projekt dialogicznej teorii literatury, alternatywny zarówno wobec poststrukturalizmu, jak (neo)pragmatyzmu. Najważniejsze dla niego idee sformułowali Don Bialostocky, Michael Gardiner, Michale Holquist, natomiast najbardziej systematyczne, rozległe i wnikliwie studia materiałowe przeprowadzili badacze z The Bakhtin Center w Sheffield oraz Manchesteru: David Shepherd, Craig Brandist, Ken Hirschkop, Galin Tihanov²⁷. Badacze ci pracują wprawdzie na ściśle określonym wycinku historii: kultury literackiej i literaturoznawczej obszaru wschodnio- i środkowoeuropejskiego pierwszej połowy XX wieku, koncentrując się zwłaszcza na latach 1910-1930. Ale uzyskane przez nich wyniki przekraczają tę wydzieloną czasoprzestrzeń. Pod ich wpływem wyzbywały się skłonności do deterministycznego uzasadniania poststrukturalistyczne poetyki kulturowe, w istotny sposób przekształcała się krytyka postkolonialna

University Press, Cambridge Mass. 1991. Przeszczepienia Bachtina do filozofii polityki i studiów polityczno-kulturowych mogą egzemplifikować: P. Sallibrass, A. White *The Poetics and Politics of Transgression*, Cornell University Press, Ithaca 1986; *Bakhtin and the Nations*, ed. by San Diego Bakhtin Circle, Bucknell Press, Lewisburg 2000.

²⁵ T. Todorov *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*, transl. by V. Godzich, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984.

²⁶ P. de Man *Dialogue and Dialogism*, „Poetics Today” 1983 vol. 4 nr 1 (przedr. w: tegoż *The Resistance to Theory*, foreword by W. Godzich, University of Minnesota Press, Minnesota-London 1993).

²⁷ D. Bialostocky *Dialogic Criticism*, w: *Contemporary Literary Theory*, ed. G.D. Atkins, L. Morrow, University of Massachusetts Press, Massachusetts 1989; M. Gardiner *The Dialogics of Critique. M. M. Bakhtin and the Theory of Ideology*, Routledge, London 1992 (zwłaszcza rozdz. *Towards a Dialogical Ideological Criticism*); M. Holquist *Dialogism. Bakhtin and His World*, Routledge, London-New York 1990; D. Shepherd *Bakhtin and the Methodologies of Human Sciences. The Problem of the Text, w: Bakhtin and His Intellectual Ambience*, ed. B. Żyłko, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2002; G. Tihanov *The Master and the Slave: Lukács, Bakhtin and the Ideas of Their Time*, Clarendon Press-Oxford University Press, Oxford-New York 2000; C. Brandist *The Bakhtin Circle. Philosophy, Culture and Politics*, Pluto, London 2000; K. Hirschkop *Mikhail Bakhtin. An Aesthetic for Democracy*, Oxford University Press, Oxford-New York 1999; K. Hirschkop, D. Shepherd, G.S. Morson *Bakhtin and the Politics of Criticism*, „PMLA” 1994, s. 111-118; *Materializing Bakhtin. The Bakhtin Circle and the Social Theory*, ed. by C. Brandist and G. Tihanov, Palgrave in association with St. Antony's College, Oxford 2000.

i feministyczna (powstała też jej nowa odmiana – ekofeminizm) oraz studia polityczno-kulturowe²⁸.

Nie sposób tu zdawać sprawy z licznych i wielokierunkowo rozwijających się praktyk wpisujących się w projekt krytyki dialogicznej. Ze względu na podjętą tu problematykę kondycji teorii literatury dzisiaj najistotniejsze jest to, że projekt ten współbrzmi z ideami humanistyki niekartezjańskiej i przemianami dokonującymi się w filozofii nauki i w poszczególnych dyscyplinach naukowych. Kluczową rolę odgrywa w nim, wyeksponowana jeszcze przez Todorova, Bachtinowska koncepcja translingwistyki (często synonimizowana metalingwistyką i z dialogizmem) – wiedzy pogranicznej, wspartej na filologicznie zorientowanym literaturoznawstwie, które dostarcza inspiracji metodologicznych i terminologicznych, ale rozwijającej się w przestrzeni pomiędzy różnymi specjalnościami. Jej przedmiot nigdy nie jest „dany” ani „gotowy”, lecz zawsze konstruowany w procesie historycznej debaty, jaka się wokół niego toczy w różnoperspektywicznych, chrotopowo pozycjonowanych wypowiedziach przyjmujących kształt rozpraw naukowych, religijnych, legislacyjnych, psychologicznych i socjologicznych, utworów artystycznych, dokumentów autobiograficznych, a także mowy codziennej („prozaicznej”). Poznawanie tego przedmiotu polega na włączeniu się w dziejowy „sympozjon”, w łańcuch tworzących go wypowiedzi, jak mawiał Bachtin, lub w Peirce’owską nieskończoną semiozę.

Peirce został tu przywołany nie bez powodu. Krytyka dialogiczna bowiem, postrzegana w „krótkim czasie” aktualnych zatrudnień i fascynacji jako nowy paradygmat humanistyki, alternatywny wobec poststrukturalizmu i (neo)pragmatyzmu²⁹, w „czasie długim” musi być wywodzona z idei rodzących się na przełomie wieków XIX i XX oraz na początku XX stulecia – z neokantyzmu, neoidealizmu i szkoły austriackiej Brentano z jednej strony, z drugiej zaś – z fenomenologii zarówno Husserlowskiej, jak właśnie Peirce’owskiej. Idee te były rozwijane równolegle i równocześnie tak w Europie Zachodniej, jak Środkowej i Wschodniej. O ile jed-

²⁸ Por. *Dialogism and Cultural Criticism*, ed. C. Thomson, H.R. Dua, University of Western Ontario, Mestengo Press, London 1995; F. Bostad, C. Brandist, L.S. Evensen, H.C. Faber *Thinking the Culture Dialogically*, w: *Bakhtinian Perspectives on Language and Culture. Meaning in Language, Art and the New Media*, Palgrave Macmillan, New York 2004; *Feminism, Bakhtin, and the Dialogic*, ed. D. Bauer, S.J. McKinstry, State University of New York Press, New York 1991; P.D. Murphy *Prolegomena to an Ecofeminism Dialogics*, w: *Feminism, Bakhtin, and the Dialogic*; P. Sallibrass, A. White *The Poetics and Politics of Transgression*; G. Pirog *Bakhtin and the Postcolonial Condition*, w: *Exploiting Bakhtin*, ed. by A. Renfrew, University of Shathclyde, Glasgow 1997.

²⁹ W kategoriach paradygmatu traktują krytykę dialogiczną m.in. autorzy rozpraw pomieszczonych w zbiorach *Bakhtin and the Human Sciences. No Last Word*, ed. M. Benn. M. Gardiner, Sage, Londyn 1988; *Bakhtinian Perspectives....* Powody do takiego ujęcia jasno wyklada W. Machlin w artykule *The Paradigm Shift in Humanities*, „Dialogism” 2001 vol. 5, s. 88-94.

nak o ich okcydentalnych wariantach wiemy niemało, o tyle wschodnioeuropejskie pozostają w cieniu. Z różnych powodów. W Bachtinowskiej, jeszcze carskiej i tuż porewolucyjnej Rosji, paradygmat ten krystalizował się w ruchu filozoficzno-artystycznym zwanym Trzecim Renesansem. Dyskurs wypracowywany w Trzecim Renesansie był wszakże dyskursem nieoficjalnym – w podwójnym znaczeniu. Z jednej strony, jako wymierzony w oficjalną akademicką wersję nauki, siłą rzeczy kształtował się nieinstytucjonalnie i antyinstytucjonalnie (w „kołach” i „towarzystwach” artystycznych, filozoficznych, religijnych i w lożach masonskich³⁰, jego agendami były także widowiska teatralne na miejskich placach i publiczne uliczne debaty wokół spraw tak nieulicznych, jak religia, filozofia, poezja). Z drugiej strony o nieoficjalności zdecydowały jego dalsze dzieje: usunięty z historii za sprawą okoliczności politycznych, zniknął z niej na długo. Dziś trudno go porządnie zrekonstruować, bo tak tworzący go ludzie, jak zapisane przez nich idee w wielu przypadkach zostały bezpowrotnie unicestwione. Jego rekonstrukcja jest więc w istocie konstrukcją – co paradoksalnie pokrywa się z głoszonymi w nim ideami. Nie zaistniał w każdym razie jako wzięty „fakt literaturoznawczy”, pozostając Habermasowskim „niedokończonym projektem”.

Jedno wszakże wydaje się pewne: to w tych nurtach wieloodmianowej środkowo- i wschodnioeuropejskiej filozofii sztuki, nauki, religii, języka, literatury zaczęła się krytyczna rewizja oficjalnej koncepcji wiedzy, zmierzająca jednak nie do odrzucenia jej teoretycznego nastawienia, lecz do wypracowania „inonauki” (jak ją nazywał, wykładając idee Bachtina, Siergiej Awierincew, a za nim sam Bachtin), „eseistyki” (pod której nazwą starał się uchwycić jej specyfikę pozostający pod wpływem Kantowskiej *Krytyki władzy sądzienia* młody Lukács), „kontrnauki” lub „metanauki” (jak z kolei, w języku swojej tradycji, rzecz ujmowali późnej badacze anglojęzyczni³¹) – która łączyłaby poznanie teoretyczne, respektujące filologiczne standardy, z artystycznym. Jej przedmiot, zawsze skorelowany z podmiotem, umieszczony w horyzoncie jego światopoglądów, w tym także światopoglądu „życiowego”, codziennego (Wołoszynowskiej „życiowej ideologii”) – to właśnie

³⁰ W „kole” Bachtinowskim masonem był Boris Zubakin, który w 1912 roku założył w Petersburgu lożę „Światło gwiazd” (należał do niej także Wołoszynow), a w 1920 – w Mińsku (do której z kolei należał S. Eisenstein); por. A.I. Niemirowskij *B. Zubakin. Stichi i pis'ma, wstupitel'naja statja, publikacija pism i primieczanija A. I. Niemirowskogo*, „Nowyj Mir” 1992 nr 7; tegoż *Swiet. zwiozd, ili poslednij russkij rozenkrajtsjer*, Moskwa 1994.

³¹ S. Awierincew *Filologia*, hasło w: *Kratkaja literaturnaja enciklopedija*, Moskwa 1972; tegoż *Bakhtin and the Russian Attitude to Laughter*, w: *Bakhtin. Carnival and Other Subjects*, ed. D. Shepherd, Amsterdam–Atlanta 1993; G. Lukács *O istocie i formie eseju. List do Leo Poppera*, w: *Pisma krytyczno-teoretyczne Georga Lukácsa 1908-32*, wyb. i wstęp S. Morawski, Instytut Kultury, Warszawa 1994; C. Emerson *The First Hundred Years of Mikhail Bakhtin*, Princeton University Press, Princeton 1997; G.S. Morson *The Heresiarch of META*, „A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature” 1978 vol. 3, s. 407-427.

wypowiedziowy (dyskursywny) przedmiot intencjonalny: wytworzony w kreacyjnej działalności umysłu, niekonstruowany wszakże *ex nihilo* ani niedeterminowany jednoznacznie przez instytucjonalne (wspólnotowe) reguły, otoczony innymi, także intencjonalnymi i także bezwzględnie podmiotowymi „obiektami”, w których kontekście dopiero staje się pełnoznaczny.

Tak pojmowanym, językowo udostępnionym przedmiotem chce się zajmować kształtująca się od połowy lat osiemdziesiątych krytyka dialogiczna. Zorientowana filologicznie i filozoficznie zarazem, jak jej poprzedniczka z początku XX wieku, skonceptualizowała ona literaturoznawstwo teoretyczne jako wielopodmiotowy, bliski dramatycznemu dialog, rozgrywający się na zabudowywanej stopniowo historycznej scenie poznania, którego partnerzy, pod nieobecność metodologicznej instancji naczelnej, pozbawieni nadrzędnego i rozstrzygającego punktu odniesienia, przedkładają swoje racje ze względu na wartość prawdy – niedostępnej i nierozstrzygalnej, regulującej jednak ich aktywność.

Inaczej mówiąc, krytyka dialogiczna usytuowała swój przedmiot i siebie samą poza obu głównymi ideami regulatywnymi: ideą ścisłego, bezwzględnie pewnego, obiektywnego poznania naukowego (teoretycznego) oraz jej negatywnym odpowiednikiem: ideą bezwartościowego pod względem poznawczym, co najwyżej „specyficznego” poznania artystycznego. Idee te zostały poddane pod wnikliwą dyskusję już w najwcześniejszych wystąpieniach modernistycznych (w filozofii życia, w fenomenologii, w hermeneutyce), mimo to pozostawiły na modernizmie trwałe ślad. Zapewne przyczyniła się do tego – z jednej strony – zasygnalizowana „nieoficjalność” części przynajmniej wczesnomodernistycznych wystąpień, z drugiej zaś – ich język. Pierwsze pokolenie modernistów posługiwało się bowiem jeszcze tymi samymi pojęciami, co antenaci (nauki, ścisłości, pewności, prawdy, psychologii, estetycznej bezinteresowności i autonomii sztuki oraz nauki o niej). Nieliczni tylko próbowali przymuszać język do wypowiedzenia swoich odmiennych przekonań. Nawet jednak jeśli mówili tak samo jak poprzednicy, to nie mówili tego samego. W kontekstach i układach odniesienia modernistów pojęcia te odsyłały do zasadniczo innych procedur poznawczych i innych przedmiotów niż w secentyzmie pozytywistycznym i neopozytywistycznym (by przypomnieć „psychologię” Brentany, de Courtenaya i de Saussure’a). Dialogiści zdecydowanie już rozstali się z tym słownikiem. Mówią inaczej, ich studia trudno więc pomylić i z obroną „twardej” wiedzy, i z jej równie twardą antywersją.

Ale i podjęta ponownie po upływie pół wieku krytyczna rewizja dwu głównych idei regulatywnych także nie wybrzmiewała tymi samymi tonami, co na początku XX stulecia. Obie miały innych adwersarzy i inne, tak teoretyczne, jak literackie zaplecze. Dialogiści, w odróżnieniu od myślicieli wczesnomodernistycznych, wchodzili na pole nauki o literaturze dobrze już zrehabilitowane przez bezpośrednich poprzedników. Odnosili się też do takich wypowiedzi literackich, z nich wywodząc swoje przekonania o wyższość polifonii nad monofonią, dialogu nad monologiem, poznania wielogłosowego i wielostylowego nad jednogłosowym i jednostylowym, które wczesnym modernistom nie mogły być znane. Bezpośrednio – do

narastającej od lat sześćdziesiątych literatury dwoistej, pogranicznej, fikcyjno-niefikcyjnej (eseistycznej lub metafikcyjnej, jak się ją również określa), samoświadomej i samokrytycznej (autotematycznej). Ta, notowana coraz wyżej, w latach osiemdziesiątych okrzepła na tyle, by stać się normą nie tylko w obiegu wysokim, ale i naśladowanym go popularnym. Norma ta była przenoszona jako kryterium oceny także na inne niż literacki odmiany dyskursu (polityczny, publiczny, naukowy). Natomiast na początku wieku ani ten typ dyskursu, ani związane z nim wartości nie były oczywiste; realizujące go wypowiedzi raczej szokowały, niż zachwycały. Wcześni moderniści poruszali się w kręgu symbolizmu i rodzących się dopiero na ich oczach praktyk artystycznych oraz towarzyszących im manifestów programowych futuryzmu, ekspresjonizmu, konceptualizmu i abstrakcjonizmu, wielkiej reformy teatralnej, sztuki filmowej oraz odchodzącej od norm tonalności i jednostylowości muzyki. Tym bardziej zadziwia, jak przenikliwie potrafili dostrzec ich konsekwencje dla statusu naukowej wypowiedzi teoretycznej.

Krótko mówiąc – krytyka dialogiczna znalazła się w stosunku do swej poprzedniczki w takiej mniej więcej sytuacji, jak Druga Awangarda artystyczna wobec Pierwszej. I jak Druga Awangarda artystyczna pozwoliła dostrzec i ustabilizować walory Pierwszej, tak i krytyka dialogiczna pozwoliła wydobyć z zapomnienia fakty teoretycznoliterackie z okresu Pierwszej Awangardy literaturoznawczej i przekształcić je w aktualne – podjąć „niedokończony projekt”.

Abstract

Danuta ULICKA
Warsaw University

In defence of Theory

This article evokes the issue of so-called ‘death of theory’ once again. Whilst approaching it in the perspective of achievements of the central and eastern-European literary studies of the former half of 20th century, the author argues that heralding an end of Theory is but ‘chatter’ (as Karol Irzykowski once named his contemporary statements of a crisis of novel) which, if to anything, refers to certain reduced versions of theoretical literary studies, excerpted from a late French structuralism. Juxtaposed against this achronotopic hypostasis is a concept of Theory as a cultural utterance that was conceived in the Central/Eastern Europe area roughly between 1900 and 1930. This particular version is being continued by those advocating a double simulated ‘death’.

Interpretacje

Ewa MACHUT-MENDECKA

Świat blisko natury.
Twórczość egipskiego prozaika
Jahji at-Tahira Abd Allaha

Górny Egipt, pustynna i górzysta kraina z dala od Kairu (*umm ad-dunja* – „matki świata”), gdzie jest nadmiar słońca a przyroda nadzwyczaj skąpa, fascynuje najbardziej znanych egipskich prozaików, takich jak Jusuf Idris, Madżid Tubija. Dżamal al-Ghitani i Jahja at-Tahir Abd Allah. Bogata w obyczaje i twory ludzkiej wyobraźni kultura rekompensuje ubóstwo natury. Jest to świat o ostrych konturach i restrykcyjnym prawie obyczajowym, lecz bogaty w rozwijające się na pograniczu islamu oraz baśniowości ustnej epiki ludowe wierzenia, przywołujące demoniczny świat pełen džinnów i hurys. Nie ma tu miejsca na hybrydy i połowiczność. Bez intertekstu obyczajowego i ludowo-narracyjnego fabuły nawiązujące do tradycji tego regionu, w tym proza Jahji at-Tahira Abd Allaha, pozostaje niezrozumiała. Mimo swojego odizolowania, Górny Egipt wchłania też sygnały napływające doń z daleka, z północy, i raz po raz, zaniepokojony czy zafascynowany nimi, wysyła tam swoich emisariuszy, którzy wtapiają się w życie wielkiego miasta. Prozę Jahji at-Tahira Abd Allaha kształtuje też intertekst rzeczywistości – współczesnego Egiptu drugiej połowy XX wieku oraz intertekst kulturowy, obejmujący treści spoza tego regionu.

Jahja at-Tahir Abd Allah (urodzony w 1942 roku) pochodzi z Karnaku (echa tej wioski, gdzie leżą ruiny jednej z najstarszych świątyń świata, odzywają się w jego opowiadaniach) w Górnym Egipcie, skąd w młodości przybył do Kairu, gdzie kształcił się, pracował i wydawał kolejne zbiory opowiadań. Pisarz ten, który tak bardzo mógłby jeszcze swoją twórczością przybliżyć do siebie południe i północ swojego kraju, w 1981 roku zginął w wypadku samochodowym w wieku czterdziestu trzech lat. Według jego tłumaczki, Jolanty Kozłowskiej, to „jeden z naj-

wybitniejszych pisarzy Egiptu, Jahja at-Tahir Abd Allah”, który „już za życia był otoczony legendą”¹.

Jahja at-Tahir Abd Allah tworzył proste i oczywiste schematy fabularne, jakich nie brak w codziennym życiu jego regionu i innych obszarów Egiptu. Na fabuły tego pisarza, choć tak bardzo „egipskie”, czy wręcz „południowo-egipskie”, składają się tematy należące do korpusu tych uznanych za podstawowe we współczesnych badaniach tematologicznych:

Właściwym przedmiotem badań tematologicznych są jednak jednostki nie tylko po prostu powtarzalne, ale wyraźnie skonwencjonalizowane i skonkretyzowane fabularnie. Ta kategoria, określana mianem tematów (także wątków, motywów) obiegowych lub wędrownych, również nie jest jednorodna. Pierwszy typ stanowią elementarne sytuacje lub schematy zdarzeniowe, takie jak mezalians, rywalizacja braci, upadek władcy itp. Występują one zupełnie niezależnie od siebie w różnych krajach i czasach, a podobieństwa konkretyzujących je utworów – czasem uderzające – tłumaczą się tożsamością ludzkiej natury i kultury na poziomie „archetypowym”.²

U podłoża fabuł Abd Allaha leżą wspomniane wyżej elementarne sytuacje, w których widać prymarne cechy postaci i rzeczy jako niepodzielnych, jednostkowych bytów: ludzie są ludźmi, zwierzęta zwierzętami. O rozwoju fabuły decydują proste zależności: uderzone dziecko płacze (*Góra zielonej herbaty* – *Dżabal asz-szaj al-ahdar*) osła, krowę i wołu trzeba nakarmić (*Bębenek i skrzynia* – *Ad-Daff wa-as-sunduk*), gdy stary człowiek choruje, mężczyźni zbierają na całun, żeby móc go wkrótce pochować (*Trzy obrazy śmierci* – *Al-Maut fi salasat al-lauhat*), gdy dziewczyna wyjdzie za mąż, na pewno zostanie matką (*Naszyjnik i bransolety* – *At-Tauk wa-iswirra*) itd. Oczywiście piętrzą się i narzucają ze swoją wyrazistością, co kojarzy się z techniką „pogrubionej kreski” rysunków dziecinnych czy nawiązującego do tego stylu malarstwa. Nad wyraz wymowne treści nie wymagają zastanowienia i zwracają się ku emocjom, wyzwalając spontaniczność i energię pozwalającą wydobywać z nieprzebranych zasobów doświadczenia archetypowe prawdy. Archetypy jako podstawowe wzory ludzkich zachowań są najbardziej pojemnym intertekstem tej prozy, która swoimi „pogrubionymi liniami” wytycza kierunki wprowadzające w labirynt znaczeń. Najbardziej może wtedy, gdy narracja dotyczy tak naturalnego i elementarnego środowiska, jakim jest rodzina.

Mroki rodzinnego życia

Według Zofii Mitosek, „rodzina w opowiadaniu” jest specjalną kategorią typologiczną:

¹ J. Kozłowska *Od tłumacza*, w: J. at-T. Abd Allah *Naszyjnik i bransolety*, przeł. J. Kozłowska, Dialog, Warszawa 1999, s. 5.

² J. Abramowska *Serie tematyczne*, w: *Miedzy tekstami. Intertekstualność jako problem poetyki historycznej*. Studia, red. J. Ziomek, J. Sławiński, W. Bolecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 46-47.

Jest to wątek określony przez kategorie antropologiczne, takie jak ojcostwo, macierzyństwo, pokrewieństwo, małżeństwo i powinowactwo. Pojawia się tu ujęcie rodziny jako instytucji: wszak o jej istocie i funkcji decyduje nie biologia, ale wspólnota ludzka. Dochodzą więc pojęcia dotyczące systemów społecznych, takie jak patriarchat, matriarchat, poligamia, monogamia, bigamia, rozwody, sukcesja, sposoby dziedziczenia, stosunek do przodków. Istotną rolę odgrywają uniwersalne czy też zróżnicowane czasowo i przestrzennie normy współżycia: zakaz kazirodztwa, ojcobójstwa czy cudzołóstwa oraz systemy wartości związane z autorytetem ojca czy emocjami narosłymi wobec osoby matki.³

Proza Abd Allaha uwydatnia wszystkie te zjawiska i zależności, jego opowiadania poświęcone rodzinie to literackie studium antropologiczne. Pozwala ono uchwycić ją zarówno jako strukturę prostą i podstawową, jak i złożoną, skomplikowaną, z natury sprzeczną, a przy tym – czułą na punkcie swojej spójności i jednolitości. Również w prozie Abd Allaha rysy i defekty rodzinnego życia nabierają mocy motywów fabularnych, na których opierają się tematy, wprawdzie skonwencjonalizowane, ale o wydźwięku dramatycznym. Takie tematy, jak patriarchat, ojcostwo, macierzyństwo, dziewictwo do ślubu, małżeństwo, zwłaszcza endogamiczne czy zemsta rodowa są na porządku dziennym, ale każdy z nich jest tak głęboko przeżywany, jakby w ramach danej fabuły został podjęty po raz pierwszy i ta intensyfikacja przeżyć nadaje mu wyjątkowy, jednostkowy odcień. W fabułach niebagatelne znacznie ma kumulacja rodzinnego życia na niewielkiej przestrzeni południowych wiosek w czasie, który nie chce przyspieszyć i uparcie zatacza koło zgodnie z przebiegiem pór roku. (*Naszyjnik i bransolety*).

Rodzina w prozie Abd Allah, bez względu na to, czy jest muzułmańska (*Błogosławiony hadżdż i przebaczony błąd* – *Hadżdż mabrur wa zanb maghfur*), arabska czy egipska, zawsze okazuje się patriarchalna (*Straszny koszmar* – *Al-Kabus al-aswad*), a gdy pojawia się jako południowo-egipska – jeszcze chłopska i beduińska, co stanowi jej dwa skrajne stany, tu jakby nie do pogodzenia. Rodzina i plemię tworzą tę samą jakość, granice między jednym i drugim pojęciem są zatarte (*Zimowa noc* – *Layl asz-szita*, *Dar ślubny* – *Al-Mahr*). Nie historia, lecz genealogia jest źródłem wiedzy o przeszłości. To jej „zawdzięczają” swoje istnienie Arabowie, którzy już przed islamem wywodzili pochodzenie od Abrahama i Noego, a czasami nawet od Adama i Ewy. Zgodnie ze starym obyczajem plemię pamięta (*Dar ślubny*) najstarszego przodka-założyciela, tę jedną jedyną postać, legendarnego mężczyznę, tak dzielnego i płodnego, że pozwolił utrwalić swoje imię w opowieściach. Jest więc związanym z islamem Arabem, który żył wystarczająco dawno, aby przynieść chlubę następnym pokoleniom:

Obie wsie stwarzały sobie niewielkie problemy, wynikające z nieodmiennej natury chłopów. Przeważnie wszyscy sobie wzajemnie coś wybaczały, czasem upierając się przy swoich pretensjach, ale decydowała wola starszyny, która nie chciała, aby kwitnący region popadł w ruinę, i domagała się pokoju. Plemię mieszkalo w dwóch wsiach wywodzących

³ Z. Mitosek *Rodzina w opowiadaniu, opowiadanie w rodzinie*, w: *Praktyki opowiadania*, red. B. Owczarek, Z. Mitosek, W. Grajewski, Universitas, Kraków 2001, s. 179.

się od jednego człowieka – Umara, który przybył tu wraz z muzułmańskim podbojem Egiptu i jak dopuszcza islam, ożenił się z czterema kobietami: Asmą, Fatimą, Hind i Zahrą. Jedna z nich była nieznosna, ale Umar jako prawdziwy Beduin wiedział, jak postępować z kobietą. (*Al-Mahr*)⁴

W tym zarysie konfliktu, który nigdy nie wybuchł, widać ślady walk plemiennych, w których od najdawniejszych, przedmuzułmańskich czasów stawały przeciwko sobie zwaśnione rody, drażliwe na punkcie własnej odrębności, dumne każde ze swojego przodka, postrzegające siebie w roli jego sukcesora. Prawem genealogii i zasiedzenia na pustynnych ziemiach Górnego Egiptu tutejsi ludzie zdobywają sobie pozycję w miejscowej hierarchii i przez pokolenia potwierdzają własną tożsamość, z której czerpią siłę do borykania się z przyrodą i tymi wszystkimi, którzy pozazdrościliby im zwycięstw. Nikt nie mówi tu o tożsamości, nie nazywa jej po imieniu, ale wszyscy o nią zabiegają, aby więc identyfikować się ze swoimi, trzeba całkowicie wykluczyć ze swojego grona obcych, gdyż na czystość krwi nie może paść najmniejszy cień podejrzenia. Im dłuższy ród, im dalej wstecz sięga jego genealogia, tym większym cieszy się poważaniem w okolicy. W chwale swojego znakomitego pochodzenia żyją zwłaszcza Beduini, uważani za najstarszych mieszkańców nie tylko Górnego Egiptu, ale całego świata arabskiego. Oni koczowali tu od głębokiej *dżahiliji* – epoki niewiedzy i ciemności panującej przed islamem. Przekroczyli też granice obu czasów i wnieśli swoje szlachetne pochodzenie w erę muzułmańską, wędrując po pustyniach i, choć z ociąganiem – jako że byli niechętni życiu osiadłemu – kierowali się ku miastom, zachowując jednak status plemienny. Beduin jest przecież synonimem Araba i bywa często określany tym samym (*Arabi*) terminem. W *Zimowej nocy* to Beduini są gospodarzami egipskiego Południa, choć muszą dzielić tę rolę z chłopami gospodarującymi tu od dawien dawna, obok których, choć nikt zapewne nie pamięta jak to się stało, usadowili się przybysze z północy (*Zimowa noc*). Te trzy typy wspólnot, zachowując swoją odrębność, wykuły sobie – zapewne w toku niekończących się wzajemnych konfliktów i niewygód wojny – warunki koegzystencji, bez których otaczający świat poszedłby w rozsypkę. Zbliżenie z innymi oznacza więc przede wszystkim albo korzystne małżeństwo, albo przerażającą perspektywę mezaliansu. Beduinka nieuchronnie wychodzi za mąż jedynie za kogoś spośród swoich, chłopkę można oddać za żonę Beduinowi, ale nigdy przybyszowi z północy, podczas gdy „północne” dziewczęta niech poślubiają kogokolwiek z okolic Karnaku (*Lajl asz-szita*, s. 54). Zaszczycem zaś dla wszystkich tamtejszych kobiet będzie małżeństwo z Beduinem, prawdziwym Arabem, rdzennym mieszkańcem tych ziem. Prawa biologii, choć tak bardzo tu respektowane, mają nade wszystko służyć potrzebom społecznym i środowiskowym, gdy znajdują się z nimi w kolizji, tracą znaczenie. Małżeństwo siostry bohatera z Beduinem w *Zimowej nocy* zaburza jego poczucie tożsamości z własną chłopską grupą („Chodzę ze spuszczoną głową. Nie jestem Beduinem

wśród chłopów, ale za mało jestem chłopem wśród swoich” – *Lajl asz-szita*, s. 52), i każe odrzucić więzy rodzinne, wydawałoby się przecież niezbywalne.

Patriarchalne struktury wynurzają się z praw przyrody, uzasadniając biologiczną tożsamość i znaczenie siły fizycznej mężczyzn, która dała im ongiś – zapewne w czasach powstawania genealogii – władzę nad rodziną. Patriarcha (nieuniknione są skojarzenia z Biblią) ma dwa oblicza: jedno surowe, a drugie dobrotliwe. Jego wcieleniem w Koranie jest mężczyzna, który zgodnie z myślą tej księgi kieruje i opiekuje się kobietą, a zgodnie z tradycją nade wszystko strzeże starych praw. Ma zasobny dom, chętną do pracy służbę i bez końca celebrytuje posiłek przygotowany na cześć gościa, wielki obrzęd, jakby niepowtarzalną improwizację, której celem jest dać z siebie i ze swoich zasobów wszystko, a przecież jest to tylko jedna z cyklu uroczystości, cyklu trwającego może całe życie (*Wysoka palma* – *Al-Alija*). Patriarcha dożywa też swoich dni wśród tłumu krewnych – dzieci i wnuków gotowych na jego skinienie (*Dziadek Hasan* – *Al-Dżadd Hasan*). W prozie Abd Allaha widać też, jak to drugie, surowe oblicze wyrodnieje w czasie aktu przemocy wobec kobiet z rodziny (*Straszny koszmar*). Wypaczenie wzoru oburza i zmusza do refleksji, a wówczas bardziej niż z siłą kojarzy się ze słabością, bezsilnością i degeneracją męskiej władzy. Miejsce patriarchy pustoszeje: ojciec ze swoją przysługującą mu z natury pozycją nie jest zdolny odegrać przynależnej mu roli. W *Naszyjnikach i bransoletach* (*Szósty miesiąc trzeciego roku* – *Asz- Szahr as-sadis min al-am as-salis*), gdzie jest stary, chory, umierający, nieobecny czy w *Trzecim wybuchu płaczu* (*Al-Buka, as-salis*), gdzie już umarł, a lukę po nim chciwie, nieudolnie, na marginesie innych spraw wypełnia brat (stryj chłopca, protagonisty w opowiadaniu *Dziedzic* – *Al-Waris*), światem otaczającym wciąż rządzą mężczyźni, ale spoczywa on już coraz bardziej na barkach kobiet. To miejsce jakby czekało na kolejne pokolenia, pokorne wobec przeszłości, świadome swojej misji zachowania tradycji, przyjmowanej prawie bez buntu. Południe nie byłoby sobą, gdyby brat stryjeczny i cioteczny nie wysyłali wciąż swatów do wujów i stryjów, aby poślubić ich córki, swoje kuzynki. Te małżeństwa są oczywiste, a Dżabir i jego krewni (*Tatuaż* – *Al-Waszm*) nie zaprzatają sobie głowy tym, czy ma on poślubić siostrę stryjeczną, ale raczej tym, co się z tym wiąże – *mahrem*, posagiem (zgodnie z tradycją islamu wnoszonym przez mężczyznę rodzinie żony lub jej samej w zamian za nią i przyszłe dzieci z tego związku), na który ojciec dziewczyny żąda wielbłąda, zbyt kosztowne zwierzę jak na możliwości ubożego krewniaka.

Siłą więzi biologicznych i potrzeb społecznych rodzina żegluję w przyszłość. Młodzi mężczyźni zajmujący miejsce ojców-patriarchów borykają się z ich dziedzictwem, biorąc ten ciężar na siebie raz z zawadiacką radością, kiedy indziej ze spuszczoną głową, w każdym jednak przypadku wchodzą nieuchronnie w role synów i braci. W spadku otrzymują dobra materialne lub biedę, roszczenia matek i dziewictwo siostr. Z bratersko-siostrzanych więzów na tle rodzinnego życia wynika jeden z ważniejszych toposów współczesnej prozy arabskiej, obecny również w twórczości Abd Allaha, który całą złożoność tego zjawiska w prostym życiu południowców wyraża za pomocą oszczędnych środków językowych. Temu, co łączy

⁴ J. at-T. Abd Allah *Al-Mahr* w: tegoż *Al-Kitabat al-kamila* (*Dzieła wszystkie*), Kair 1994, s. 93, 94.

rodzeństwo: pochodzeniu od jednego ojca i matki, wspólnemu dzieciństwu czy młodości, przeciwstawia to, co dzieli oboje: jej dojrzewającą kobiecość, jego męskość oraz poczucie obowiązku kierowania kobietą i opieki nad nią. Z interferencji przeciwnych stanów wyłaniają się sprzeczne uczucia po obu stronach – czasem miłości, czasem sympatii i poufałości, innym razem lęku czy wręcz nienawiści. Te uczucia dochodzą do głosu i zanikają na tle absolutnej przewagi męczyzny i uległości kobiety, związku, którego cielesność zatrzymuje się na granicy kazirodztwa (absolutnie potępionego przez islam i tradycję) i który nieustannie absorbuje umysł obydwójga:

Mustafa jest młodszy, ale to pan Fahimy, która jest starsza od niego o dwa i pół roku. Bije ją, a ona i tak go kocha. Matka się na to zgadza i ojciec się zgadza... Mustafa jest obrońcą Fahimy, stoi na straży jej cnoty. Mustafa jest mężczyzną, Fahima dziewczyną. Dziewczyna nosi długą, białą suknię, która wlecze się za nią; musi trzymać jej końce i chodzić ostrożnie po drogach, bo na drogach jest zawsze piach, błoto i słoma.⁵

Brat oznacza zarówno wyłaniającą się z przeszłości ciągłość rodu, jak i przyszłość rozumianą jako pomost do świata, o którego istnieniu siostra wie, ale który może sobie tylko wyobrażać – z ciekawością i nadzieją. W miarę dojrzewania i wzrastającej ambiwalencji uczuć obojga, on dla niej staje się groźnym i ukochanym bóstwem, którego kult ona nieświadomie praktykuje:

Uderzyła suchą gałązką morwy w *dżawfę*. Paliło południowe słońce, owoc jaśniał na tle drzewa, liście miały intensywną barwę. Niech Bóg po stokroć zlituje się nad duszą ojca, to on zasadził drzewo przy wejściu do domu. Matka wstała i właśnie rozkładała swoją różową koszulę, gdy spadły pierwsze owoce, okrągłe, żółte i bardzo dojrzałe. Salih opowiadał Marjam dawną historię, a ona udawała, że jej nie pamięta.

– Byłaś młodsza o pięć lat i uparta – położył rękę na gałęzi.

– Jesteś wysoki i starszy ode mnie – odpowiedziała.

Salih przygiął gałąź do ziemi.

– Mężczyzna ma silne ręce – szepnęła do siebie Marjam.

Salih zerwał żółty owoc i nadgryzł.

Prychnął i ze śmiechem zbliżył go Marjam do ust. Ona ugryzła owoc w tym miejscu, gdzie były ślady jego zębów. Szybko wypłula nadgryziony kawałek.

– Gorzki. Ma gorzki smak – zawołała.

Salih puścił gałąź, która wróciła na swoje miejsce. Owoc hipnotyzował wzrok Marjam.

Salihu, Salihu. Gorąco pragnie, żeby przyszedł teraz, kiedy tak się martwi. (*Bēbenek i skrzynia – Ad-Daff wa as-sunduk*)⁶

Męski świat kuzynów i sąsiadów oddala się – trzeba go tak bardzo unikać – a zarazem jest coraz bliżej, zapowiadając nadciągające małżeństwo. Jednakże naprawdę blisko jest tylko brat, który ze swoją prostą i naturalną obecnością staje się jej mężczyzną. Do niego więc tęskni tak bardzo Misrijja w pociągu jadącym przez

obszar Południa, nie przeczuwając, że wyjdzie jej na powitanie z nożem w rękę, aby dokonać niemal rytualnego zabójstwa, w którym ona jako niewinna ofiara musi odkupić cień padający na jej dziewictwo i honor rodu. Zabójstwo jest wyrokiem zawieszonym nad głową dziewczyny aż do zamążpójścia, kiedy krewni odetchną i odłożą narzędzie zbrodni.

Zabójstwa i zbrodnie wynikają z najprostszych relacji ludzkich, tak oczywistych, jak niepodzielne liczby pierwsze z ich archetypowym podłożem. Najbardziej przejmujące są te popełniane przez młodego mężczyznę, tak wydałoby się niewinnego i nieporadnego, od którego jednak oczekuje się odegrania narzuconej mu roli mściciela. Przystąpi do rytuału, którego kapłanką jest jego matka, cała na czarno, nieukocona w bólu po śmierci męża, pozostawionej bez odwetu:

W świetle wyraźnie widać było strzelbę, czarna, ma ponad łokieć, błysnęła lufa. Salih wziął strzelbę od Sa'ida, poklepał, była mocna. Zmrużył oko i spojrzał w ciemny, zdradliwy otwór lufy. Wtedy panował zmrok, Szabib był przyjacielem ojca. Ojciec jechał na białym osie Szabiba, kiedy nie wiadomo skąd padł strzał. Kula była przeznaczona dla Szabiba. Osioł upadł, wraz z nim ojciec. Zemsta to głowa Szabiba pod nogami matki! Salih przykrył strzelbę ubraniem i zapytał Sa'ida, który nalewał sobie herbaty do kubka. A naboje? Sa'id sięgnął do kieszeni kamizelki i wyciągnął sześć żółtych, błyszczących naboji, które rzucił na kolana Salihowi. Zadzźwięczało głucho metal.⁷

Grozę sytuacji, wynikającą z oczekiwanego zabójstwa-odwetu za krzywdę, którą trudno inaczej okupić, pogłębia tu intertekst obyczajowy. Górny Egipt jest obszarem, na którym od czasów najgłębszej *dżahiliji* po XX i XXI wydają się nie milknąć dymiące strzelby mścicieli. Ten kulturowy topos ma za podstawę prawa entropii i konkurencji. Obie nieublaganie rywalizujące ze sobą, skłócone strony dążą do zrównoważenia swoich sił, nie tolerując uszczerbku, jakim jest strata mężczyzny, zwłaszcza cieszącego się prestiżem i poważnego, zwłaszcza tu na południu, gdzie przyroda zawsze tak skąpo obdarowywała mieszkańców. Ale dzisiaj ten powód zniknął z pola widzenia, zemsta za przelaną krew jest bezwzględny nakazem honoru i sumienia zarówno dla biednych, jak i bogatych – bez niej wszyscy tracą spokój w poczuciu niespełnionego obowiązku. Rządy i samorządy egipskie próbują z lepszym lub gorszym skutkiem przerwać łańcuch wynikających z owego zwyczaju zabójstw. Krewni zabitych lękają się odmawiać wykonywania wyroków na zabójcach, a pokrzywdzonych strach oblatuje na myśl, że musieliby ograniczyć się do uznania pokornych przeprosin ze strony winnych, nawet jeśli tamci chcieliby się do nich posunąć. W ramach przeprosin winowajca dostaje do ręki całun, z którym defiluje po miasteczku czy wiosce zabitego, narażając się na szykany ze strony tamtejszych mężczyzn, którzy mogą przyłożyć mu noże do szyi na znak symbolicznego odwetu. Po tym akcie adwersarze wyciągają ku sobie ramiona w chłodnym zazwyczaj uścisku. Ten zwyczaj, zwany noszeniem całunu (*szajl al-kafan*), to wstyd i dyshonor dla obu stron, do czego nie chcą one dopuścić; czasem

⁵ J. at-T. Abd Allah *Naszyjnik*... s. 13.

⁶ J. at-T. Abd Allah *Ad-Daff wa-asunduk*, w: tegoż *Al-Kitabat*..., s. 148.

⁷ Tamże, s. 145-146.

nawet typuje się po dwóch mężczyzn – po jednym z każdej strony – aby uniemożliwić dokonanie rytuału. Trudno przecenić znaczenie tego intertekstu dla wagi stosunków między dwoma mężczyznami. W opowiadaniu *Putapki zastawione na zakochanych* (*Al-Fichach mansuba li al-muhibbin*) całun (wspomniany zaledwie w jednym zdaniu) jest znakiem pozwalającym rozpoznać syna zabitego i jego zabójcę.

W prozie Abd Allaha jest więcej aktów śmierci. Każda jest naturalnym dla wspólnoty wydarzeniem, lecz jednocześnie niepowtarzalnym dramatem jednostki i jej najbliższych. Z interferencji obu postaw wynika znaczenie śmierci. Wiązą się z nią naprzemienne manifestacje rozpacz i refleksji, akty głośniego żalu i próby jego tłumienia. Ma ona wymiar rytualny, wspólnota musi dowieść swojego smutku, daje mu więc wyraz, kultuwując zwyczaj głośniego opłakiwania zmarłych. Niewidoma Hazina oswojona z długim umieraniem męża, w czasie „gdy nie mógł już jej uderzyć”, zrezygnowana rozpamiętuje swoje życie jak „koszyk przestawiany ze słońca w cień” (*Szósty dzień trzeciego roku*)⁸.

W prozie tej jednak śmierć nie do końca pozwala traktować się rutynowo. Ona odwołuje rodzinę od rutyny i jako wybryk natury prowadzi do okaleczenia, zwłaszcza kiedy umiera córka lub syn (*Trzy obrazy śmierci*). Rozpacz z powodu śmierci jest również anomalią, zakłócającą bieg rzeczy, którego trzymają się bezwzględnie wspólnoty z Południa. Bohaterka *Trzeciego wybuchu płaczu* po dwóch latach

powiedziała: Był taki a taki, był i był... Mogłaby mówić bez końca o rzeczach, o których wiedziała tylko ona jedna na świecie i tych, o których wiedział tylko on. Była niełatwa, a on kochał ją bardziej niż ona jego i dlatego umarł.

– Ja żyję i męczę się – dodała po chwili.

Nagle córka zapłakała. Wzięła głęboki oddech, zacisnęła zęby, ale nie wytrzymała, wydała krótki, przerywany szloch, po czym uderzyła w płacz.⁹

Elementarne motywy, takie jak śmierć, macierzyństwo, męskość, kobiecość i zemsta w głośnie powieści Abd Allaha *Naszyjnik i bransolety* tworzą szczególny model świata. Na podstawie tej książki powstał film pod tym samym tytułem w reżyserii Chajrego Biszary, wyświetlany w 1986 roku. „Uznany za najlepszy film egipski roku”¹⁰ pokazuje świat jednocześnie konkretny i symboliczny, w którym życie rodziny toczy się tak blisko natury, że zyskuje wymiar magiczny. W powieści czas zatacza swój krąg, niezakłócony echami wojny toczącej się przecież na wspólnych terenach arabskich. Jak w *Stu latach samotności* Márqueza pokoleniom patronuje postać tej samej kobiety i tak jak w powieści Kolumbijczyka rywalizują ze sobą mimetyczny i magiczny porządek wydarzeń. Powieść Abd Allaha przynosi jednak więcej skojarzeń. Gdy Fahima nie może zająć w ciążę (nikt się przecież nie odważy winić jej męża impotentą), odwołuje się, tak jak tytułowa *Yerma* z dramatu Lorki, do sił magicznych.

⁸ J. at-T. Abd Allah *Asz-szahr as-sadis min al-am as-salis*, w: tamże, s. 12.

⁹ J. at-T. Abd Allah, *Al-Buka as-salis*, w: tamże, s. 160.

¹⁰ Zob. J. Kozłowska *Od tłumacza*, s. 8.

W hiszpańskim dramacie z bezpłodności mają wyleczyć wody rzeki, w *Naszyjnikach i bransoletach* starożytna świątynia Karnaku. Czarny olbrzym, bóg czy kapłan, a może po prostu strażnik-oszust czeka na kobiety wysyłane przez matki świadome rodzinnej katastrofy, jaką oznacza bezdzietność:

Oto stara świątynia zbudowana z wielkich głazów. Kamienie są zniszczone, zwietrzałe, poodpadały od ogrodzenia, w którym zostało tylko siedem bram. Nad każdą bramą wisi skrzydlate słońce, a otaczają je dwie żmije strażnicy.

Wejście do sali z kolumnami, gdzie w dawnych czasach odbywały się modły. Tutaj palono stopy kadzidła przywożonego z najdalszych krańców ziemi. W głębi pan płodności z odkrytym przyrodzeniem uwięziony w wąskim pokoju, nie wykończony obelisk, który wydaje dźwięk, mimo wylewanych do niego łez. Pod wodą śpią skarby ziemi: naszyjniki, kolie, bransolety tysięcy królów i królowych. [...]

Zazgrzytał klucz w wielkim zamku, zazgrzytała wielka żelazna brama.

– Wejdz – powiedział Al-Arabi Abu Fikri do Fahimy.

Weszła, a on zamknął za nią drzwi.

Fahima jest sama, a pokój ciemny i wilgotny. Nietoperze latają tuż koło jej twarzy, poruszając stojące powietrze. Fahima słyszy oddech i bicie swojego serca. W smudze światła padającego z wysokiego okna w zamkniętym suficie pojawia się postać mężczyzny – ogromnego, czarnego, nagiego, z odkrytym członkiem. Oczy ma czerwone jak rozżarzone węgle. Fahima próbuje krzyknąć, ale nie może wydobyć głosu z gardła. Stoi po grzązka, drżąc, podczas gdy czarny, ogromny mężczyzna z obnażonym członkiem wolno zbliża się ku niej.

Ciemność staje się coraz gęściejsza... zgasło światło oczu, rozum zupełnie się pogubił, dusza uciekła w piętę, a ucho... ucho ciągle łowi stukot wielkich, kamiennych stóp o kamienną podłogę.

Fahima odwróciła się od tego, kto otworzył drzwi, i straciła świadomość.¹¹

I w tym utworze kumulują się charakterystyczne dla prozy Abd Allah motywy: brat jest sędzią siostry, młodziutkiej Nabawijji (owej dorastającej dziewczynki, poczętej w czasie nocy spędzonej przez jej matkę w świątyni) i egzekutorem wyroku śmierci, jaki wydaje na nią za zbrodnię utraty dziewictwa. W na poły magicznym świecie powieści zwyczajowe wydarzenie jest krwawym obrzędem (Mustafa ścina sierpem głowę dziewczyny).

W utworach Abd Allaha dramaty rodzinne rozwijają się tak jak w tragedii antycznej, na podłożu wydarzeń, które nie uwarunkowane czasem mogłyby mieć miejsce kiedykolwiek. Antycypowane i zachodzące dramaty przytłaczają, wywołują niepokój lub rozpacz, co znajduje ujście w potoku mniej lub bardziej beładnych myśli i swobodnych skojarzeń, gdyż dla wyrażenia przeżyć brakuje składnych słów – wypierają je cisnące się zewsząd obrazy. Aktywizacja uczuć i wyobraźni w wyniku lektury pozwala wnikać w wewnętrzny świat postaci i poruszać się w panującym tam chaosie. Cechująca bohaterów Abd Allaha potrzeba przekraczania własnego doświadczenia, prowadzi do ich rzeczywistości psychicznej, która w utworach Abd Allaha jest źródłem prostych i spontanicznych reakcji. Wyda-

¹¹ J. at-T. Abd Allah *Naszyjnik...*, s. 35-37.

rzeżenia są równocześnie przedstawiane i przeżywane, a oba stany łączy oczekiwanie, z jednej strony – oczywiste w świetle tego czy innego zwyczaju, któremu należy dochować wierności, a z drugiej – na wpół tylko świadome.

W oczekiwaniu wydarzenia

W rodzinach z utworów Abd Allaha wszyscy wiedzą, czego się po sobie spodziewać i jaką funkcję mają pełnić, stąd ciągły stan oczekiwania, a więc i zawieszenia. Suspens jako stosowane tu rozwiązanie stylistyczne z jednej strony potwierdza naturę przyjętego modelu, z drugiej go urozmaica.

Ze skłębionych myśli postaci powoli wyłania się ich świat, najpierw jako rzeczywistość psychiczna, a dopiero później – zewnętrzna. Ich interferencje potęgują poczucie istotności sytuacji, co wzmacnia potrzebę jej lepszego rozpoznania i przydaje fabule znaczenia.

W wioskach Południa, w dobrze znanym otoczeniu słabnie czujność wobec sygnałów rzeczywistości, można oderwać się od niej i żyć jak we śnie. Nie absorbują uwagi krajobrazy i nazwy miejscowości za oknami pociągu, tak oczywiste, że nie warto o nich myśleć (*Trzy karty*). Podróż, zwłaszcza odbywana z nużącą regularnością, to czas refleksji. Radża, inspektor na Południu, którego od Kairu i zapewne uroczej żony dzieli sześć godzin jazdy, teraz właśnie, w pociągu, przeżywa wciąż na nowo to, co go spotkało. Ze strzępów myśli, hybrydycznych zdań, wyłania się pretensja do siebie. Zapewne gdzieś na Południu, skąd wraca, niewinna (jego zdaniem) kobieta padła ofiarą druzgoczących plotek (zapewne śmiertelnie dla niej niebezpiecznych), a on – szlachetny i bohaterski – uderzył oszczercę, wywołując wielkie zamieszanie w miasteczku, miejscu, gdzie wszyscy biorą udział we wszystkim. Bez intertekstu, na który składa się kanon tradycji Górnego Egiptu – jego obyczajów i jego epiki – opowiadanie wydaje się hermetyczne, traci swój wydźwięk, a nawet sens. Radża wyrzuca sobie, że zachował się jak Abu Zajd, na poły legendarny bohater egipski i arabski, rodem z Górnego Egiptu, słynący z męstwa i waleczności wojownik historycznego plemienia Hilal, które podbiło i zislamizowało w XI wieku Afrykę Północą (znany zwłaszcza z walk w Tunisie). Nazbyt krewki i bitny jest postacią przysłowiową (dzisiaj jego epos to temat filmów i seriali telewizyjnych), nieco ambiwalentną, zasługującą na traktowanie z przymrużeniem oka jako ciągle powielany protagonista kukielkowych, jarmarcznych teatrzyków. Za oknem pociągu przemykają obrazy Południa, zapewne te same, co za czasów tego wielkiego, trochę śmiesznego bohatera, jak akompaniament do poczucia niezadowolenia-zadowolenia pasażera zawieszono między konserwatywnym regionem a cywilizowaną stolicą kraju.

Wśród natłoku myśli i uczuć bohaterów Abd Allaha pojawia się u nich poczucie zagrożenia, chodzi o coś, co miało miejsce albo jest dopiero przeczuwane – morderstwo, zabójstwo, śmierć, zaprzeczona miłość – a czego odkrywanie pochłania uwagę. Z tego chaosu problem wyłania się powoli, ale gdy zostaje zwerbalizowany, ukonkretniony, traci znaczenie, jak utracona miłość, która coraz mniej

absorbuje uwagę czytelnika na rzecz wzrastającego znaczenia jej kontekstu (*Piosenka zakochanego Iliji – Ughnijjat al-aszik Ilija*). Ilija, spacerując po Kairze, rozpacza dziecinnie i przesadnie, gdyż utracił ukochaną. Zresztą, jedną z kolejnych przyjaciółek (niewinnych młodzieńczych uczuć), co nie jest niczym oryginalnym. Niezwykle jest to, że dziewczynę pochłania Południe, pewne wydarzenie o wymiarze jednocześnie konkretnym i symbolicznym. Górny Egipt jako region położony daleko od stolicy jest miejscem zsyłki niesubordynowanych urzędników, do których należy ojciec Samijji, która odtąd żyje wśród mężczyzn w zawojach i ze strzelbami w rękach (z ich beduińską tradycją), w jakże odmiennych warunkach niż Ilija poruszający się żwawo w zgiełku metropolii, która stała się symbolem Egiptu, jakby nieświadoma jego faraonskiej (głęboko tożsamej z Południem), arabskiej muzułmańskiej i legendarnej tożsamości i wojowniczości, pamiętającej czasy Abu Zajda al-Hilalego.

W części opowiadań refleksyjny świat zarysowany na podstawie przeżyć postaci traci swoje zakotwiczenie zarówno w konkretnym wydarzeniu, jak i nawet regionie. Wokół ciągnie się prawdopodobnie Egipt, ale nie ma to już takiego znaczenia jak wówczas, gdy świat odpowiada modelowi Południa. Wydarzenia składają się na ciąg doświadczeń (przyjazd do miasta, wędrówka po kawiarniach, twarz pełna zmarszczek, jak w *Słońcu – Szumus*), w którym protagoniści gubią się i poszukują własnego miejsca (sięgając po alkohol – w tym samym opowiadaniu), czekają na autobus i idą za dziewczętami w krótkich spódniczkach (*Melodia masonska – Tilawwa mansunijja*), przypadkowo natykają się na kogoś dawno niewidzianego (*Do innego brzegu – Ila asz-szati' al-achar*), spotykają przy drzewie z dziewczyną (*Drzewo – Asz-Szadzara*), unikają niebezpieczeństwa pod czerwonym światłem semafora (*Pieśń wygnania i deszczu – Anszudat at-tarrad wa al-matar*). Życie chwilą, jakie sugeruje impresyjność tych opowiadań, jest życiem nieprawdziwym, prowizorycznym; wydarzenia wydają się zbyt banalne, aby przykuć uwagę, i wywołują poczucie niedosytu. Jakby w reakcji na to w *Ja i kwiaty tego świata (Ana wa-hiya wa zuhur al-alam)* powstaje inny, umowny świat jako utopia, synonim na przemian wędrownego i rozkwitającego ogrodu oznaczający dynamiczny proces życia:

Byliśmy w ogrodzie, ja i ona. Chciałem się z nią związać. I jak związać. W ogrodzie stało drzewo, z którego opadły liście, były tam suche trawy i wszystkie rodzaje ptaków. W stawie pozostało niewiele wody pokrytej suchymi liśćmi i wapnem. To jesień.

– Kocham życie. W swoim rozkwicie zapowiada śmierć.

– Chciałabym mieć biały kwiat.

Są w świecie białe kwiaty. Są tam białe kwiaty.¹²

Na drugim krańcu przestrzeni literackiej, tak ukonkretnionej w prozie Abd Allaha, powstaje alegoryczny świat jako iluzja, możliwość i cel dążeń, byt nierealny, należący do rzeczywistości psychicznej.

¹² J. at-T. Abd Allah *Ana wa hiya...wa zuhur al-ala*, w: tegoż *Al-Kitabat...*

Świat opowiedziany

Model świata przedstawionego w tomie *Opowieści dla księcia na dobranoc* (*Hikajat li al-amir hatta janam*) w mniejszym stopniu niż w innych zbiorach opowiadań wylania się z potoku myśli i przerysowanych obrazów. Mamy tu do czynienia bardziej z formą epickiej, stylizowanej relacji. Trudno przecenić tkankę legendarną, intertekst, jaki baśnie i opowieści ludowe krążące po wioskach i bezdrożach Górnego Egiptu stanowią dla tej opowieści. Z tych gatunków wylania się w pierwszym rzędzie postać epickiego narratora, który wędrując od najgłębszej *dżahiliji* po krajach arabskich, roztacza przed słuchaczami fantastyczny świat odpowiadający jego wizji rzeczywistości. W prozie Abd Allaha nie ma wzmianki o *rawim* (dosłownie: opowiadaczu), ale przecież doskonale wiadomo, że to niespożytej energii bajarzy ludowych zawdzięczamy między innymi wspomniany epos Abu Zajda Al-Hilalego. Nieobecny w głównych partiach opowiadań narrator daje o sobie znać w formułach – jak to miało miejsce w przypadku jego obecnych w kulturze arabskiej i muzułmańskiej pierwowzorów¹³ – przy pomocy których zwraca się do swojego odbiorcy, jak przypuszczamy – tytułowego księcia-malego chłopca. Akcentując jego i swoje istnienie oraz ich wzajemny związek, zapowiada m.in. treść opowieści: „Bez upiększeń i zadości, bracia, to prawda, opowiemy tak jak było, nic nie dodając i nie ujmując”¹⁴. Narrator delimituje treść, wprowadzając jej warstwowi układ; pierwszą warstwę stanowi fabuła opowiadania, a drugą moment narracji, o którym nic bliżej nie wiadomo, ale który można sobie wyobrazić na wzór baśni z *Księgi tysiąca i jednej nocy*, w których *rawi* zasiada gdzieś w pobliżu bogato zdobionego łoża chłopięcia w pięknych szatach i baja mu do snu swoje historie. Aby uwiarygodnić opowieść, uwydatnić znaczenie swojej osoby, a także uświadomić dziecku koniec sesji i przypomnieć, że pora iść spać, na zakończenie wygłasza formułę burzącą iluzyjność narracji, na przykład:

Oto opowieść o *Abd al-Halimie Affandim* i o tym co mu się przydarzyło z nierozsądną kobietą, historia, którą ci opowiedziałem, tak jak ją zasłyszałem od trzech narratorów. Nie było mnie na świecie, gdy się przydarzyła, ale niech Bóg będzie świadkiem tego, co opowiedziałem, mój książę.¹⁵

Wydarzenia przedstawione w obu planach opowiadań z tego tomu potwierdzają się wzajemnie, o tych bardziej niezwykłych narrator opowiada baśniowemu księciu, z interferencji obydwu wynika znaczenie fikcji. Przywodzi ona na myśl rozbudowane tradycje epiki ludowej w klasycznej literaturze arabskiej (dziesiątki wielotomowych eposów jako spisana treść opowieści improwizowanych w ramach określonych schematów) rozwijającej się w formie ustnej na pograniczu sztuki

teatru. Na planie opowieści uwydatnia się też znaczenie płynącej z niej dydaktyki, które zostaje wytlumione na planie drugim – w momencie narracji, dzięki zwerbalizowanej fikcyjności relacji.

Interteksty z pisarskiego założenia odgrywają w tych opowiadaniach rolę konstytuancy znaczeń, które bez nich by nie istniały, co oddawałoby tworzywo językowe na pastwę nieporadnych poszukiwań sensu ze strony czytelnika. O treściach opowiadanych przez narratorów współdecydują interteksty określone mianem ludowo-narracyjnych, dzieje się tak dzięki wynikającej z nich oczywistości wydarzeń jako przykładów, z których słuchacze mają wynieść pożytek. W intencji narratora są to opowieści z tezą, gdyż inaczej poszczególne wątki nie znalazłyby potwierdzenia w formach stylizowanych w arabskiej literatury klasycznej na epickie:

Powieść tendencyjna, powieść z tezą jest gatunkiem intertekstualnym. Intertekstualne odniesienie zaświadcza tu sam termin genologiczny. Wskazuje on bowiem na związek formy literackiej z tezą. Tezą, a więc tekstem. Powieść z tezą to powieść, która – jak określają to definicje gatunku – „ilustruje”, „demonstruje”, „przekazuje” tezę. Ogólnie – mówi o tezie, pełni przeto w stosunku do niej funkcję wypowiedzi metatekstowej. Owo „ilustrowanie”, „demonstrowanie”, „przekazywane” to nic innego jak formuły nazywające swoistą relację między tekstami. Intertekstualność składa się zatem na treść pojęcia „powieść tendencyjna”.¹⁶

Opowieści z tezą z tomu *Opowieści dla księcia...* ilustrują tę zasadę zwłaszcza przy pomocy intertekstu ludowo-narracyjnego i odwoływania się do uwarunkowań społecznego życia niższych warstw świata arabskiego wieków średnich oraz znamiennego w całej prozie Abd Allaha wyczucia najprostszych i elementarnych sytuacji z ich archetypowym podłożem. Opowiadania z tego tomu, dzięki takiej właśnie organizacji tworzywa literackiego, z jednej strony angażują wyobraźnię, a z drugiej odwołują się do intelektu, co wzmacnia ich wymowę. Model świata w prozie Abd Allaha z powodu swojej baśniowości trzyma się równie blisko natury i archetypowych prawd jak w tych opowiadaniach, w których ma bardziej realne kontury. Intertekst ludowo-narracyjny sprzyja docieraniu do owych prawd m.in. dzięki alegorii odwołującej się do znaczeń zwierząt, na której opiera się jeden z bardziej znanych utworów arabskiej klasyki *Kalila i Dimna* (*Kalila wa Dimna*), rodzaj bajki-traktatu prozą przełożonego przez Ibn Al-Mukaffę ze średnioperskiego języka pahlavi na arabski¹⁷ („Jeden sędzia ma twarz tygrysa gotowego do skoku, drugi – lwa, króla drapieżników, trzeci lisa, zdolnego do sprytnych sztuczek”: *Klatka dla wszystkich ptaków – Kafas li kull-i tujur*¹⁸.) Alegoria jest narzędziem do tworzenia parabol. W *Ozdobnej historii* (*Hikaja bi- az-zaharif*) pomyślanej jako jeszcze jedna baśń na dobranoc, nawiązującej zarazem do stylu pouczającej bajki, zwierzęta odgrywają swoje służebne role, a człowiek różni się od nich („nie może gniewać”).

¹³ Zob. D. Madeyska *Poetyka siratu. Studium o arabskim romansie rycerskim*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1993, s. 170.

¹⁴ J.at-T. Abd Allah, *Hikajat Abd al-Halimie Affandim wa madżara lahu ma’a al-mar’a al-charka*, w: tegoż *Al-Kitabat...* s. 266.

¹⁵ Tamże, s. 268.

¹⁶ W. Tomasik *Intertekstualność i tendencja*, w: *Między tekstami...*, s. 171.

¹⁷ J. Bielawski *Historia literatury arabskiej. Zarys*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 1968, s. 148.

¹⁸ J. at-T. Abd Allah *Kafas li kull tujur*, w: tegoż *Al-Kitabat...*, s. 298.

wać jak byk”), ale i do nich upodobnia, kiedy Abbas (jedno z siedmiorga dzieci, których matka znudziła się ojcu), mając za cały majątek jedynie własną pomysłowość, najchętniej nosi jedno z trzech ubrań – lisa, małpy i kota o siedmiu duszach. Tak wyposażony robi karierę jak przystało na bohatera ludowej parabeli. Pozwala zabrać się spotkanemu na swojej drodze bogaczowi, wykształcić (nauczył się 28 liter alfabetu) i ucywilizować (jeść nożem i widelcem, chodzić na basen, nie wtrącać w sprawy swojego dobroczyńcy (gdy mężczyźni na koniach strzelają do ludzi w piórach), ale niewdzięczny uderza w konkury do jego żony i trafia do więzienia.

Parabole rzeczywistości powstają według powszechnie znanej stylistyki ludowej epiki, dzięki zestawianiu w pary oczywistych przeciwieństw, co szczególnie kojarzy się ze wspomnianą techniką pogrubiionej kreski dzieciennych rysunków obecną w opowiadaniach z tomu *Opowieści dla księcia...* – techniki pozornie krzykliwej i nieporadnej, ale tchnącej autentyzmem (każda czarna noc ma biały dzień – *Ozdobna historia*¹⁹). Opozycyjne elementy natury ludzkiej, trudne do pogodzenia w kontekście rzeczywistości, są komplementarne na poziomie abstrakcyjnym i literackim, skąd wynika znaczenie pełni obejmującej wzorzec natury ludzkiej z jego jasnymi i ciemnymi stronami. (*Mądry śmieje się głupio*). „Grał bez palców na lutni, niemy rysował krzykiem i znakami”²⁰. W ramach moralitetu uzupełniają się Ślepiec i Niema jako sprytna i nieco przerażająca para małżeńska. (*Klatka dla wszystkich ptaków*). Chromy, Łysy, Niewidoma, Ospowaty (*Wysoka palma*²¹), którzy obok przydomków oznaczających kalectwo mają własne imiona, to hybrydy ludzi i pojęć, tworzące niejednorodne i wymowne syntezы. Noszą swoje cierpienia jak inni bohaterowie – skóry zwierząt. Istoty z krwi i kości w jednym i drugim przypadku ukrywają się za pojęciem, symbolizują je i korzystają z jego symboliki. W ramach intertekstualności Abd Allah sięga też po parodię, w której wykładnią drapieżnego feminizmu jest poetyka barw i zwierzęcej parabeli: (*Ostatnia historia o ptaku, który lata wysoko i o ptaku zranionym, Hikaja achira an at-tajr al-ali wa at-tajr al-dżarih*)²². Papuga na drzwiach kina nawołuje do obejrzenia kolorowego filmu o dziewczętach i morzu, ale bileterka w stroju pawia nie sprzedaje biletu chłopcu na film, który jest tylko dla dziewcząt.

W konwencji przyjętej w powieści *Opowieściach dla księcia...* czy w *Obrazach z wody, kurzu i słońca*²³ (*Tasawir min al-ma-wa-at-turab wa-asz-szams*) proste sytuacje intensyfikują się pod wpływem stylistyki jarmarcznej opowieści (spotykanej też w *Księdze tysiąca i jednej nocy*) i prapoczątków literatury sowizdrzałskiej z charakterystyczną dla niej lawiną wydarzeń, na którą składają się proste gagi, goni-

¹⁹ Tamże, s. 283.

²⁰ J. at-T. Abd Allah *Al-Hikaja ar-rifij*, w: tegoż *Al-Kitabat...*, s. 269.

²¹ J. at-T. Abd Allah *Al-Alijja*, tamże, s. 107-109.

²² J. at-T. Abd Allah *Hikaja achira an at-tajr al-ali wa at-tajr al-dżarih*, tamże, s. 320-321.

²³ J. at-T. Abd Allah *Tasawir min al-ma-wa-at-turab wa-asz-szams*, tamże, s. 410-488.

twy, oszustwa, chytne sztuczki, kradzieże, błazeńskie zabójstwa, walki o ukochaną, wyprawy w nieznaną i konszachty z dżinnami. Z arabskiej epiki (zwłaszcza opowieści o ludowym bohaterze imieniem Dżuha czy – w tureckiej wersji – Nasr ad-Din Chodża) wywodzą się zawadiaccy wydrwigrosze, włóczędzy, głupcy i mądrcy sędziowie. Zgodnie z klasyczną poetyką, narratorzy chętnie roztaczali obrazy błazenady, towarzyszącej nieustannym skargom na biedę i niesprawiedliwe wyroki sędziów, a wszystkie wątki zbiegały się nieuchronnie na bazarze nieodzownym jak powietrze dla życia średniowiecznego miasta.

Wcieleniem genotypu mądrego głupca wywodzącego się ze średniowiecznego ludu arabskiego, bohatera, bez którego nie można sobie wyobrazić tamtejszego królestwa bazaru, jest w opowiadaniach Abd Allaha Iskafi, czyli Szewc (*Obrazy...*) Przesiadujący tam w okolicznej kawiarni nad kieliszkiem staje się dlań sensem życia. Żyje on w poczuciu niemocy w walce ze światem i własnymi słabościami. Ze swoją brawurą i niefrasobliwością on – filar bazaru, z którym zetknął się po raz pierwszy, gdy przyjechał do tego wielkiego miasta jako młody chłopak, radzi sobie ze wszystkim i ze wszystkimi. Stosuje proste i lapidarne rozwiązania: magnetofon (specjalnie w tym celu ukradziony) będzie pociechą dla Radżaba po śmierci żony i syna, podobnie jak biesiady przy kieliszku, w czasie których brata się cały świat łącznie z knajpiarzem-Grekiem (Grekom jako chrześcijaninom w przeciwieństwie do muzułmanów łatwiej w Egipcie sprzedawać alkohol).

Gdy Radżab wszedł do knajpy Muchalego, runęły wszystkie ściany. Pieczone mięso, wino i przyjaźń połączyły synów Egiptu i Grecji. Radżab rzucił się do morza i popłynął, bił rękoma, popijał dużymi łykami, aż wydał mu się brzuch i zaciążyły powieki. Oczy w ciężkiej głowie zaczęły szukać brzegu, głos piosenkarki z dalekiego magnetofonu dobiegał i zanikał, po czym zapadła cisza. (*Tasawir min al-ma-wa-at-turab wa-asz-szams*²⁴)

W jarmarcznym świecie pomysł na życie jest kuglarską sztuczką: nauczyciel Koranu po stracie głosu staje się hurtownikiem wymaginowanych ryb, dzięki swojej brawurze monopolizując bazar (*Opowieść dla księcia pt. Kto wiesz dzwonek – Hikaja li al-amir unwanuha: man ju'allik al-dżaras*)²⁵.

Bazar i ulica w tych utworach pełnią tę samą funkcję, co dom w opowieściach z życia rodzin: dynamicznej przestrzeni, pozwalającej rozwijać się archetypowym wzorcom.

Na drugim krańcu stylistyki opowiadań z tego tomu model świata traci swoje ostre kontury, rozwijając się na pograniczu jawy i snu, hipnotyzując kalejdoskopem wirujących obrazów dzięki śmiałym i dynamicznym asocjacjiom (trudnym do wyjaśnienia przy pomocy oczywistych intertekstów) wypełniającym tkanę narracyjną. Przyjmując kategorie Umberto Eco²⁶, można powiedzieć, że w tym

²⁴ Tamże, 410, 443.

²⁵ Tamże, s. 311-316.

²⁶ U. Eco *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, Czytelnik, Warszawa 1973, s. 142.

ujęciu dochodzi do intencjonalnego otwarcia utworów pod względem znaczeniowym, co zwiększa pole ich interpretacji (może w kierunku absurdu czy surrealistu czy też szczególnej poetyckości stylu):

Włoski książę miał niezwykłą naturę, do zimowego miasta przybył latem. Słońce było wówczas wielkim oknem, z tysiącem swoich rżęs ukrywających światło i ogień. Pod wpływem tego spojrzenia książę szybko zdjął ubranie i został w samych spodniach. Też by je zdjął, gdyby się nie wstydził. Na tysią głowę wsunął niebieską czapkę i poruszył ręką, w której trzymał trąbkę. Przybiegł chalcedoński żołnierz w hełmie z niebieskim piórem i w jaskrawo niebieskim ubraniu z mieczem u pasa. W obu dłoniach trzymał po butelce whisky. Książę, który był amatorem trunków, wypił butelkę na stojąco, do drugiej usiadł na schodach lotniska. Rozłożył ręce, podjechał niebieski samochód, szyby miał zasłonięte błękitnymi firankami. Wyskoczył z samochodu mężczyzna potężnych rozmiarów, wziął księcia na ręce i posadził na tylnym siedzeniu. Żołnierz chalcedoński wskoczył na konia, obnażył miecz i poprowadził samochód. Pijany książę wyjrzał z balkonu hotelu na Nil. Zobaczył rzekę jako mężczyzn w ubraniach z ciemnoniebieskich fal, z rozsypującymi się wokół błękitnymi gwiazdami. Książę poczuł się poruszony i zapragnął działać: narysował na papierze siedem domów otoczonych murem z żelaza z wyłożonymi na nim kawałkami świeżego mięsa. Bramy strzegły psy szarpiące mięso. Każdy dom miał swój ogródek, basen z kolorowymi rybami i fontannę. Za murem znajdowała się stajnia. Pierwszy dom miał jedno piętro, drugi dwa, i w ten sposób odpowiednio (1-1, 2-2... 7-7) układały się w stopnie. Wszystkie domy książę pomalował na niebiesko. (*Historia z ciemnego błękitu – Min az-zarka ad-dakina hikaya*)²⁷

Na tle asocjacji, które jak rozlewająca się plama barw (trudno znaleźć dla niej uzasadnienie w formach kultury, z której wywodzi się ta proza) pochłaniają świat przedstawiony, można rozpoznać toposy, zestawy opozycji i wynikające z nich interferencje, których źródłem są te same elementarne, oczywiste prawdy, co w innych typach utworów Abd Allaha.

Świat na tle historii

Archetypowe, prymarne zjawiska leżące u podstaw prozy tego autora są zarówno tworzywem mitów, jak i historii. Wymiar mityczny ma cały Górny Egipt, zwłaszcza ten na poły realny i na poły magiczny z *Naszyjników i bransolet*, który nie wieki, a krok wydaje się dzielić od najbardziej archaicznych wierzeń i praktyk. Dla rozgrywających się w tym miejscu krwawych dramatów można znaleźć odpowiedniki w tragediach antycznych. Niemniej Abd Allah, oddając honor mitologii i jej znaczeniom, a także doceniając rangę parabolicznych, potencjalnych światów jako jednego ze sposobów aktualizacji rzeczywistości, sięga też dość drapieżnie do historii, zwłaszcza tej sobie najbliższej – arabskiej i egipskiej. Do tych obszarów jego prozy, na których przeważa historyczny model świata, można odnieść koncepcję Rolanda Barthes'a:

Istnieje zatem język, który nie jest mityczny, jest to język człowieka-wytwórcy: wszędzie, gdzie człowiek mówi po to, aby przekształcać rzeczywistość, a nie zachować ją w obrazie,

wszędzie, gdzie człowiek wiąże swój język z wytwarzaniem rzeczy, tam metajęzyk ustępuje językowi-przedmiotowi i mit jest niemożliwy. To właśnie dlatego język prawdziwie rewolucyjny nie może być językiem mitycznym. Rewolucja określa się jako akt oczyszczenia, który ma ujawnić polityczne obciążenie świata, on tworzy świat i jej język, zostaje praktycznie wciągnięty w tworzenie. Rewolucja wyklucza mit dlatego że, wytwarza słowo w pełni, czyli od początku do końca, inaczej niż mit, w którym słowo na początku jest polityczne, a na końcu naturalne.²⁸

Poziom elementarnych sytuacji jest kamieniem węgielnym dla kształtowania się modelu świata w tej prozie. Zostaje on zakotwiczony w warstwie mitycznej i archetypowej, od której stara się oderwać w trakcie rozwoju i procesu kształtowania nowych jakości. Język służy tworzeniu rzeczy, a nie utrwalaniu ich w formie parabolicznej, w jakiej powstają. Patrząc z punktu widzenia Barthes'a, jest to więc język rewolucyjny i polityczny, który ma konstruować rzeczywistość. A przynajmniej służyć jej krytyce, być może przyczyniając się do przemian. Krytyka współczesnego Egiptu i świata arabskiego w prozie Abd Allaha rozlega się w jego „dramatach rodzinnych”, przebijają przez parabole i ujęcia alegoryczne oraz sowizdrzańską błazenadę, dowodząc, że protagoniści – ze swoimi błędami czy przestępstwami – są nieobliczalni na miarę obu czasów: zarówno fabularnego, jak i tego, który wynika z intertekstu rzeczywistości. Znaczenia tego ostatniego świadom jest opozycjonista, zapewne egipski buntownik, kolejny pasażer, dla którego pociąg jest sposobem ucieczki i miejscem refleksji nad mapą świata z jego punktami zapalnymi – Reichem, Kreml, Białym Domem i toposami na miarę XX wieku – komercjalizacją, terroryzmem, bezsilnymi związkami zawodowymi i w przecuciu rozkwitu nieokreślonego z nazwy zjawiska globalizacji (termin ten upowszechnił się w języku arabskim już po śmierci Abd Allaha) (*Skórzany płaszcz*)²⁹.

Egipt porewolucyjny (licząc od rewolucji przeprowadzonej w 1952 roku przez późniejszego prezydenta Naser i upadku monarchii na rzecz republiki) wydobywa się na plan pierwszy tej rzeczywistości, zwłaszcza gdy w 1956 roku nacjonalizuje Kanał Sueski, co pociąga za sobą tzw. agresję trójstronną na ten kraj: Anglii, Francji i Izraela. Zgodnie z wolą swojego pierwszego republikańskiego lidera, za jego życia Egipt objęty był rewolucją, która w latach sześćdziesiątych doprowadziła do zapanowania tzw. socjalizmu arabskiego (bez naruszania wartości muzułmańskich), a która osiągnęła swój negatywny punkt kulminacyjny w roku 1967 w wyniku klęski tzw. wojny czerwcowej (przegranej Arabów z Izraelem w ciągu niespełna tygodnia). Po tej przegranej rozedrgana ulica nie pozwoliła Naserowi odejść (pozostał u władzy do swojej śmierci w 1970 roku), uwielbiany i nienawidzony. Rozpolitykowany świat arabski nigdy nie był obojętny na tę postać, zwłaszcza pisarze, żyjący polityką na co dzień, co nie raz kończyło się w więzieniu i jakże często znajdowało odbicie w treściach utworów, podobnie jak związane nieuchron-

²⁸ M. Barthes *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, wstęp K. Kłosiński, KR, Warszawa 2000, s. 281.

²⁹ J. at-T. Abd Allah *Mitaf min al-dzild*, w: tegoż *Al-Kitabat...*, s. 25.

²⁷ J. at-T. Abd Allah *Min az-zarka ad-dakina hikaya*, w: tegoż *Al-Kitabat...*, s. 257.

nie z życiem politycznym dylematy społeczne i ekonomiczne. Echa tych zjawisk jako palące interteksty rzeczywistości odzywają się w prozie Abd Allaha, szczególnie dramatycznie:

zawaliły się tarasy domów dla biedoty, ponieważ łobuz-złodziej, który je zbudował, pomieszał cement z piaskiem. Wtedy Nasera nie było już wśród żywych, nie oglądał naszego pokoju z państwem żydowskim, co wprawiło w furję państwa arabskie, nie szczędząc nam słów nagany w rozgłosniach radiowych.³⁰

Model świata jako byt historyczny, im dalej znajduje się od archetypów, tym wyraźniej tworzy wykoślawioną jakość zagrażającą na co dzień swoim mieszkańcom. Budzi protest kierunek, w jakim zmierza on jako byt polityczny w wyniku zdrady, odczuwanej jako osobiste cierpienie przez wielu jego mieszkańców, kiedy Egipt (z inicjatywy prezydenta Anwara as-Sadata) zawarł w 1979 roku separatystyczny pokój z Izraelem – pierwsze w historii państwo arabskie wchodzące z nim w układy.

Jahja at-Tahir Abd Allah, jak pisze J. Kozłowska,

należał do tzw. pokolenia lat sześćdziesiątych, pisarzy, których łączyły nie tylko daty urodzenia (najstarszy, Idward al-Charrat, urodził się w 1926 r., a najmłodszy, Gamal al-Ghitani, w 1945 r.), ile daty debiutów pisarskich i podobne doświadczenia związane z rewolucją 1952 r. i epoką naserowską w Egipcie. Ich młodość przypadła na lata powszechnego entuzjazmu, euforii i wiary w dzieło rewolucji, jej charyzmatycznego przywódcę Gamala Abd an-Naseira i spektakularnych osiągnięć Egiptu w latach pięćdziesiątych. Ale lata sześćdziesiąte to już okres załamania ambitnych planów przemian politycznych i społecznych. Konflikty w łonie władzy, korupcja, a zwłaszcza rozbudowany, wszechwładny aparat bezpieczeństwa, który terroryzuje społeczeństwo, sprawiają, że Egipt nie jest w stanie stawić czoła izraelskiemu agresorowi. Klęska w wojnie sześciodniowej przypieczętowała upadek epoki naseryzmu, a represje egipskiej bezpieki w latach sześćdziesiątych dotknęły najbardziej środowisko ludzi kultury, intelektualistów i studentów. Nie ominęły Jahji at-Tahira Abd Allaha. Kilka miesięcy spędził w kairskim więzieniu lat sześćdziesiątych z innymi pisarzami.³¹

Być może w tych ujęciach postawa człowieka-wytwórcy, inicjatora przemian o randze historycznej, ustępuje na chwilę refleksji nad mitem Nasera, herosa porywającego świat arabski do zjednoczenia. Jeśli tak, to mit miał posłużyć kolejnym etapom historii, przynajmniej antycypowanym:

Bagdad jest głosem arabskości – donosił spiker. Popłynęli na fali, która poniosła ich przez miejsca i czas. Słuchali „Głosu Damaszk” „Głosu Arabii Saudyjskiej”, odgłosu wystrzałów i galopady stóp. (*Tasawir min al-mawa-at-turab wa-asz-szams*)³²

Świat prozy Abd Allaha leży blisko natury, zarówno tej pierwotnej, z jej uniwersalnymi wzorcami, jak i natury życia w Egipcie – z całą żarliwością Południa,

intensywnością Kairu, podatnością na dźwięk słowa arabskiego z każdego źródła, oporną na zgiełk świata poza swoimi granicami. Mity i wydarzenia wchodzą tu w kolejne konfiguracje, jakby wciąż poddając próbę wzajemnej zależności – przeciwstawne i komplementarne. Mitologia i historia w prozie Abd Allah tworzą sobie nawzajem perspektywę nowych znaczeń.

Abstract

Ewa MACHUT-MENDECKA
Warsaw University

The world close to the Nature. The output of Jahji at-Tahir Abd Allah, an Egyptian prosaist

The Egyptian south, the Upper Egypt, with its stringent morals and hot climate, is Jahji at-Tahira Abd Allah's favourite topic. This Egyptian author ranks among the most outstanding Arabic prose writers. In his short stories and novels, he outlines an archetypal world of the south, living in a symbiosis with the nature and staying confident to the ancestral tradition. Family, patriarchal as it is, is the source of a whole array of themes to Abd Allah, including so specific ones to the region being described as endogamic marriage, family revenge or honour killings. In his prose works, this author often transgresses the illusion of the reality, turning toward a magical realism. He is also a master of parable, as makes parallel references to contemporary problems of the Arab world.

³⁰ J. at-T. Abd Allahi, *Tasawir...*, tamże, s. 423.

³¹ J. Kozłowska *Od tłumacza*, s. 5.

³² J. at-T. Abd Allah *Tasawir...*, w: tegoż *Al-Kitabat*, s. 444.

Agnieszka GONDOR-WIERCIOCH

Poetyka metyzacji w prozie Louise Erdrich i José Marí Arguedasa

Dwudziesty wiek przyniósł prawdziwy renesans kultur indiańskich w obu Amerykach. Powstała w tym okresie literatura indiańska została włączona do kanonu literatury światowej. Spośród słynnych pisarzy czerpiących inspirację z kultur indiańskich warto zwrócić uwagę na José Marí Arguedasa, klasyka literatury peruwiańskiej i Louise Erdrich, powieściopisarkę i poetkę, uznaną i docenioną w Stanach Zjednoczonych. Chociaż Erdrich i Arguedas nie należą do jednego pokolenia (dzieła Arguedasa „wyrzedzają” utwory Erdrich o ponad 40 lat), portrety światów indiańsko-metyskich obecne w ich fikcji są zadziwiająco podobne. Erdrich i Arguedas starają się pokazać rzeczywistość indiańską od środka i jako narratorzy przyjmują pozycję na kulturowych skrzyżowaniach; na granicy pomiędzy światem Indian Chippewa a kulturą północnoamerykańską (w przypadku Erdrich) oraz światem Indian Keczua a kulturą latynoską (przypadek Arguedasa). Jednocześnie nawet pobieżna analiza transkulturowej prozy Erdrich i Arguedasa stanowi znakomity punkt wyjścia do studiów nad metyzacją, której poetykę warto przybliżyć nie tylko polskim czytelnikom.

Na początek trzeba zauważyć, że prozę Erdrich i Arguedasa wyróżnia bunt przeciwko stereotypowemu, powszechnie znanemu wyobrażeniu Indianina. Indianin na mustangu, z pióropuszem, fajką i tomahawkiem. Indianin w poncho i kolorowej czapeczce przygrywający „El condor pasa”. Banał? W rzeczy samej, ale lepiej przyznać się do obecności takich niezmiennych wyobrażeń rodem z pop kultury, ponieważ tylko wtedy, gdy zdamy sobie sprawę z trywialnego charakteru tej projekcji, możemy odczuć potrzebę posiadania większej wiedzy na ten temat – własna ignorancja może stać się dla nas niewygodna, a to już jest doskonały pretekst, żeby sięgnąć po pisarstwo Erdrich i Arguedasa. W końcu próbują oni po-

przez literaturę oddać doświadczenie „życia na granicy”, przecięcia kultur, języków i duchowości konkretnych grup etnicznych: białych, potomków imigrantów europejskich w obu Amerykach i rdzennych mieszkańców tych ziem: Indian Chippewa i Keczua. Ta silnie zakorzeniona w konkretnej rzeczywistości kulturowej inspiracja wymusza specyficzną poetykę – wspomnianą już metyzację, dzięki której możliwe staje się odtworzenie na poziomie literatury doświadczenia uczestnictwa w kulturze metyskiej, z jej bogactwem i ograniczeniami.

Proza Erdrich i Arguedasa zaskakuje już poprzez wybór bohatera: stworzone przez nich w oparciu o pamięć rzeczywistych Indian, wśród których dorastali, portrety Indian i Metysów nie mają nic wspólnego ze znanym nam stereotypem. Możemy nawet nie rozpoznać Indian w niektórych postaciach i dlatego potrzebujemy szerszej wiedzy. Co ciekawe, w tym przypadku zapoznanie się z kulturą Chippewa i Keczua jest równie istotne, jak otwarcie się na alternatywną wizję rzeczywistości, ponieważ oboje, i Erdrich, i Arguedas, budują swój fikcyjny świat na wielu poziomach i jeżeli potraktujemy obie kultury jako egzotyczny ozdobnik mający dostarczyć czytelnikowi estetycznej tylko przyjemności, to nie będziemy w stanie w pełni zrozumieć i docenić tej prozy.

To drugie odczytanie stanowi oczywiście propozycję dla bardziej zaawansowanego czytelnika – nikogo przecież nie ma sensu zmuszać, aby podejmował wyzwanie i wzbogacał swoją wiedzę na temat obcej dla niego kultury, jeżeli wystarczy mu obecność tej kultury w tekście na zasadzie ornamentu. Zakładając, że zaczynamy od stereotypu, musimy zagłębić się w inną rzeczywistość stopniowo – najpierw poznać podstawowe fakty, a potem ewentualnie ją zaakceptować. Oczywiście, w dobie poprawności politycznej z założenia akceptujemy wszystko, co inne i obce, jednakże dobra literatura na szczęście jeszcze się broni przed tego typu odczytaniem, a propozycja Erdrich i Arguedasa daleka jest od hymnu pochwalnego na cześć ostatnich Indian. Poprzez metyzację w literaturze starają się raczej pokazać, co stanowi o sile i oryginalności współczesnej kultury metyskiej, czym różni się ona od innych wariantów kulturowych współczesnej Ameryki i jaki potencjał ma dziedzictwo indiańskie we współczesnym świecie. Autorzy ci pozwalają nam zrozumieć, jak kultury indygenistyczne kształtują style literackie. Zanim jednak do tego przejdziemy, warto przyjrzeć się pobieżnie procesom, które zainicjowały to nowe myślenie o literaturze.

Wszystko zaczęło się od indiańskiego „przebudzenia” kulturowego. W zasadzie wszyscy pisarze indiańscy (zwani „Native American writers” w Stanach Zjednoczonych i „Neoindigenistami” w Ameryce Łacińskiej) musieli najpierw stawić czoła stereotypowi Czerwonoskórego. O tym, że taki obraz musi też wymazać ze swojego repertuaru pojęć przeciętny czytelnik, świadczy wspomniany już fakt, że otwierając powieści Erdrich czy Arguedasa możemy mieć problem z identyfikacją elementów indiańskich. Oczywiście, częściowo ma to związek z tym, że szukamy innego Indianina niż ten, który się w ich powieściach pojawia, a częściowo z faktem, że kultury indiańskie uległy ogromnym przeobrażeniom; sceptycy mogą nawet zapytać, czy na skutek odejścia tych kultur od kultur oryginalnie indiańskich

w ogóle możemy dzisiaj mówić o autentycznie indiańskim dziedzictwie. W odpowiedzi można zakwestionować naszą znajomość oryginalnych kultur indiańskich ze względu na skalę zniszczeń i narosłe wokół nich przekłamania, a także zwrócić uwagę na dość słabą znajomość współczesnego wariantu kultury indiańskiej, a mianowicie synkretycznej kultury metyskiej. Przyjrzyjmy się zatem cechom, które odróżniają literaturę indiańską od literatury amerykańskiej czy europejskiej, i zobaczmy, na czym konkretnie polegało „odzyskanie głosu” przez dwudziestowiecznych Indian w obu Amerykach.

Połowa ubiegłego wieku stanowi cezurę czasową i oddziela utwory zbudowane wokół paternalistycznego obrazu Indianina od tych, które stanowią próbę uczciwego opisu kultury Indian. Pierwszy model powieści o Indianinie jest dzieckiem specyficznego związku pomiędzy podbitymi a najeźdźcami, później kolonizatorami, związku, którego historię można już dzisiaj otwarcie analizować i krytykować.

Prawie każdy słyszał o rzeziach konkwistadorów, o niewolniczej pracy w kopalniach, o polityce latyfundystów, o aktach prawnych, które rząd amerykański wielokrotnie unieważniał, o odcinaniu indiańskich dzieci od ich kultury, o nadużyciach w rezerwach i wielu innych równie tragicznych wydarzeniach. Nie wszystko to wymierzone było bezpośrednio w Indian i nie zawsze chodziło o eksterminację, wyzysk czy celowe zniszczenie kultury. Na przykład odbieranie Indianom dzieci i ich akulturacja miała pomóc Indianom w asymilacji ze społeczeństwem amerykańskim. Przed przybyciem Kolumba jedne kultury indiańskie podbijały inne (na przykład Inkowie, kultury prekolumbijskie czy plemię Lakota i inne plemiona z Wielkich Równin), czemu od zawsze towarzyszyło okrucieństwo. Różnica polega tylko lub aż na skali podboju: poprzednim najeźdźcom nigdy nie udało się rozprawić z mieszkańcami tych ziem na taką skalę. Ponadto historia wyzysku Indian trwała w obu Amerykach około pięćset lat, a to bardzo długi okres utrwalania nienawiści. Przez nieomal cały ten czas (a na pewno do końca XIX wieku) kultura Indian uważana była za bezwartościową i sukcesywnie dbano o to, by zniknęła.

Dlatego wiek dwudziesty to dla Indian przede wszystkim poszukiwanie tożsamości i próba reaktywowania kultury, która na skutek „zażyłości” z kulturą najeźdźców uległa radykalnym przeobrażeniom. Od razu trzeba zaznaczyć, że chodzi tutaj o dwa rodzaje przeobrażeń: jeden zdecydowanie negatywny, związany z wizerunkiem Indianina wykreowanym przez kulturę Zachodu (Indianin „westernowy”, muzealny i ekologiczny) oraz drugi, niekoniecznie zły, wynikający z wielowiekowej tradycji metysażu. Chociaż istnieje pogląd, że kultura indiańsko-metyska poprzez sam fakt, że odbiega od kultury czysto indiańskiej jest kulturą „zanieczyszczoną” i gorszą, istnieją mocne dowody świadczące o tym, że jest ona równie cenna, jak również że obce elementy mogą ją wzbogacać – odpowiednio zaadaptowane nie naruszają rdzenia oryginalnej kultury. Taka mieszana kultura okazuje się zatem godną następczynią tzw. kultury czystej. Zresztą w tym miejscu nasuwa się pytanie, czy istnieją w ogóle kultury czyste i czy możliwe jest przetrwanie kultury bez jej nieustannej ewolucji i transformacji. Antropolodzy kul-

turowi odpowiadają nań przecząco, a historia Indian w obu Amerykach tezę tę potwierdza.

Erdrich i Arguedas reprezentują kraje wielokulturowe – zarówno USA, jak i Peru zawsze musiały ustosunkowywać się do swoich rdzennych mieszkańców. Jak twierdzi Octavio Paz¹, Latynosi zawsze lepiej traktowali swoich Indian, bo od początku ich model kolonizacji był inkluzywny, tzn. nawracając Indian i mieszając się z indiańskimi kobietami, Hiszpanie budowali populację metyską, podczas gdy purytanie nie chcieli się „skazić” kontaktem z tubylcami i w swoim ekskluzywnym modelu kolonizacji od początku skazali Indian na rezerwy. Ja polemizowałabym z tym poglądem, ponieważ i jedna, i druga grupa europejska potraktowała tubylców z ogromnym okrucieństwem, kontynuując tę politykę przez stulecia. Po obu stronach pojawiały się szlachetne jednostki, które broniły Indian, a współczesne rozrachunki i oceny stopnia okrucieństwa okazywanego Indianom wydają się prowadzić donikąd. Nawet jeżeli model hiszpański umożliwiał Indianom niejako naturalną integrację z rasą, a potem i kulturą najeźdźcy, to Latynosi do dzisiaj często gardzą Metysami, nie widząc w nich spadkobierców podwójnej tradycji, ale bękartów. Zatem włączenie w orbitę własnej kultury (model inkluzywny Paza) nie gwarantowało i nie gwarantuje akceptacji i poszanowania obcej kultury, przez co w swoich skutkach niewiele się różni od modelu ekskluzywnego Angloamerykanów.

Tendencje te zostały odzwierciedlone w prozie Erdrich i Arguedasa. Życie na granicy dwóch światów z bagażem podwójnego dziedzictwa jest błogosławieństwem i przekleństwem. Z jednej strony ich bohaterowie mają bogatsze doświadczenie poprzez ustawiczny dostęp do dwóch rzeczywistości kulturowych, z drugiej jednak płacą za to cenę: czują się rozdarci i odrzuceni zarówno przez Indian, jak i przez białych. Moje porównanie dotyczy czterech powieści Erdrich: *Tracks*, *Love Medicine*, *The Beet Queen* i *The Bingo Palace*² oraz czterech utworów Arguedasa: powieści *Yawar fiesta*, *Głębokie rzeki*, *Lis z Gór* i *Lis z Nizin* oraz tomu opowiadań *Ludzka miłość*³. Indiańskie komponenty można odnaleźć też w innych utworach Erdrich i Arguedasa, jednak wystarczy przyrzeć się już tym kilku pozycjom, aby dostrzec strategię podwójnego kodu, który jest cały czas obecny na poziomie przedstawianych w tekście dwóch historii (historii zdobywców i historii plemion indiań-

¹ Cyt. za: L. Parkinson *Zamora Magical Romance/Magical Realism: Ghost in U.S. and Latin American Fiction*, w: *Magical Realism: Theory, History, Continuity*, ed. by, with an introd., L.P. Zamora, W.B. Faris, Duke University Press, Durham–London 1995, s. 534-535.

² L. Erdrich *Tracks*, Henry Holt and Company, New York 1988; *Love Medicine*, Bantam Books, New York 1984, *The Beet Queen*, Bantam Books, New York 1986, *The Bingo Palace*, HarperCollins, New York 1994.

³ J.M. Arguedas *Yawar fiesta*, przeł. A. Nowak, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975; *Głębokie rzeki*, przeł. H. Czajka, PIW, Warszawa 1973; *Lis z Gór* i *Lis z Nizin*, przekł. i posł. Z. Wasitowa, PIW, Warszawa 1980; *Ludzka miłość*, przeł. A. Nowak, PIW, Warszawa 1979.

skich), dwóch języków (Chippewa/Ojibwe i keczua), dwóch duchowości (szamanizmu i katolicyzmu) i dwóch mentalności.

Warto także zwrócić uwagę na podobieństwa sytuacji dwóch grup etnicznych, których kultura stanowiła inspirację dla Erdrich i Arguedasa. Jak już wspominałam, modelem Arguedasa są Indianie Keczua, a Erdrich – Chippewa; obie grupy łączy tragiczna historia, w dużej mierze utracona, problemy z przeżyciem fizycznym i zachowaniem kultury, rozdarcie między działaniami separatystycznymi a asymilacyjnymi Indian oraz poszukiwanie tożsamości. Natomiast podstawowe różnice sprowadzają się do tego, że Indianie andyjscy są dużo biedniejsi niż reprezentanci plemion północnoamerykańskich i o wiele bardziej zależni od swoich białych panów, co ma związek z latynoskim neofeudalizmem. Rezerwatowi Chippewa nie żyją na granicy śmierci głodowej i nie są niewolnikami w sensie fizycznym, chociaż pozostają nimi metaforycznie, choćby jako ofiary historii, antyindiańskiej polityki czy utrwalonego w kulturze masowej wizerunku. I właśnie próba wiernego oddania sytuacji współczesnego Indianina, spadkobiercy unikatowej kultury i równocześnie człowieka okaleczonego przez historię, który nie może znaleźć sobie miejsca we współczesnym świecie, jest podstawowym wyznacznikiem metyzacji zaproponowanej przez Erdrich i Arguedasa. Ich metoda polega na sięgnięciu do oryginalnych kultur indiańskich poprzez odwołanie się do konkretnych plemion (Chippewa z Turtle Mountain i Keczua z płaskowyżu andyjskiego w rejonie zamieszkiwanym kiedyś przez Arguedasa), a nie sięganiu do abstrakcyjnej „kultury indiańskiej”, której reprezentanci posługują się kilkuset językami i modelami światopoglądowymi.

Jednak najistotniejszą cechą metyzacji w wydaniu Erdrich i Arguedasa jest pokazanie splotu tradycji wybranych przez siebie grup indygenistycznych z tradycją kultury Zachodu, przy czym oboje zgodnie twierdzą, że dla ich pisarstwa dziedzictwo nieindiańskie jest równie ważne jak indiańskie. Tak ujęta metyzacja jest pojęciem szerszym niż kreolizacja, która dotyczy tylko kontekstu latynoskiego. Oczywiście, deklaracja Erdrich i Arguedasa dotycząca równości kultur to nie kwestia sentymentu i dydaktycznej czy moralnej potrzeby propagowania tolerancji, ale wynik ich usytuowania pomiędzy kulturami, czyli pewnego przymusu zewnętrznego. Zatem chociaż oboje posługują się głównie indiańską perspektywą wewnętrzną, to jednak zawsze ich tekst pozostaje otwarty na interpretację nieindiańską. W ten sposób zapraszają czytelnika do świata, gdzie podwójne znaczenie jest równouprawnione. Zarówno Erdrich, jak i Arguedas starają się być bezstronni, ale przy ich wielkim zafascynowaniu indiańskimi wyobrażeniami zdarza się, zwłaszcza u Arguedasa, że wizja indiańska pokazana jest w lepszym świetle (sugestia, że światopogląd indiański wzbogaca ogląd rzeczywistości). Arguedas czyni to celowo, ponieważ poprzez swoją prozę stara się pokazać, jak ważna jest spuścizna indiańska dla współczesnej kultury peruwiańskiej i jak bardzo kultura masowa w Peru przesiąknięta jest motywami indiańskimi. Jako antropolog i powieściopisarz Arguedas poświęcił niemal całe życie studiom nad procesem transkultury, przeszczepiając to pojęcie z antropologii do literatury. Erdrich z kolei określa pro-

ces indiańskiego „przebudzenia” odzwierciedlonego w swojej fikcji jako „transformację i kontynuację”, które to koncepcje są bardzo podobne do Arguedasowskiej transkultury.

Transkultura, pojęcie wprowadzone przez Fernando Ortiza w studium poświęconym synkretycznej kulturze współczesnej Kuby, jest traktowane w świecie naukowym jako antonim akultury. Ta ostatnia oznacza mniej lub bardziej przymusową integrację z kulturą obcą, integrację, podczas której tracimy kulturę własną, oryginalną. Natomiast transkultura stanowi specyficzny związek międzykulturowy, w którym obie strony mają te same prawa i ulegają wzajemnym przekształceniom. Przyjęcie nowych lub zmodyfikowanych elementów stanowi kwestię wyboru, czasem świadomego, czasem przypadkowego, ale zostaje zachowana równowaga pomiędzy zaadaptowanymi komponentami a oryginalnym trzonem kultury. W ten sposób rodzi się kultura nowej jakości, którą Ortiz porównuje do noworodka dziedziczącego cechy rodziców, ale wyposażonego równocześnie w swój własny bagaż cech odróżniających go od nich. Zatem transkultura, po uwzględnieniu specyficznych kontekstów kulturowych, w przypadku Erdrich i Arguedasa zostaje wyrażona poprzez metyzację na poziomie tekstu, czyli próbę oddania metyskiego obrazu świata (podwójnych historii, języków, duchowości i mentalności) za pomocą języka literackiego.

Zmianę poetyki musiała oczywiście zainicjować zmiana w myśleniu o własnej spuściznie kulturowej, czyli akceptacja i nobilitacja kultury metyskiej poprzez wskazanie na jej niezmiennie indiański rdzeń i uznanie adaptacji jej niektórych elementów za proces nieuchronny i często ją wzbogacający. Tylko poznając własną kulturę i podejmując próbę jej rzetelnego opisu, można patrzeć poza granice stereotypu i stawić czoła mitowi Indianina.

Taką postawę postulują też inni pisarze indiańscy. Louis Owens przywołuje chociażby Geralda Vizenora, twierdzącego, że „zostaliśmy wynalezieni jako Indianie i przez to występujemy w przebraniu”⁴. Odzyskanie tożsamości, proces oparty na powtórnym odkryciu roli miejsca zamieszkania i społeczności w życiu jednostki, jest ogromnie trudnym zadaniem, które przypadło kulturze indiańskiej. Chodzi o samopoznanie i odrodzenie kulturowe. Owens powołuje się też na Paulę Gunn Allen⁵, dla której angielskie pamiętanie, *re-membering*, to proces składania tożsamości w jedną całość (ang. *dismember* – „rozcłankować”, a neologizm *re-member* – powtórnie złożyć w całość) oraz Navarre’a Scotta Momadaya, przypominającego, że: „jesteśmy tym, co sobie wyobrażamy”⁶.

Do czasów Odrodzenia Indiańskiego w latach sześćdziesiątych XX wieku pisana literatura indiańska w zasadzie nie istniała, ponieważ to, co określano tym mianem było efektem współpracy białych z Indianami i stanowiło próbę interpre-

⁴ Cyt. za: L. Owens *Other Destinies: Understanding the American Indian Novel*, University of Oklahoma Press, Norman 1992, s. 5-6.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

tacji indiańskich sposobów opisywania świata⁷. Nowa fala pisarzy indiańskich stanęła przed bardzo trudnym zadaniem. Musieli oni często „przełożyć” przekaz ustny i charakterystyczne dla niego formy obrazowania na przekaz pisany, pamiętając, że nie piszą o Indianach wyłącznie dla białych czytelników, ale też dla samych Indian, którzy zorientują się w przekłamaniach.

Wiele problemów nastrocza oczywiście już sam termin „Indianin”. Słowo to oznacza w rzeczy samej tyle, co „inny, obcy, nie Europejczyk i nie mieszkaniec Indii”. Zatem kto? Być Indianinem znaczyło: nie być reprezentantem kultury Zachodu. Rdzenne kultury, przez wieki niedopuszczane do głosu, nie mogły wpływać na kształt definicji dotyczącej ich samych. Definicje powstawały wyłącznie w języku zdobywców. Pomimo że rdzenni Amerykanie zaakceptowali ten termin na swój własny użytek, ciągle traktują go jako jeden z przejawów konceptualizacji Nowego Świata przez Euroamerykanów. Indianie mają pełną świadomość, że sam termin w żaden sposób nie oddaje bogactwa i różnorodności plemion i kultur indiańskich.

Jak wiadomo, język konkretnego utworu zawsze odzwierciedla specyficzny dla jego twórcy sposób postrzegania świata, mający gwarantować społeczne i kulturowe zaistnienie danej grupy. Jak pisze Louis Owens, „indiańskie” sposoby postrzegania świata zawsze stoją w opozycji do dominujących „ideologów” Euroameryki⁸. W fikcji indiańskiej konflikt często uwidacznia się w zestawieniu skłóconych ze sobą dyskursów, w lukach w komunikacji i wzajemnym zrozumieniu i w niemożności autoartykulacji. W zetknięciu z autorytarnym, uprzywilejowanym głosem „europejskiej” Ameryki Indianin często zawiesza swój głos lub milczy.

Wraz z zaistnieniem literatury indiańskiej w formie pisanej pojawił się problem zmiany w postrzeganiu zarówno języka, jak i wiedzy. W tradycji indiańskiej przekaz ustny umożliwiał używanie języka, aby „powoływać do życia” i przez to radykalnie wpływać na rzeczywistość. Język pisany z kolei, który stanowi medium współczesnych Indian, zainicjował rozwój świadomości historycznej; stał się opisowy i historyczny zatracając przy tym swoją moc tworzenia rzeczywistości.

Podobnym przekształceniom uległa rola autora. W tradycji przekazu ustnego autorów było tyłu, ilu opowiadających daną historię. Każdy był też jednocześnie interpretatorem i mógł modyfikować przedstawianą opowieść, jednak czynił to z poszanowaniem dla przekazu i bez wypaczania jego oryginalnego sensu. Tradycyjny sposób opowiadania jest procesem synkretycznym odzwierciedlającym dynamiczną i adaptacyjną naturę kultur indiańskich. Te właśnie cechy umożliwiały im przetrwanie. Z biegiem czasu Indianie adaptowali mitologie i wierzenia Europejczyków, tworząc słynny już synkretyzm kulturowy. Jeden z pięknych przykładów synkretyzmu religijnego to znany mit Indian andyjskich o Inkarri i podobny w swoim przemieszaniu mit Indian północnoamerykańskich z Pit River Klamath (za antropologiem Jaime de Angulo):

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 7-10.

No i ten Jezus, on i jego żona Maryja, mieli ze sobą chłopczyka i przemierzali cały świat i stworzyli góry i drzewa; stworzyli drzewa, stworzyli wszędzie źródła, teeqaade todol... I ten Jezus był wielkim człowiekiem; był największym hazardzistą w całych Stanach Zjednoczonych.⁹

W tego typu historiach nacisk padał nie tyle na twórczą rolę opowiadającego, ile na wspólnotowy charakter opowiadań, na fakt, że pewne treści były znane publiczności.

Foucault, na którego powołuje się Owens¹⁰, pisze, że wejście w życie konceptu „autora” było tożsame z momentem indywidualizacji w historii wiedzy, literatury i filozofii. Nacisk na indywidualizm autora z kolei zrodził w zachodniej kulturze powieść, na co zwrócił uwagę, m.in. Watt. Co ciekawe, powieść nowożytna rodziła się pod piórem Cervantesa w Hiszpanii w tym samym czasie, kiedy rdzenni Amerykanie należący do zupełnie odmiennych grup kulturowych, posługujących się setkami języków, zapoznawali się ze Starym Światem w procesie kolonizacji.

Uprzywilejowana pozycja jednostki, stanowiąca niezbędny element koncepcji powieści (i koncepcji mitu amerykańskiego), pozostaje dla Indian radykalnym odstępstwem w stosunku do ich kultury, tym bardziej że filozofia związana z indywidualizmem była wprowadzana do indiańskiego świata na siłę i z marnym skutkiem. Podczas gdy współcześni poeci indiańscy mogą czerpać inspirację z tradycji indiańskich śpiewaków i „bardów”, powieściopisarze indiańscy pracują przy użyciu medium, dla którego nie istnieje żaden indiański prototyp. Zatem powieściopisarz indiański musi oprzeć się na historii i micie, zaszczepiając w nich zasady tematyczne i strukturalne z obcego (ale nieskończenie elastycznego) gatunku powieści.

Niezależnie jednak od tego, do jakiego stopnia powieść indiańska odzwierciedla cykliczny, uporządkowany i oparty na rytuałach świat literatury ustnych, powieściopisarz amerykański (i latynoamerykański) zajmujący się wewnętrznym światem Indian nie schroni się nigdy w zbiorowej anonimowości opowiadaczy plemiennych. Forma powieści zatem będzie odzwierciedlać konieczną desakralizację tradycyjnego materiału, przeobrażającą święte mity i rytuały w sztukę świeckiego świata. Proces ten przypomina przemianę, jaka zachodzi, gdy indiański taniec obrzędowy w nowej choreografii wykonują tancerze American Indian Dance Theater.

Jak zauważa Paula Gunn Allen, wykorzystanie tradycji ustnej stanowi ryzyko nadużycia etyki indiańskiej, ale wielu pisarzy indiańskich jest gotowych na podjęcie takiego ryzyka¹¹. Ich celem jednak jest odtworzenie tożsamości i autentyczności poprzez przywołanie do życia świata zachowanego w przekazie ustnym, rzeczywistości mitu i ceremonialności literatury oryginalnej, pierwotnej. Tymczasem poprzez obranie funkcji jedyne go autora dzieła pisarz indiański staje w opozycji do tradycji wspólnotowej będącej źródłem tożsamości, o której chce przecież pisać.

⁹ Tamże, s. 10, przeł. A. G.-W.

¹⁰ Tamże, s. 11

¹¹ Cyt. za: tamże, s. 11.

Oczywiście kompromis jest niezbędny, gdyż – czego zdaje się nie zauważać Owens – dzisiejsze kultury indiańskie to kultury hybrydyczne i nie może być mowy o czystości etnicznej. Zatem wykorzystanie środków przejętych z innej kultury jest procesem naturalnym, próbą opisu kultury metysażu, w której Indianie żyją dzisiaj, a nie – zdradą w stosunku do oryginalnej kultury przodków (której już nie ma).

Stosunek do języków zdobywców, hiszpańskiego i angielskiego to kolejny problem. Ich przejęcie wiązało się z kilkusetletnią akulturacją. Jak zauważa cytowany przez Owensa Bachtin, tendencja do asymilacji dyskursu innych ludzi odgrywa ogromną rolę w procesie ideologicznego „stawania się” jednostki¹². Zatem autorytarny dyskurs kształtuje nie tylko nasz język, ale też nasze postawy i światopogląd. Ojczyste języki Indian były często brutalnie niszczone, a to przecież język jest podstawą tożsamości. Sytuacja w Ameryce Łacińskiej jest trochę inna, ponieważ tam języki indiańskie przetrwały i większość Indian jest dwujęzyczna. Przez pewien okres w historii Kreole nawet dbali o to, aby Indianie nie uczyli się hiszpańskiego i pozostali analfabetami, bo w ten sposób było ich łatwiej kontrolować. Dzisiaj zarówno ci pisarze indiańscy, którzy utracili język, jak i ci, którzy zmagają się z dwujęzycznością, nie tyle starają się nauczyć zaginionych języków swoich plemion czy tworzyć tylko w indiańskim narzeczu, ile przeobrazić formę literacką, uwolnić się od krępującego autorytaryzmu narzuconego przez język angielski czy hiszpański, tak żeby można ich używać do wyrażania własnej indiańskości.

W tradycji indiańskiej publiczność i opowiadający razem tworzyli historię w dynamicznym procesie wymiany wspólnej wiedzy. W tradycji ustnej tekst i kontekst stanowiły jedno. Teraz sytuacja uległa zmianie, bo poszerzył się znacznie krąg odbiorców, co również pisarze indiańscy muszą wziąć pod uwagę. Jeżeli zależy im na publikacji, to należy również uwzględnić czytelników nieindiańskich. Poza tym kultura metyska wymaga odniesienia się do jej „białego” członku. W efekcie mamy do czynienia z narodzinami hybrydycznego dialogu pomiędzy tymi, którzy reprezentują uprzywilejowaną wiedzę (Indianami zanurzonymi w swojej tradycji etnicznej i reprezentującymi uprzywilejowany w tej literaturze dyskurs), a czytelnikami eurocentrycznymi i innymi. Efektem tej hybrydyzacji jest często usytuowanie czytelnika eurocentrycznego na zewnątrz, jako „innego”, i ustawienie czytelnika indiańskiego po raz pierwszy w uprzywilejowanej pozycji. W ten sposób pisarz musi stale dążyć do kompromisu i pozostać mediatorem pomiędzy światami, jak Erdrich i Arguedas, ponieważ tylko w ten sposób wymiana kulturowa będzie owocna i obie strony się zrozumieją.

Jako że epistemologia indiańska ma niewiele wspólnego z empiryzmem, racjonalizmem i późniejszym pozytywizmem popularnym na przełomie wieków XIX i XX w kulturze Zachodu, literatura indiańska w Stanach Zjednoczonych długo lądowała na półkach z napisem „antropologia”. Z powodu „folklorycznego mistycyzmu” powieści indiańskie nie mogły zostać częścią kanonu literackiego. W Ame-

ryce Łacińskiej zazwyczaj odrzucano literaturę indiańską z tych samych powodów, dlatego twórcy kostumbryzmu i indygenizmu tworzyli schematyczne postaci Indian, pokazując ich tylko jako ciemniejszą warstwę biedoty i skutecznie nie dopuszczając do głosu kultury indiańskiej. Roy Harvey Pearce w następujący sposób podsumowuje rolę, jaką dla Indian biali zarezerwowali w historii:

Badając dzikiego, próbując go ucywilizować i niszczyć go, [przedstawiciele inteligencji euroamerykańskiej] w rzeczy samej zbadali sami siebie, wzmocnili swoją własną cywilizację i przekazali swoim potomkom jeszcze większą wiarę w nawet szczęśliwsze przeznaczenie, które miało się sprowadzać do rozwoju cywilizacji amerykańskiej pomimo trudności i przeszkód.¹³

W Ameryce Łacińskiej wygrywała tradycja latyfundystów, potomków hiszpańskich konkwistadorów i tradycja Kościoła katolickiego. Rola Indianina miała się sprowadzać do roli postaci romantycznej, tragicznej, epickiej, a jak napisał Bachtin, na którego powołuje się Owens, bohater epicki i tragiczny jest bohaterem, który ze względu na swoją naturę musi zniknąć.

Nigdy zresztą nie było w interesie monolitycznego autorytetu z trudem wypracowanej cywilizacji, żeby dopuszczać głosy swoich poddanych, które mogłyby zagrozić tradycyjnym wartościom kulturowym. Ameryka często wołała z sentymentem patrzeć na wschód, szukając inspiracji i podtrzymując w ten sposób więzi ze starym światem. Jednakże kanon literatury amerykańskiej i latynoskiej, który nie obejmuje dzieł rdzennych mieszkańców Ameryki, reprezentantów imigrantów europejskich i innych grup etnicznych jest podejrzanie nieamerykański. Kanon powinien odzwierciedlać różnorodność, a celowość takiego podejścia Krupat, cytowany przez Owensa, wyjaśnia następująco:

Te teksty powinno się czytać nie tylko dlatego, żeby być „fair”, czy dlatego, że są one zwyczajnie dostępne i nie z powodu tego, że stanowią wzruszający przykład umiejętności przetrwania reprezentantów kultury „prymitywnej”; powinno się je czytać z tej przyczyny, że bardzo wiele nas ucza, jak i też stanowią źródło niezrównanej przyjemności estetycznej i intelektualnej. Ale żeby doświadczyć tej przyjemności i żeby zrozumieć, na czym polega ich doskonałość, należy koniecznie uzmysłwić sobie, że to, czego te teksty uczą, stoi w opozycji do tradycji Zachodu, i że sposoby kreowania świata literackiego, który dostarcza nam tyle przyjemności estetycznej i intelektualnej, różnią się od sposobów wypracowanych przez reprezentantów zachodniej spuścizny literackiej.¹⁴

Jak stwierdza Owens¹⁵, dzisiaj dzięki krytykom takim jak Foucault czy Lyotard literatury marginalizowane przesuwają się w kierunku centrum zainteresowań. Pisarze indiańscy jednak świadomie postulują zerwanie z teoriami postmodernistycznymi, chociaż trudno nie znaleźć podobieństw między indiańskimi przemysleniami na temat rozbicia tożsamości współczesnego Indianina i postmoderni-

¹³ Tamże, s. 17-18.

¹⁴ Tamże, s. 19.

¹⁵ Tamże.

¹² Tamże, s. 13-14.

styczną koncepcją fragmentaryzacji Ja. Oczywiście taki typ bohatera był też charakterystyczny dla modernizmu. Natomiast rozpoznawczą cechą fikcji indiańskiej jest wiara w możliwość odzyskania rozbitej tożsamości i zespolenia jej fragmentów w znaczącą całość. Podczas gdy postmodernizm skupia się na fragmentaryzacji i chaosie wynikającym z eksperymentacji, współczesna literatura indiańska podkreśla transcendentny charakter tego typu efemeryczności oraz odrodzenie wiecznych i niezmiennych elementów obecnych w kulturze duchowej, która wymyka się historycznym zawirowaniom i sytuuje ludzkość w obrębie starannie, cyklicznie zorganizowanego kosmosu, obarczając ją odpowiedzialnością za zachowanie tej delikatnej równowagi.

Chociaż w 1979 roku Michael Dorris pisał, że nie istnieje coś takiego jak „literatura rdzennych Amerykanów”, ponieważ brak jest wspólnej tożsamości z określonym światopoglądem indiańskim¹⁶, już 10 lat później stało się oczywiste, że można mówić o fenomenie współczesnej literatury indiańskiej. W Ameryce Łacińskiej natomiast literatura indiańska to neoindygenizm mniej więcej drugiej połowy XX wieku, reprezentowany przez Arguedasa, Rosario Castellanos, Miguela Angela Asturiasa, Augusta Roa Bastosa i innych. W Stanach Zjednoczonych do najlepszych twórców indiańskich należą Erdrich, Leslie Marmon Silko, Paula Gunn Allen, Navarre Scott Momaday, James Welch. Chociaż pisarze indiańscy pochodzą z różnych kultur, ich powieści odzwierciedlają zadziwiająco podobną świadomość i charakterystyczny wspólny światopogląd, oscylujący głównie wokół tematu poszukiwania tożsamości. Łączy tę twórczość postać głównego bohatera, zazwyczaj mieszanca, który stara się zrozumieć swoje podwójne dziedzictwo kulturowe.

Żeby czytelnik mógł zrozumieć te dociekania i dylematy, niezbędna jest choćby pobieżna znajomość stosunków biali – Indianie – Metysi. Już na samym początku mieszkańcy Ameryk zostali błędnie sklasyfikowani jako ludzie znad rzeki Indus. Dodając do tego generalizację związaną ze stosowaniem terminu „Indianin”, narosła na tym przekłamaniu mitologia, masową eksterminację rdzennych mieszkańców Nowego Świata, ich wielowiekową akulturację, a wreszcie zachodni mit dotyczący kompletnej kulturowej zagłady Indian, staje się oczywiste, że Indianie muszą, po pierwsze, przekonać świat, że istnieją. Dlatego ich powieści to historie o ciągłości kulturowej i odrodzeniu. Część wspólna świadomości tych powieści to świadomość jednostki, która stara się wyobrazić sobie swoją tożsamość i wyrazić ją w kontekście indiańskości. Próbę wyodrębnienia typowo indiańskich cech tej literatury podjął Lester A. Standiford, który w ten sposób podsumowuje te wyróżniki (lista dotyczy literatury Indian północnoamerykańskich, ale stanowi też trafne podsumowanie głównych cech literatury indiańskiej z Ameryki Łacińskiej):

Ponieważ wielu Indian Amerykańskich (Rdzennych Amerykanów) postrzega „Manifest Destiny” jako formę ludobójstwa, która zagraża im nawet w dzisiejszych czasach, i ponieważ podzielał ją oni wschodni pogląd, który zakłada równy status człowieka w stosun-

ku do wszystkich innych stworzeń i rzeczy gwarantujący utrzymanie harmonijnej równowagi we wszechświecie, i ponieważ Indianie bardzo mocno wierzą w uświęconą tradycję rzeczywistą moc słowa oraz czerpią nieustanną inspirację z ustnej tradycji literackiej, to uwzględniając typową dla niej gęstość symboli i zawile wzory powtórzeń, trzeba powiedzieć, że współczesna poezja i proza Indian Amerykańskich bardzo się wyróżnia na tle tzw. głównego nurtu literatury amerykańskiej.¹⁷

Według Antonio Cornejo Polara, oprócz podziału na indygenizm i neoindygenizm, w odniesieniu do literatury indianistycznej/indiańskiej warto jeszcze zastosować koncept literatury heterogenicznej¹⁸. Polar wyprowadza literaturę heterogeniczną od kronik, zaznaczając, że powstaje ona wtedy, gdy tekst jest adresowany do przedstawicieli jednej kultury, a odnosi się i opowiada o przedstawicielach innej, obcej dla czytelnika. W kronikach starano się trafić do czytelników, którzy ignorowali przedstawiony w nich świat całkowicie lub częściowo. Czytelnikiem był biały władca europejski i jego świata. Kronikarz starał się oddać prawdę o nowym świecie, jednocześnie go interpretując, tak aby wytłumaczyć go na swój sposób czytelnikom europejskim. Stąd egzotyczne porównania i liczne przekłamania poprzez nawiązywanie do dostępnych modeli i wyobrażeń, na przykład Cuzco jako Rzym, Inca jako cesarz.

Następny przykład literatury heterogenicznej stanowi indygenizm i neoindygenizm, w których walczą dwie rzeczywistości i dwie wizje świata. Kontekst społeczny podkreśla dualizm. Zdaniem Llosy, którego przywołuje Polar¹⁹, pisarze peruwiańscy (apologeci najbardziej schematycznego indygenizmu) odkryli Indian cztery stulecia po Hiszpanach i potraktowali ich równie okrutnie jak Pizarro. Llosa potępia tym samym bardzo naturalistyczne podejście niektórych indygenistów.

Z kolei Mariátegui uważa, że indygenizm to dzieło Metysów w sensie nie tyle rasowym, ile kulturowym²⁰. W kwestii formalnej indygenizm to naśladownictwo romantyzmu i realizmu. Jest to literatura dla elit o Indianach przerobionych w taki sposób, żeby elitom dobrze się czytało. Jedna kultura jest zastąpiona drugą i czytana wyłącznie poprzez drugą. Podobnego zdania jest Angel Rama, dla którego indygenizm jest głosem mniejszości skarżącej się na niesprawiedliwy system społeczny. Używają słowa pisanego, aby wyrazić sentymenty grupy niepiśmiennej, której członkowie stworzyli cywilizację. Tym samym podszywają się pod tę grupę; nie jest to głos prawdziwych Indian, ale reprezentantów klasy średniej, którzy używają Indian jako pewnego symbolu i narzędzia w walce.

Neoindygenizm Arguedasa to z kolei nie tylko próba wyrażenia interesu Indian, ale również próba zasymilowania pewnych form literackich, które organicz-

¹⁷ Tamże, s. 22.

¹⁸ A.C. Polar *Heterogeneous Literatures. Their Dual Sociocultural Status*, „Latin American Perspectives” 1989 vol. 16, no. 2, s. 12-28.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

nie przynależą do świata i kultury Indian. Język Arguedasa najlepiej realizuje postulat hybrydyczności i heterogeniczności literatury, ponieważ pokazuje, jak włączyć kod indiański do literatury zachodniej. Proza ta nie jest tak mimetyczna jak proza klasycznych indygenistów i dzięki temu autor osiąga większy autentyzm. Według Polara, indygenizm Arguedasa to nie tylko odkrywanie świata indiańskiego, ale również pokazanie podstaw konfliktu kultur poprzez trudny dialog między nimi²¹.

Ostatnią kwestią, którą warto poruszyć, zarysowując tło powstania utworów Erdrich i Arguedasa jest, wspomniana już, kwestia dotycząca transkultury. Zagadnienie to wiąże się bezpośrednio z kwestią interpretacji literatury wielokulturowej. Oczywiście jest jak najbardziej zasadne, aby przygotować się do lektury takiej prozy czy poezji poprzez zdobycie pewnej wiedzy na temat obcej dla nas, czytelników, kultury. Ale warto sobie uzmysłowić, że wiedza tego typu może nie wystarczyć, bo nie wchodzimy w kontakt z literaturą, która odzwierciedla obcą, czyli w tym przypadku indiańską kulturę w izolacji, ale zostajemy zaproszeni do fikcyjnego świata powstałego na granicy kultur. Przemieszczanie elementów kulturowych i budowanie nowej jakości kulturowej, która często rodzi się na naszych oczach w trakcie lektury (podwójny sposób obrazowania, podwójna metafora, symbolika, mitologia etc.) jest w literaturze wielokulturowej na porządku dziennym. W przypadku literatury współczesnych Indian mamy do czynienia z metysażem na wielu poziomach i dlatego ważne jest, aby nie tylko posiadać pewną wiedzę na temat kultur, których ta literatura dotyczy, ale także zrozumieć istniejącą między nimi relację.

Arguedas przejął teorię transkultury od Ortiza, adaptując ją do kontekstu peruwiańskiego. Według Silvii Spitty, zainteresowanie Arguedasa transkulturacją wzięło się stąd, że pragnął za wszelką cenę się dowiedzieć, jak to się stało, że pewnym grupom etnicznym udało się przetrwać a innym nie (co ciekawe to fakt, że Erdrich wymienia ten sam powód jako pretekst do pisanie o Indianach)²². Wracając do Arguedasa, całe życie śledził on transformacje kulturowe i społeczne w Peru. W swoich studiach antropologicznych odkrył, że najlepiej rozwinęły się te grupy rdzennych mieszkańców Peru, które żyły w pokojowej symbiozie z Hiszpanami. Zatem warto zwrócić uwagę, że, po pierwsze, kontakt pomiędzy podbijającymi a podbitymi nie zawsze przynosił samo zło (a taki wyłącznie destrukcyjny wpływ kultury kolonizatorów na kultury kolonizowane podkreślają często apologeci studiów nad postkolonializmem) i, po drugie, że nowa jakość wyłaniająca się ze spotkania kultur wymaga osobnych studiów.

Jednocześnie warto wiedzieć, że studia nad transkulturacją uświadomiły Arguedasowi jeszcze kilka innych istotnych kwestii. Zakładając, że transkultura jest procesem polegającym na wzajemnym wzbogaceniu, nie można odrzucać kultury metyskiej jako zanieczyszczonej, „ani indiańskiej ani zachodniej”, ale uznać

ją za równowartościową, przywracając w ten sposób poczucie dumy i tożsamości współczesnym Indianom, którzy są w tej kulturze zanurzeni. Konsekwentnie zamiast „odkurzać” muzealne gabloty z napisem „kultura indiańska” i gloryfikować wyłącznie indiańską przeszłość, należy studiować współczesne kultury indiańskie i towarzyszące im transformacje.

Według Arguedasa, z czym zgadza się znakomita większość antropologów kulturowych, kultury statyczne skazane są na zagładę. Innymi słowy, jeżeli kultura nie ma potencjału, aby absorbować obce elementy, jej los jest przesądzony. Ponadto zakładając, że kultury nie są statyczne, podmiotowość i tożsamość, szczególnie w kontekście postkolonialnym, muszą być postrzegane jako historyczne i kulturowe konstrukty, które pozostają w ciągłym ruchu, rozdarte dwoma lub więcej światami, kulturami i językami. Zatem, jak zauważa Silvia Spitta, jeżeli bohaterowie literaccy i podmiotowość autora podlegają rozszczepieniu, to również czytelnicy muszą się zmienić, aby zrozumieć tego typu twórczość²³. Czytelnicy muszą być w stanie czytać tekst przez pryzmat dwóch kultur i dwóch języków („biculturally and bilingually”)²⁴.

W świetle dotychczasowych rozważań, warto zauważyć, że metyzacja stanowi rodzaj „brakującego ognia” w nomenklaturze przedmiotu. Transkultura jest niewątpliwie koncepcją najbardziej uniwersalną, która może pomóc się zmierzyć z analizą zarówno literatury afroamerykańskiej, jak i latynosko-indiańskiej czy hindusko-brytyjskiej. Metyzacja zawęża pole badań do literatur opartych na rdzeniu indiańskim; wskazuje zatem na kontekst panamerykański, ale dotyczy kultury rdzennych mieszkańców Ameryki i Amerykanów pochodzenia europejskiego. W ten sposób poszerzamy tło kulturowe badań literackich, wychodząc poza kreolizację z jej wyłącznie latynoskim polem odniesienia, i możemy pokazać związki pomiędzy neoindygenizmem i Native American Literature, która stanowi część składową amerykańskiej literatury etnicznej.

Chociaż oboje, Erdrich i Arguedas, portretują wielokulturowość jako wizję pełną paradoksów, a metysaż jest dla ich bohaterów jednocześnie przekleństwem i bogactwem, to podstawowa różnica pomiędzy wielokulturowością doświadczaną przez ich bohaterów polega na innych zagrożeniach dla tego podwójnego dziedzictwa. Niebezpieczeństwem dla tradycji Indian Chippewa jest amerykańska filozofia postępu i indywidualizmu, które rozbijają indiańską wspólnotę, wymuszając działania niezgodne z filozofią indiańską kapitalizm i wszystko wchłaniająca i unifikująca kultura masowa. Indianie Keczua stoją natomiast przed aktualnym widmem nędzy aż do granicy śmierci głodowej i dlatego sprzedają swoją tożsamość, przyłączając się do grona anonimowych robotników w piekle Chimbote. Podczas gdy Indianie północnoamerykańscy mają zapewnione przeżycie za sprawą opiekuńczej polityki państwa, Indianie Keczua zdani są wyłącznie na siebie, co czyni ich sytuację tragiczną.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 8.

²⁴ Tamże.

Z kolei warto zauważyć, że Keczua w swoim kraju nie są mniejszością, a ponieważ są w przewadze liczebnej, łatwiej jest im bronić swojej kultury; wraz z przybyciem grup andyjskich do Limy zaobserwowano nawet proces „andyzacji” stolicy. Chippewa natomiast stanowią mniejszość w społeczeństwie amerykańskim i ich sytuacja jest podobna do innych mniejszości – asymilacja prawie zawsze oznacza wchłonięcie przez kulturę większości i tak naprawdę rezerwaty są ostatnią ostoją tradycjonalizmu. Pytanie, czy możliwe jest „indiańskie” życie poza rezerwatem, pozostaje otwarte.

Następną kwestią, którą Erdrich i Arguedas poruszają w swojej prozie, jest balansowanie pomiędzy kulturą autentycznie indiańską a przejmowaniem coraz to nowych elementów z kultury zachodniej. Wiadomo, że transkultuacja polega na obustronnej wymianie, ale granica pomiędzy zachowaniem oryginalnej tradycji przy nieustannej jej modyfikacji wymaga nieustannych kompromisów i bardzo łatwo jest przekroczyć coraz bardziej kruchą powłokę, która chroni jądro naszej kultury, i nieodwołalnie zniszczyć to, co decyduje o jej wyjątkowości. Ciągły dylemat stanowi kwestia finansowa: aby przeżyć, Indianie muszą godzić się na reguły kapitalizmu i kierować się jedynie potencjalnym zyskiem, odrzucając inne wartości, w ten sposób na przykład powieściowi Chippewa sprzedają świętą ziemię.

We współczesnych Stanach Zjednoczonych wiele plemion stoi przed takimi palącymi dylematami, co dokumentuje w swoich reportażach Bordewich²⁵. Na przykład po tym, jak muzea i inne instytucje zwróciły Indianom kości ich przodków na mocy ustawy o zwrocie indiańskich cmentarzy, Indianie zastanawiają się, czy pogrzebać kości swoich przodków i pozwolić ich duchom odpocząć, czy też, wprost przeciwnie, pozostawić kości frenologom, nawet jeśli jest to niezgodne z etyką indiańską, aby ci ostatni na podstawie badań odkryli zaginioną historię plemienia. Nie ma innego źródła poznania własnej historii, a historia to tożsamość.

Tak samo kontrowersyjna jest kwestia ziemi. Dla Indian ziemia to świętość umożliwiająca bezpośredni kontakt z przodkami. Tak bardzo związani są z ziemią, że wiele kultur indiańskich hołduje wierzeniom, iż nawet po śmierci zostaje się na ziemi. I tak Keczua pozostają na szczytach swoich ukochanych Andów, a Chippewa w lesie wokół świętego jeziora Matchimanito. Ale Arguedas, wiedząc, że izolacja w Andach oznacza dla Indian nieuchronną śmierć, nawoływał ich do przeniesienia się do miast, na wybrzeże. A to przecież oznaczało zerwanie kontaktu z ich ziemią, źródłem duchowości.

Chippewa też opuszczają rezerwat, kształcąc się w kolegiach, poszukując pracy czy służąc w wojsku. U Erdrich powroty do rezerwatu są niczym powroty do świętego miejsca u Eliadego, chociaż rezerwat czasami przypomina przedsionek piekła. Ale niezmiennie chroni on kulturę, a powrót do własnego świata kulturowego jest dla bohaterów Erdrich rodzajem duchowej regeneracji. Arguedas natomiast próbuje wskrzeszać „indiańskiego ducha” w miastach poprzez organizowanie Indian we wspólnoty. Rzeczywistość duchowa powołana do życia poprzez

współuczestnictwo w grupie, której spoiwem jest tradycja indiańska, ma zastąpić materialną i duchową rzeczywistość współuczestnictwa w życiu przyrody. Zamiast gór, lasów, roślin i zwierząt ożywionych za sprawą zamieszkujących je duchów, Indianie Keczua dostają współbraci tak samo oderwanych od korzeni i tak samo cierpiących. Ale tak naprawdę nie ma wyboru: tak jak Chippewa sprzedają ziemię, żeby przeżyć, tak Keczuanie muszą opuścić Andy, aby wymknąć się śmierci. W dzisiejszym świecie zdaje się nie być miejsca na tradycyjne kultury indiańskie, jednak pytanie, na jaki kompromis pomiędzy kulturami można się zgodzić, aby mimo wszystko zachować własną tradycję, pozostaje otwarte.

Nie bez powodu zamiennie używam w niniejszym opracowaniu terminu kultura metyska i kultura indiańska. Znaczący przedmiot uważają, że kultura, którą opisują Erdrich i Arguedas, jest kulturą metyską, ale z zachowanym „rdzeniem” indiańskim, a zatem jest to forma kontynuacji tradycyjnych kultur indiańskich Chippewa i Keczua. Jednak historie obu plemion ewoluują w powieściach Erdrich i prozie Arguedasa w kierunku, w którym ich indiańskość jest coraz bardziej zagrożona, i stoją przed widmem kolejnych kompromisów i ustępstw na rzecz kultury zachodniej. Oczywiście, ona też podlega w tym fikcyjnym świecie pewnego rodzaju indianizacji (w dużo większym stopniu u Arguedasa niż u Erdrich). Różnica polega na tym, że ze względu na przewagę liczebną Indian i Metysów w społeczeństwie peruwiańskim, ich wpływ na kulturę masową jest większy, chociaż nie wszyscy Indianie i Metysi są kontynuatorami tradycji swoich przodków. Indianie Chippewa mają z kolei ten problem z kulturą masową, że istnieje w niej zapotrzebowanie na ich fałszywy wizerunek i dlatego na przykład wódz plemienia Nector grywa epizody w westernach jako „zły” czerwonoskóry czy też zgadza się na produkcję kubków ze swoją podobizną. Oczywiście, faktyczne Odrodzenie Indiańskie znajduje swoje odzwierciedlenie także w czterech powieściach Erdrich i polega na manifestacji autentycznej kultury indiańskiej oraz powrocie do dawnych rytuałów, ale to zjawisko ma głównie wpływ na Indian Chippewa, a nie na główny nurt kultury amerykańskiej. Zdarzają się tylko epizody, które pokazują, jak Chippewa przebijają się do świadomości przeciętnego Amerykanina, manifestując swoją plemienną dumę i tożsamość, na przykład Lulu i jej taniec zwycięstwa podkreślający solidaryzowanie się z uwięzionym synem Gerry Nanapushem, symbolem indiańskiego ruchu oporu, zostaje sfilmowany i „występuje” w telewizyjnych wiadomościach. Podobnie sam Gerry, wymykając się ustawicznie amerykańskim stróżom prawa i pokonując w sposób nieomal magiczny mury więzień, podtrzymuje pozytywny mit Indianina, którego biała kultura nie jest w stanie złamać i ujarzmić.

O wiele więcej jest jednak w fikcyjnym świecie Erdrich przykładów na niekształcony obraz Indianina w kulturze masowej. Sami Chippewa starają sobie radzić z tym publicznym, masowym wizerunkiem Indianina za sprawą poczucia humoru, które Erdrich określa nawet jako „survival humor”, wyjaśniając, że bez tego typu podejścia niemożliwe byłoby ich przetrwanie w społeczeństwie, które ich ustawicznie wykorzystuje (historia aktów prawnych sukcesywnie unieważnia-

²⁵ F.M. Bordewich, *Killing the White Man's Indian*, Doubleday, New York 1996.

Interpretacje

ných przez rząd amerykański) i spycha do pozycji ofiary (na przykład zamykając w rezerwatach i akceptując tylko jako „szlachetnych czerwonoskórych”). Dlatego w pewnym momencie powieści żona Indianina z poważną miną deklaruje amerykańskiemu stróżowi prawa, że rozważa dla swojego nowonarodzonego dziecka imię „Ketchup Face”. W ten sposób ironicznie podsumowuje miejsce, jakie Indianom biali Amerykanie pozostawili w swojej kulturze.

Abstract

Agnieszka GONDOR-WIERCIOCH
Jagiellonian University (Kraków)

The poetics of Métisation

This article analyses the output of Louise Erdrich, a North-American novelist, and José María Arguedas, a Peruvian prosaist, in view of the 'poetics of Métis-ation' as applied in the structure of their respective fiction stories. Attention is drawn to the role of our contemporary Métis culture and the theory of transculturation in the reading of such literary pieces. It is a comparative text, confronting indigenistic cultures – being the direct source of inspiration to Erdrich and Arguedas, against the culture(s) of Americans and Latinos (or, Hispanic Americans) of European descents. In addition, a literary-history background is outlined (the Ethnic Revival in the US and the Neo-indigenism ('neoindigenismo') in the South America), which has directly influenced the prosaic pieces of the authors under discussion.

Dorota WOJDA

Schulzowskie reprezentacje pogranicza kulturowego w perspektywie postkolonialnej

Wskazywano już na to, że pisarstwo Brunona Schulza dotyczy relacji centrum–peryferie¹, ale nie było dotąd porównywane z mitem Kresów, w którym relacja ta również ma kluczowe znaczenie. Prozę tę odczytywano jako literaturę uniwersalną, pozbawioną wyraźnych odniesień do kwestii etnicznych czy narodowych, nie występuje w niej bowiem *mimesis* realistycznego przedstawienia². Można tu jednak mówić o *mimesis* procesu³: Schulzowskie teksty naśladują nie tyle konkretną rzeczywistość – Drohobycz, Galicję – ile działanie mechanizmów kulturowych. Przyjmując taki model reprezentacji, warto rozważyć, czy prawidłowości istotne dla mitu Kresów odgrywają też rolę w twórczości Schulza, gdyż mogłoby to uka-

¹ Zob. K. Lipińska-Iłakowicz *Mysząc powoli: przestrzeń prowincjonalna u Heideggera i Schulza*, w: *W ulamkach zwierciadła... Bruno Schulz w 110 rocznicę urodzin i 60 rocznicę śmierci*, red. M. Kitowska-Lysiak, W. Panas, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003; J. Jarzębski *Prowincja Centrum. Przypisy do Schulza*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005; M. Nieszczerzewska *Centrum i peryferie miejskie w twórczości Brunona Schulza*, w: *Swoje i cudze. Kategorie przestrzeni w literaturach słowiańskich*, t. 1, *Słowiańszczyzna Zachodnia*, red. B. Zieliński, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005; A. Czabanowska-Wróbel *Powrót do siebie. Tajemnice „Ojczyzny” Brunona Schulza*, „Ruch Literacki” 2006 z. 3.

² Zob. K. Stala *Na marginesach rzeczywistości. O paradoksach przedstawiania w twórczości Brunona Schulza*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 1995; D. Głowacka *Wzniosła tandeta i „simulacrum”*. *Bruno Schulz w postmodernistycznych zaułkach*, „Teksty Drugie” 1996 nr 2/3.

³ Zob. L. Hutcheon *Narcissistic Narrative. The Metafictional Paradox*, Methuen, London–New York 1984; R. Nycz *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Universitas, Kraków 2000, s. 185-186.

zać w nowym świetle oba dyskursy. Dla takiego porównania przydatna wydaje się kategoria pogranicza kulturowego, gdyż ma ona wymiar uniwersalizujący, tym samym wyznacza płaszczyznę, na której daje się zestawzić pisarstwo o zatartej referencji z kompleksem idei realizującym ogólną zasadę kulturotwórczą, jaką jest przeciwstawianie centrum peryferiom.

Pojęcie pogranicza kulturowego chciałabym rozumieć tutaj szerzej, niż przyjęło się to czynić – odwołam się nie tylko do jego socjologicznych, adaptowanych przez literaturoznawców definicji⁴, ale też do innych, metaforycznych znaczeń, jakie można mu przypisywać. Zresztą kategoria ta, choć należy do kanonu pojęciowego badań antropologicznych i ufundowała nawet osobną dyscyplinę socjologii, w istocie jest metaforą, nazywa bowiem nie tylko społeczny obszar pogranicza: „wyodrębnione terytorium (przestrzeń, pole) trwale zamieszkiwane przez przedstawicieli dwóch lub więcej zbiorowości społecznych wyposażonych w możliwe do określenia odrębne kultury lub ich autonomiczne części”⁵. Za właściwą kategorię badawczą uznaje się pogranicze społeczno-kulturowe:

Ogół pozostających ze sobą w trwałych kontaktach przedstawicieli dwóch lub więcej zbiorowości etniczno-kulturowych, realizowanych w kontekście ich szczególnego związku z terytorium (terytorium zamieszkania lub wyobrażonym), działania których zmierzają do jego utrzymania (lub zawłaszczenia), a także rezultaty tych działań.⁶

Pogranicze to amalgamat kulturowy, w którym graniczność (różnica) stanowi cechę relewantną i profiluje cywilizacyjne, etniczne czy wyznaniowe tożsamości jako złożone dyskursy performatywne⁷: „Oznacza ono transkulturację, przenikanie się kultur, ich kontaminację, hybrydyczność i niejednoznaczność tworu, który wsku-

tek tych procesów powstaje”⁸. Pojęcie to bywa identyfikowane z polem „konfliktu i syntezy kultur”⁹, z kulturą źródłową dla pogranicznej świadomości¹⁰, ze środowiskiem kształtującym szczególne postawy: relatywistyczną¹¹ oraz *outsiderską*, wynikającą z napięć między swojskością i obcością¹². Pogranicze uznaje się też za taką domenę interpretacji, gdzie – jak ukazują geokrytyka czy geopoetyka – formowanie terytorium jest sposobem rozumienia oraz konstytuowania relacji międzyludzkich, i odwrotnie – relacje te są formą tłumaczenia oraz konstruowania przestrzeni¹³. Zwraca się także uwagę, że pojęcie pogranicza stanowi metaforę związków między różnymi elementami kulturowymi¹⁴. W klasycznym wykładzie z 1893 roku *The Significance of Frontier in American History*, skądinąd założycielskim dla ideologii podboju Ameryki, Friderick J. Turner wskazuje, że „europejskie i amerykańskie (*western*) znaczenia tego słowa [*frontier*] tworzyły przenośnię (*trope*) i powinny być nazywane *frontier metaphor*”¹⁵. Potoczne, a także specjalistyczne użycia wyrazu „pogranicze” (również źródłowego „granica”) ujawniają, że mamy tu do czynienia z artykulacją metaforyczną, a tym samym ze złożonym doświadczeniem i kompleksem idei, nie zaś jedną, łatwo dającą się wyśłowić myślą.

Korzystając z metaforyczności domeny poznawczej pogranicza kulturowego, chciałabym je rozumieć także jako wymiar, w którym kultura przechodzi w to, co nią nie jest – jako obszar zawierający ślady pozakulturowej rzeczywistości¹⁶. Takie rozumienie wynika przede wszystkim stąd, że istnieją związki między reprezentacjami inności cywilizacyjnej, wyznaniowej, obyczajowej czy wyznaniowej a reprezentacjami inności pozakulturowej. Zluzowanie idei kultury ma ponadto znacze-

⁴ Zob. m.in. *Literatura i różnorodność. Kresy i pogranicza*, red. E. Biernacka, Wydawnictwo DiG, Warszawa 1996; W. Panas *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich*, w: *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów 1995*, red. T. Michałowska, Z. Goliński, Z. Jarosiński, Wydawnictwo IBL PAN–Towarzystwo Literackie im. A. Mickiewicza, Warszawa 1996; L. Witkowski *Bogactwo Kresów – Między pograniczem kultury a kulturą pogranicza*, w: *Kresy w literaturze. Twórcy dwudziestowieczni*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Wiedza Powszechna, Warszawa 1996; S. Uliasz *O literaturze Kresów i pograniczu kultur. Rozprawy i szkice*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2001; M. Dąbrowska-Partyka *Literatura pogranicza, pogranicza literatury*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004.

⁵ A. Sadowski *Pogranicze jako przedmiot badań socjologicznych w warunkach integracji europejskiej*, w: *Pogranicza i multikulturalizm w warunkach Unii Europejskiej. Implikacje dla wschodniego pogranicza Polski*, t. 1, red. K. Krzysztofek, A. Sadowski, Wydawnictwo UwB, Białystok 2004, s. 23.

⁶ Tamże, s. 24.

⁷ Zob. S. Uliasz *O literaturze Kresów...*, s. 17; J. Nikitorowicz *Pogranicze. Tożsamość. Edukacja międzykulturowa*, Trans-Humana, Białystok 1995; *Pogranicza i multikulturalizm...*

⁸ M. Janion *Niesamowita słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007, s. 177.

⁹ Zob. M. Dąbrowska-Partyka *Literatura pogranicza, pogranicza literatury*.

¹⁰ Zob. T. Longinović *Borderline Culture. The Politics of Identity in Four-Twentieth Slavic Novels*, University of Arkansas Press, Fayetteville 1993.

¹¹ Zob. M. Dąbrowski *Pogranicza kulturowe*, „Przegląd Humanistyczny” 1998 z. 3 oraz tegoż *Swój/Obcy/Inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*, Świat Literacki, Izabelin 2001.

¹² Zob. E. Nowicka *Badanie pogranicza. Kilka propozycji metodologicznych*, „Pogranicze. Studia Społeczne” 1999 t. 8, s. 17.

¹³ Zob. E. Rybicka *Geopoetyka (o mieście, przestrzeni i miejscu we współczesnych teoriach i praktykach kulturowych)*, w: *Kulturowa teoria literatury*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Universitas, Kraków 2006.

¹⁴ E. Kasperski *Kresy, pogranicza i mity. O metodologii badań nad literaturą kresową*, w: *Literatura i różnorodność...*, s. 113.

¹⁵ F.J. Turner *The Significance of Frontier in American History*, New York 1920, s. 4, cyt. za: A. Sozańska *Polskie Kresy i amerykańskie Południe. Szkic do studiów porównawczych*, „Przegląd Humanistyczny” 1998 z. 3, s. 101.

¹⁶ Zob. P. Kowalski *Granica. Próba uporządkowania kategorii antropologicznych*, w: *Pogranicze jako problem kultury. Materiały konferencji naukowej Opole 13-14. 12. 1993 r.*, red. T. Smolińska, Uniwersytet Opolski Instytut Filologii Polskiej, Opole 1994.

nie w wymiarze partykularnym, zwłaszcza – na co wskazują Akhil Gupta czy Arjun Appadurai – dla hybrydycznych lokalności. W tym ujęciu podkreśla się, że „Granica, a przede wszystkim jej «szczelinowy» obszar zwany pograniczem, jest heterotopią. Jest to przestrzeń otwarta na «konceptualizację różnicy kulturowej bez odwołania się do ortodoksyjnej idei ‘kultury’»¹⁷.

Zagadnienia te istotne są dla prozy Brunona Schulza, którą spróbuję tu odczytać z perspektywy postkolonialnej, gdyż taki punkt widzenia pozwala ukazać osobliwość tego pisarstwa w porównaniu z dyskursem kresowym, pod pewnymi względami przypominającym dyskurs kolonialny. Stanowisko to wymaga poczynienia kilku zastrzeżeń. Po pierwsze, nie chodzi tu o nałożenie na prozę Schulza siatki teoretycznych kategorii (często w postkolonializmie wywodzonych z ideologii marksistowskiej), ale o taką interpretację tekstów, która mogłaby wyłonić ich nieoczywiste znaczenia. Po drugie, w odniesieniu do twórczości Schulza (z uwagi na jej specyfikę i odmienną przywoływanych przez nią kontekstów) można wykorzystać tylko niektóre narzędzia postkolonializmu, zwłaszcza kategorie hybrydyzacji, mimikry oraz palimpsestowości dyskursów. Po trzecie, należy rozgraniczyć kolonializm właściwy, dotyczący kolonii zamorskich i powiązany z dyskryminacją rasową, od „białego kolonializmu”, przyjmując jednak zarazem, że „postkolonialność [...] nie jest wyłączną cechą kultur grup etnicznych tzw. Trzeciego i Czwartego Świata, lecz odnosi się również do twórczości «białych» społeczeństw uzależnionych od struktur imperialnej władzy”¹⁸. Z takiej perspektywy można prowadzić studia nad polską literaturą jako zespołem reprezentacji procesu narzucania władzy Polsce przez Rosję, Niemcy i Austro-Węgry, a także zbiorem tekstowych świadectw polskiej dominacji kulturowej na kresach¹⁹.

W niniejszym szkicu chciałabym wykazać, że w tekstach Schulza dokonuje się swoista dekonstrukcja opozycji ustanawiających dyskursy kresowy. Co nie oznacza, że krytyka tego dyskursu była autorskim zamysłem – ujawnia się ona jako efekt lektury Schulzowskiego pisarstwa w kontekście mitu Kresów przy użyciu postkolonialnych narzędzi oraz obserwacji wskazującej na to, że w pisarstwie tym

nie występuje *mimesis* adekwatnego przedstawienia, ale wymagająca szczególnej lektury *mimesis* procesu. Polega ona na przemieszczeniu oraz ironicznej demonstacji napięć między centrum a peryferiami, swoim a obcym, kulturowym a pozakulturowym. Teksty Schulza nie tyle odwzorowują rzeczywistość kresową, ile tworzą własny świat, w którym swoiste dla pogranicza zjawiska dają się rozpoznać w kształcie przetworzonym, jako reprezentacje mechanizmów kulturowych, nie zaś przedstawienia o konkretnej referencji. Zdaniem Edwarda Kasperskiego „rzeczywistość kresowa nie mogła wyrazić się w jego [Schulza] twórczości w sposób realistyczny, «przewodnikowy» czy w formie obrazków rodzajowych. Musiała natomiast pojawiać się [...] w sposób pośredni, częstokroć głęboko zakonstruowany i przekształcony”. Stąd wniosek, że „Drohobycz i okolice, podstawowa, chronotopiczna materia znacząca w utworach Schulza zamieniła się tym sposobem w budulec formowanego przezeń [...] «mitu o świecie»”²⁰. Do pojęcia mitu dochodzi również Jerzy Jarzębski, stwierdzając, że „Drohobycz-prowincja stanie się dla Schulza na odwrót: centrum świata, a Warszawa [...] będzie miastem na obrzeżach prywatnego uniwersum”²¹. Pojęcie mityzacji nie musi być jednak ostateczną formą objaśnienia paradoksów Schulzowskiej prozy. Obok ustanawiania mitu dokonuje się w niej przecież ciągle jego burzenie, trwa demityzacja, nie tyle skierowana przeciwko prywatnym albo wspólnotowym mitologiom, ile kwestionująca możliwość mitu, a nawet samą siebie. Ironia – jak sądzę i jak będę starała się dalej pokazać – stanowi w utworach Schulza główną zasadę tekstotwórczą, decydującą o różnych wymiarach ich pograniczności.

Szczególny charakter ironicznej (de)mityzacji autora *Sklepów cynamonowych* uwidacznia się, gdy porównać ją właśnie z mityzacją obecną w dyskursie kresowym²², który z trzech przynajmniej powodów stanowi tu istotny kontekst. Po pierw-

¹⁷ D. Kołodziejczyk *Trawerses przez glob. Studia postkolonialne i teoria globalizacji*, „Er(r)go” 2004 nr 8, s. 33.

¹⁸ D. Skórczewski *Postkolonialna Polska – projekt (nie)możliwy*, „Teksty Drugie” 2006 nr 1/2, s. 107.

¹⁹ Instruktywna dla takich badań byłaby rozprawa E.M. Thompson *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przeł. A. Sierszulska, Universitas, Kraków 2000. Otwiera dla nich pole także książka M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna*. Zob. też: C. Cavanagh *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnych teorii*, przeł. T. Kunz, „Teksty Drugie” 2003 nr 2/3; E.M. Thompson *Said a sprawa polska*, „Europa. Tygodnik Idei” 2005 nr 26; tejsze *Sarmatyzm i postkolonializm. O naturze polskich resentmentów*, „Europa. Tygodnik Idei” 2006 nr 46; Z. Najder *Kultura i imperializm. Czy Polacy są „postkolonialni”?*, „Europa. Tygodnik Idei” 2005 nr 26; A. Fiut, *Wokół „Jądra ciemności” i Polonizacja? Kolonizacja?*, w: tegoż *Spotkania z Innym*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.

²⁰ E. Kasperski *Mit maciczny – Bruno Schulz i Kresy*, w: *Kresy w literaturze...*, s. 323.

²¹ J. Jarzębski *Prowincja Centrum...*, s. 112.

²² Zob. *Les Confins de l'ancienne Pologne. Ukraine – Lituanie – Biélorussie XVI^e-XX^e siècles*, éd. par D. Beauvois, préf. de Cz. Miłosz, Presses Universitaires de Lille, Lille 1988; J. Kolbuszewski *Legenda Kresów w literaturze polskiej XIX i XX w.*, w: *Między Polską etniczną a historyczną. Polska myśl polityczna XIX i XX wieku*, red. W. Wrzesiński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1988; M. Czermińska *Centrum i kresy w prozie pisarzy urodzonych po wojnie*, „Akcent” 1993 nr 4; B. Hadaczek *Kresy w literaturze polskiej XX wieku. Szkice*, Ottonianum, Szczecin 1993; D. Beauvois *Mit „kresów wschodnich”, czyli jak mu położyć kres*, w: *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, red. W. Wrzesiński i in., Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1994; S. Uliasz *Literatura Kresów – kresy literatury. Fenomen Kresów Wschodnich w literaturze dwudziestolecia międzywojennego*, Wydawnictwo Wyższej szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1994; E. Kasperski *Kresy, pogranicza i mity...*; *Kresy w literaturze...*; B. Hadaczek *Kresy w literaturze polskiej. Studia i szkice*, Wojewódzki Ośrodek Metodyczny, Gorzów Wielkopolski 1999. E. Kasperski *Dyskurs kresowy. Kryteria, własności, funkcje*, w: *Kresy – dekonstrukcja*, red. K. Trybuś, K. Kałużny, R. Okulicz-Kozaryna, Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2007.

sze, mit Kresów należy do najważniejszych polskich mitów literackich i społecznych. Dla dzieła Schulza – pisarza o żydowskim pochodzeniu, mieszkającego w Galicji i tworzącego po polsku – styczność z owym mitem nie może nie mieć znaczenia. Władysław Panas nazywa to dzieło „taką twórczością wyrastającą z pogranicza, która mieści się w centrum polskiej literatury”²³. Po drugie, Schulz, moim zdaniem, proponuje tego rodzaju pisarstwo pogranicza, które wyznacza różny od wzorca etnocentrycznego model kresowości. Jak uważa Kasperski, kresowość ta stanowi „specyficzny typ uprawiania literatury. Jego znamię jest pierwiastek *t r a n s g r e s j i*, wyjście poza kanony poszczególnych literatur narodowych”²⁴. Po trzecie, pisarstwo Schulza samo stało się tworzywem i obiektem kresowej mityzacji, w szczególności mitu Galicji. Wyróżniając w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku główne składowe owego mitu, Ewa Wiegandt stwierdzała: „interesującej mnie prozie patronuje w głównej mierze Schulz”²⁵.

Precyzując wskazany kontekst, trzeba mieć na uwadze, że mit kresowy podlegał zmianom, a poza tym jest kompleksem wielopostaciowym – jeżeli rozpatruje się twórczość Schulza, w grę wchodzi też mit Ukrainy²⁶ oraz wspomniany mit Galicji²⁷. W każdej z tych postaci mityzacja inaczej się realizuje, co podkreśla Stanisław Uliasz, utożsamiając Kresy z kulturą po Bachtinowsku rozumianego dialogu – za Lechem Witkowskim mówi o „dialogicznym efekcie pogranicza”²⁸. Dostrzega się też jednak negatywne aspekty mitu kresowego. Kasperski wskazuje, że restauracyjnymi, aneksyjnymi i dyskryminującymi postaciami owego mitu rzą-

²³ W. Panas *O pograniczu etnicznym...*, s. 609.

²⁴ E. Kasperski *Kresy, pogranicza i mity...*, dz. cyt., s. 112.

²⁵ E. Wiegandt *Mit Galicji w polskiej prozie współczesnej (rekonesans tematologiczny)*, „Teksty” 1979 nr 5, s. 57.

²⁶ Zob. *Polska w literaturze ukraińskiej – Ukraina w literaturze polskiej. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej w dniu 10-11 czerwca 2002 roku przez Instytut Filologii Polskiej Filii Akademii Świętokrzyskiej w Piotrkowie Trybunalskim*, red. S. Frycie, Naukowe Wydawnictwo Piotrkowskie, Piotrków Trybunalski 2003; T. Bujnicki *Literackie obrazy pogranicza. Litewski raj i krwawy mit Ukrainy*, w: *Krainy utracone i pozyskane. Problem w literaturach Europy Środkowej*, red. K. Krasuski, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2005.

²⁷ Zob. E. Wiegandt *Austria Felix czyli o micie Galicji we współczesnej prozie polskiej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1988, a także B. Budyrowicz *Galicja w twórczości Brunona Schulza*, w: *Bruno Schulz in memoriam 1892-1942*, red. M. Kitowska-Lysiak, Wydawnictwo FIS, Lublin 1992; E. Prokop-Janiec *Schulz a galicyjski tygiel kultur*, w: *Czytanie Schulza. Materiały międzynarodowej sesji naukowej „Bruno Schulz – w stulecie urodzin i w pięćdziesięciolecie śmierci”*. Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 8-10 czerwca 1992, red. J. Jarzębski, TIC – Instytut Filologii Polskiej UJ, Kraków 1994.

²⁸ Zob. S. Uliasz *O literaturze Kresów i pograniczu kultur...*, s. 17; L. Witkowski *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1991.

dzi resentment²⁹. Według Eugeniusza Czaplejewicza literatura kresowa forsuje perswazyjną tezę, którą może być „idea Polski jako *antemurale christianitatis* [...] czy też idea utrzymania przez Polaków za wszelką cenę stanu posiadania na Kresach”³⁰, co naznacza mit etnocentryzmem, ksenofobią i uproszczoną wizją patriotyzmu. Badacz wskazuje, że Kresy to m.in.: „egzotyka”, „zagrożona granica”, „szkoła męstwa i rycerskości”, „królestwo Natury”, „Arkadia zniszczona”, „cel szczególnej misji i teren pracy organicznej”, „straszliwe piekło Historii”, „wyjątkowe nałożenie antagonizmów”, „żywiół ludowy – groźny, ale fascynujący naturalnością autentyzm”³¹. Niektóre z tych idei funkcjonują na prawach kwalifikacji naukowych – w geografii politycznej nawiązuje się do myśli Turnera, gdzie *frontier* to tyle, co „something what is in front of us” – coś co jest przed nami, do czego należy dojść (*go West*), poznać, podbić, zasiedlić i podporządkować sobie”³². Zgodnie z antynomią „rdzeń i peryferie” kresom³³ odpowiada pojęcie „odległych krańców nie tylko terytorium politycznego, ale i obszaru efektywnej gospodarki narodowej, gdzie aktywność gospodarcza wyraźnie wygasa”³⁴. W takim ujęciu peryferiom przypisuje się niedostępność, dzikość i nieustabilizowanie, zaś centrum określa się etnocentrycznie „jako ośrodek opiekuńczej władzy, zapewniającej rozwój i obronę”³⁵.

Pojawiały się już głosy, by dostrzegać analogie między dyskursem kresowym a dyskursem kolonizacji³⁶. Maria Janion stwierdza, że „kolonizowani w XIX wieku przez zaborców, mogliśmy być dumni z tego, że kiedyś byliśmy kolonizatorami”³⁷, natomiast Bogusław Bakuła apeluje, by dyskurs kresowy zdemistyfikować, jak uczynił to Edward Said z mitem Orientu³⁸. Bakuła podkreśla rzecz ważną: różnicę między pojęciami kresów i pogranicza oraz odmienne nacechowanie aksjologiczne tych kategorii (polonocentryzm pierwszej i względną neutralność dru-

²⁹ Zob. E. Kasperski *Kresy, pogranicza i mity...*, s. 108-109.

³⁰ E. Czaplejewicz *Czym jest literatura kresowa?*, s. 12.

³¹ Tamże, s. 15-16.

³² M. Koter *Kresy państwowe – geneza i właściwości*, w: *Kresy – pojęcie i rzeczywistość. Zbiór studiów*, red. K. Handke, Instytut Slawistyki PAN – Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Warszawa 1997, s. 14.

³³ Pisane małą literą, „kresy” nie są nazwą własną, ale oznaczają obszar peryferyjny w ogólności.

³⁴ M. Koter *Kresy państwowe...*, s. 10.

³⁵ K. Handke *Pojęcie „kresy” na tle relacji centrum – peryferie*, w: *Kresy – pojęcie i rzeczywistość...*, s. 60.

³⁶ Zob. D. Beauvois *Mit „kresów wschodnich”...*; A. Fiut *Polonizacja? Kolonizacja?*; D. Skórczewski *Postkolonialna Polska...*; K. Kowalczyk-Twarowski *Imperialne przestworza, spolegliwi tubylcy: Polska, Rosja, RPA, „Er(r)go”* 2004 nr 8.

³⁷ M. Janion *Niesamowita Słowiańszczyzna*, s. 170.

³⁸ Zob. E.W. Said *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, PIW, Warszawa 1991.

giej)³⁹. Choć badacz posługuje się terminami „antykolonialny” i „postkolonialny”, nie czyni ich jednak przedmiotem głębszego namysłu, tymczasem – jeśli wziąć pod uwagę taką refleksję – okazuje się, że jego projekt ma raczej charakter antykolonialny. Dobrze to widać z perspektywy rozróżnień wprowadzanych przez Marko Pawłyszyną. Za antykolonialne uznaje on takie zjawiska, które podważają dyskurs kolonialny przez negację, są więc jednostronne i tworzą efekt dialektycznego odbicia, podczas gdy postkolonializm wyraża sceptycyzm zarówno wobec mityzacji, jak i demityzacji: „nieufność w stosunku do jasnych haseł, prostych kategorii, mitów, które wszystko potrafią wyjaśnić, jednoznacznych opowieści historycznych, a skłonny jest raczej do ironicznego ujmowania świata”⁴⁰.

W tak właśnie ujmowanych postkolonialnych kategoriach proponowałabym czytać Schulza, wskazując tym samym, że w jego pisarstwie opozycja ustanawiająca dyskurs kresowy funkcjonuje w różnych wymiarach: źródłowym – jako przeciwstawienie centrum i peryferii, gdzie pierwsza sfera nacechowana jest pozytywnie, krytycznym – jako odwrócenie pierwotnego wartościowania, oraz radykalnie ironicznym, w którym poprzednie wymiary wprawiane są w ruch, dzięki czemu dokonuje się ciągła oscylacja jakości pogranicza kulturowego. Taki układ znajduje odpowiednik w postkolonialnych rewizjach, aranżujących spór antykolonializmu z kolonializmem, by demaskować ich dialektykę w procesie przewartościowywania wytworów imperialnej władzy.

Postawie inwazyjnej służą rozmaite konwencje literackie, charakteryzujące też twórczość kresową. W polskich badaniach brak jednak studiów, które analizowałyby to pisarstwo z perspektywy postkolonialnej dla ustalenia, jakimi środkami literackimi posługuje się ono, by utwierdzić model polskiej dominacji na Kresach. Można za to przywołać artykuł Anny Cichoń o kolonialnych aspektach *W pustyni i w puszczy*. Choć autorka uwypukla związki powieści z angielskimi reprezentacjami dominiów i nie zestawia jej z *Trylogią*, to szereg poczynionych przez nią obserwacji przystaje do strategii odnajdywanych w twórczości kresowej Sienkiewicza. W porównaniu z tymi strategiami, modelowymi dla mityzacji Kresów⁴¹, Schulzowska (de)mityzacja pogranicza wyraźnie ukazuje swą osobliwość. Jak stwierdza Cichoń, „konwencje gatunkowe można uznać za jeden z nośników ide-

ologii kolonialnej tekstu”⁴². Należą do nich m.in.: podróżowanie jako rekonesans i misja ujarzmiania dzikiego terytorium oraz jako efekt kartografizacji, w którym zapełnianie mapy imituje podbój; egzotyka, pozwalająca uważać zdobywaną krajinę za „czekającą na odkrycie i tekstualne ujęcie”; kod przygody; wizja obcego terenu jako domeny pociągającej innością i dziewiczością, wzbudzającej instynkty pogromcy-eksploratora; obraz tubylców jako istot potwornych albo infantylnych, które trzeba wytępić lub wyzyskać. Traktując ten model jako pomocniczy i opierając się na dyskursie kresowym, wyprowadzić można opozycję, gdzie po jednej stronie znajduje się to, co ma wyrazistą tożsamość, co dominuje nad różną od siebie dziedziną i co jest nią zafascynowane, po drugiej zaś – obiekty opresywnych działań. Rozważając usytuowanie dzieła Schulza wobec określonego w ten sposób mitu kresowego, dotykamy problematyki o wiele szerszej, niż pierwotnie mogło się wydawać: problematyki stosunku do szeroko rozumianej inności.

Dla problematyki tej kluczowe są w tekstach Schulza przedstawienia pogranicza ukazywanego jako przemieszanie centrum z peryferiami – byty istnieją tu na granicy, bohater wyrusza poza centralną przestrzeń i temporalność, rzeczy ewoluują w pograniczne formy. Szereg tekstów, choćby *Sklepy cynamonowe*, *Noc lipcowa* czy *Sanatorium po Klepsydrze*, tak jest zbudowanych, że przekraczanie granic staje się kanwą opowiadania. Dobry przykład stanowi tu *Sierpień*, który można wręcz nazwać studium pograniczności. Wchodzimy tu z bohaterem w przestrzeń rynku, by stopniowo oddalać się od centrum i pokonywać kolejne granice: muru, przedmieścia, ogrodu, parkanu i śmietniska, gdzie ujrzymy jedyne w tej wędrówce konkretnego człowieka, takiego jednak, który łączy w sobie ludzkie i pozaludzkie pierwiastki: oszalała Tłuję, o „pół zwierzęcej, pół boskiej piersi” (s. 8)⁴³, oddającą się rozkoszy z pniem dzikiego bzu. Tekst Schulza narusza kluczową dla kolonialnej wizji świata opozycję – granica nie oddziela tu zwykłego i niezwykłego, rozumu i bezrozumu⁴⁴, bo łączą się one w jednej istocie; sierpień, ów „grymas bakchiczny” (s. 4) przesłaniający twarze przechodniów na rynku, rozpoznamy poza granicą miasta, w „pogańskiej płodności” fetysza kretyнки (s. 8).

Inaczej obrazuje pograniczność *Republika marzeń*, gdzie relację centrum–peryferie ukazano jako zmianę perspektywy z warszawskiej na prowincjonalną, wartościowaną pozytywnie, by opisać przechodzenie rubieży w esencjonalną inność, będącą rzeczywistą wartością centralną⁴⁵. Proces tego przejścia powraca w wypra-

³⁹ Zob. B. Bakula *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (szkic problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006 nr 6. Z innej perspektywy o aksjologizacji Kresów zob. J. Kolbuszewski *Kresy jako kategoria aksjologiczna*, „Przegląd Powszechny” 1987 nr 11.

⁴⁰ M. Pawłyszyn *Ukraiński postkolonialny postmodernizm*, przeł. A. Korniejenko, A. Hnatiuk, w: *Odkrywanie modernizmu*, red. R. Nycz, Universitas, Kraków 1998, s. 531.

⁴¹ Dziękuję pani profesor Ewie Thompson m.in. za tę cenną uwagę, że model, o którym tu mowa, jest w znacznej mierze dziełem recepcji Sienkiewicza, krzywdzącej pisarza przez uproszczone i wybiórcze lektury. Warto by zrewidować ten odbiór, w czym postkolonialne kategorie mogłyby okazać się pomocne.

⁴² A. Cichoń *W kręgu zagadnień literatury kolonialnej – „W pustyni i w puszczy” Henryka Sienkiewicza*, „Er(r)go” 2004 nr 8, s. 93. Dalej odwołuję się do kolejnych stron tego tekstu.

⁴³ B. Schulz *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, oprac. J. Jarzębski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1998. Cytaty lokalizuję w tekście.

⁴⁴ Zob. J.M. Blaut *The Colonizers's Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, Guilford Press, New York–London 1993, s. 17.

⁴⁵ Zob. J. Jarzębski *Prowincja Centrum...*, s. 110–113.

wie za miasto, ku granicy „dzielącej dwa światy”, a także w marzeniu, by wyruszyć dalej, „w kraj już niczyj i boży, w pogranicze sporne i neutralne, gdzie gubiły się rubieże państw” (s. 345). Pogranicze ma tutaj wymiar zarówno dosłowny, jak i metaforyczny, stanowi bowiem nie tylko rejon nachodzenia na siebie różnych peryferii, ale też wyczerpywania się kultury na progu domeny pozakulturowej, co odpowiada sygnalizowanemu we wstępnych ustaleniach związkowi różnych wymiarów inności. Na krańcach własnego świata bohaterowie pragną założyć „republikę młodych” (s. 345), wznieść szaniec będący jej ostoją. Figura bastionu to jeden z najważniejszych fantazmatów mitu kresowego – wyraża ideę Polski i samych Kresów jako *antemurale christianitatis*, opoki cywilizacji, ładu i prawa⁴⁶. Choć wartości te wyczerpują się na pograniczu, jednak zabezpiecza je ono przed zalewem obcego żywiołu. Szaniec z *Republiki marzeń* zyskuje odmienne znaczenia: wzbraniając dostęp macierzystej kulturze, ma chronić przed realnością pozakulturową, a jednocześnie zastawiać na nią sidła, by poddać się jej władzy. Realność ta staje się wymarzoną niebezpieczeństwem – bohaterowie pragną, ażeby w ich życie „wlał się żywioł, wielki zalew nieprzewidzianego, powódź romantycznych przygód i fabuły” (s. 345), wyobrażają sobie, jak wewnątrz ich azylu zapanowuje nad nimi przywabiony tutaj duch natury i opowieści. Taki wizerunek pogranicza, szanica i stosunku do Innego podważa dialektykę własne/inne z mityzacji kresowej, gdzie różnica fascynuje, lecz tym bardziej podlega represjonowaniu.

Schulzowskie reprezentacje pogranicza kulturowego ukazują wkraczanie jednego wymiaru w drugi, ale też zwracają uwagę na ich dyfuzję albo na jej efekt – pluralną tożsamość. Taką istotę ma Tłuja, republika marzeń czy pies-człowiek w *Sanatorium pod Klepsydrą*. Do statusu owych bytów przystają koncepcje hybrydycznej tożsamości, jakie proponują Homi Bhabha, Stephen Slemon czy Wilson Harris. Ten ostatni objaśnia hybrydyzację figurą Tejrezjasza: „sprzeczne, ale konieczne współwystępujące zasady męskiego i kobiecego, naturalnego i nadnaturalnego, życia i śmierci są utrzymywane w twórczym napięciu, nie dając się sprowadzić do ostatecznej stabilnej syntezy”⁴⁷. Zgodnie z takimi obserwacjami hybrydyczna tożsamość kształtowana w układzie centrum–peryferie przekłada się na całościowy ogląd świata. Postrzeganie tego układu rzutuje na rozumienie wszelkich opozycji opartych na strukturze władzy. Dokonujące się w tekstach Schulza rozchwianie owych binarności można analizować z innej niż postkolonialna perspektywy, lecz dzięki przyjęciu tej ostatniej uwidaczniają się znamienne różnice między Schulzowską wizją pogranicza kulturowego a modelem rubieży utrwalonym w dyskursie kresowym.

⁴⁶ Zob. J. Tazbir *Polska przedmurzem Europy*, Twój Styl, Warszawa 2004; S. Uliasz *Kresy jako szaniec polskości*, w: tegoż, *Literatura Kresów – kresy literatury*...

⁴⁷ B. Moore-Gilbert *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, Verso, London–New York 1997, s. 183. Zob. *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, ed. by P. Werbner, T. Modood, Zed Books, London–New Jersey 2000.

Przypomnijmy, że w micie Kresów, podobnie jak w ideologii kolonialnej, opozycji centrum–peryferie odpowiada dialektyka cywilizacji i pierwotności, postępu i zacofania, zwykłości i egzotyki. Dlatego terytorium kresowe to „cel szczególnie misji i teren pracy organicznej”, a zarazem „groźny, ale fascynujący naturalnością autentyzm”. W *Ulicy Krokodyli* znajdziemy przeciwstawienie dawnej kultury kupieckiej nowej ekonomice, technicyzacji i pseudoamerykanizacji, przeciwstawienie, które zostaje ukazane jako starcie różnych kultur na wyodrębnionej przestrzeni, do czego odnosi się podstawowa, socjologiczna definicja pogranicza kulturowego. Już na początku opowiadania daje się zauważyć odmienną od typowych przedstawień kolonialnych. Mowa jest o mapie, gdzie nie odwzorowano ulicy Krokodylowej („świeciła pustą bielą, jaką na kartach geograficznych zwykło się oznaczać okolice podbiegunowe, krainy nie zbadane i niepewnej egzystencji”, s. 75). Brak tu zatem efektu kartografizacji⁴⁸ znamionującego zawłaszczanie terytorium, przeciwnie – wyłącza się obszar z własnej domeny. Czynią to zwolennicy tradycyjnej prowincji, opowiadający się za tym, co nie jest dla nich zacofaniem, ale zasadą „solennej ceremonialności” (s. 76). Jak widać, Schulz zderza różne perspektywy, komplikując też status ulicy Krokodyli przez samo podkreślenie jej lokalizacji: dzielnica postępu cywilizacyjnego usytuowana jest na obrzeżach miasta, tym samym opozycja centrum–peryferie traci wyrazistość. Pogranicze to zostaje nazwane przestrzenią „zniwelowania granic i hierarchii” (s. 77) – upadają tu zasady moralne, nowe łączy się z dawnym, skutkiem czego powstają hybrydyczne formy. Znamienne jest porównanie ulicy Krokodyli do kanadyjskiego eldorado „dzikiego Klondajku” (s. 76) – kicz, komercjalizm, licha imitacja wielkomiejskości to cechy amerykańizowanej prowincji.

W tekście zestawione zostają trzy postawy wobec modernizującego się rejonu: aprobatywna, krytyczna oraz ironiczna. Tej pierwszej odpowiada kolonialna wizja układu centrum–peryferie, zgodnie z którą pozytywnie ocenia się działania uznawane za misję cywilizacyjną. Jeśli w dyskursie kresowym panuje mit specjalnej powinności do spełnienia na peryferiach, to u Schulza zbiorowy bohater jest „nader przejęty swą rolą i pełen gorliwości w demonstrowaniu wielkomiejskiego pozoru” (s. 81). W samym sformułowaniu tej diagnozy przejawia się druga z obecnych w tekście postaw – krytycyzm wobec działań okazujących się demonstracją i pozorowaniem. Co ważne, pisarz czyni narratorem zwolennika tej właśnie postawy, a więc dopuszcza do głosu podmiot, by tak rzec, antykolonialny, który podkreśla, że choć ulicę Krokodyli pozbawiono reprezentacji na mapie miasta, jest ona nierzeczywistą reprezentacją miejskiej realności. Fasada, pozór, *papier-mâché*, fotomontaż, maskarada to kluczowe słowa w języku owego podmiotu. Przedstawia on jednak imitatywną strukturę jako budzącą nie tylko odrazę, ale też występny pociąg – tak jak ojciec w opowiadaniu *Ptaki* czy w *Trak-*

⁴⁸ Zob. S. Ryan *Inscribing the Emptiness. Cartography, Exploration and the Construction of Australia*, w: *De-Scribing Empire. Post-colonialism and Textuality*, ed. by Ch. Tiffin, A. Lawson, Routledge, London–New York 1994.

tacie o *manekinach*, narrator zdradza fascynację tandetną formą i ujawnia, że nie jest odosobniony w tym pożądaniu. Dają się więc zauważyć kolejne różnice między ujęciem Schulza a mitem kresowym: tutaj urzeka kulturowa sztuczność, tam wabi autentyzm natury. Poza tym inaczej obrazowane są doświadczenia odkrywców: zamiast kodu przygody, z pokonywaniem niebezpieczeństw i ostatecznym sukcesem, otrzymujemy przygodne krążenie w przestrzeni, gdzie „nic nie dobiega do swego *definitivum*” (s. 84). Ambiwalentnym podmiotem krytycznym steruje wyższa instancja – podmiot ironiczny odpowiadający za konstrukcję tekstu. W trakcie lektury czytelnik może obserwować, jak zmieniają się perspektywy wartościowania, tym samym zaś interpretowania pogranicza kulturowego, może też zauważyć, że tekst zbudowany jest analogicznie do nazwanej maskaradową przestrzeni: tworzone są iluzje stanów rzeczy, które się rozwiewa, by później podważyć wszelkie jednoznaczne rozpoznania. Prawdliwość ta przekłada się na uruchomienie dialektyki centrum–peryferie, ustalanej, odwracanej oraz ironicznie problematyzowanej, co daje się opisać jako przemieszczenie w stronę postkolonialnej wizji pogranicza, w której ironia towarzyszy namysłowi nad różnicą kulturową poza wymiarem stabilnej, tożsamościowej kultury.

Wyrazistą figurę takiej zasady tekstotwórczej oraz, a nawet w pierwszym rzędzie, statusu opisywanego terytorium stanowi magazyn z konfekcją. Najpierw zdaje się on zwykłym lokalem krawieckim, potem antykwarnią pornograficzną, w której subiekt jest transwestytą. Dalej dowiadujemy się, że „Nasze nadzieje były nieporozumieniem, dwuznaczny wygląd lokalu i służby – pozorem, konfekcja była prawdziwą konfekcją, a subiekt nie miał żadnych ukrytych intencji” (s. 85), czego jednak nie możemy być pewni, zważywszy na wcześniejsze symulacje podmiotu⁴⁹. Tak działa Schulzowska ironia, której mechanizm ukazał pisarz w liście do Witkacego, używając sformułowań „wszystko dyfunduje poza swoje granice”, „pan-maskarada”, „bankructwo realności”, „deziluzja rzeczywistości” (s. 476–77). Widać tu odwołanie do klasycznego ujęcia tropu, gdzie ironia oznacza *dissimulatio*, jednak w tekstach Schulza docelowa nie jest dialektyka symulacji i jej zniesienia, nazywana „estetyką opozycji binarnej”⁵⁰. W istocie mierzy się tu w samą dialektykę, co przywodzi na myśl takie rozumienie ironii, jakie odnalazł w pismach Friedricha Schlegla Paul de Man, wedle którego permanentna parabaza to dekonstrukcja: ciągle zrywanie spójnej narracji, obnażanie fikcji, burzenie systemu, naruszanie

tożsamości podmiotu, formy i historii⁵¹. Taka ironia destabilizuje pojęcia inności z kolonialnych i antykolonialnych modeli – trudno wskazać, czym jest norma, czym zaś odstępstwo, gdzie jest centrum, a gdzie peryferie. W *Ulicy Krokodyli* hybrydyczna tożsamość cechuje usytuowaną na krańcach miasta dzielnicę wątpliwej cywilizacji, choć staje się też udziałem ambiwalentnego podmiotu, wyruszającego z centrum na rubieże, bo przyciągają go pozorem wielkomiejskości. Taka reprezentacja pogranicza znacznie różni się od idei z dyskursu kresowego, w którym po jednej stronie ulokowane jest to, co dominujące, spójne, postępowe, spełniające misję cywilizacyjną i zafascynowane dzikim żywiołem, po drugiej zaś to, co czynione podległym, o nieokreślonej tożsamości, wsteczne, pierwotne i fascynujące groźnym autentyzmem.

Schulzowskie przewartościowanie widoczne są również w obrazowaniu sytuacji, jakie nazwać można w słowniku postkolonialnej krytyki kulturową mimikrą. Wedle Gayatri Chakravorty Spivak proces kolonizacji polega na strategii *worlding*, gdzie owo „uświatowienie” to nie tylko ukształtowanie kolonii na wzór dominiów, by mogły należeć do „świata”, ale też odróżnienie ich od „światowej” kultury w celu zachowania podziału na centrum i peryferie⁵². Jak pokazuje Bhabha, między kolonizatorami a kolonizowanymi powstaje złożony układ relacji, w którym wzajemnie się oni naśladują. Mimetyczność stanowi w takim ujęciu ważny czynnik kulturotwórczy, z jednej strony jako bierne imitowanie wzorców imperialnych lub ich przekształcanie, mogące być formą kamuflażu i prowadzić do parodystycznej rozbiórki kolonialnego dyskursu, z drugiej zaś – jako naśladowanie norm peryferyjnych przez centrum, naruszające jego integralność albo niszczące istotę tych norm w praktykach komercyjnej reprodukcji⁵³. Tak rozumiana *mimesis* stanowi proces, w którym powstaje hybrydyczna tożsamość.

Pojęcie mimikry spożytkować można do interpretacji szeregu tekstów Schulza, tych zwłaszcza, w których pogranicze stanowi efekt zmieszania świata kulturowego z pozakulturowym. Znamienne są relacje mimetyczne, w jakie wchodzi ojciec – obserwujemy, jak zwierzęta czy rzeczy upodabniają się do niego i jak on upodabnia się do nich, nieraz tak dalece, że ulega metamorfozie. Opowiadanie *Ptaki* ukazuje ojca jako szczególnego kolonizatora, który sprowadza zapłodnione jaja ptasie nawet „z afrykańskich stacyj zoologicznych”, by chodzić po wylęgarni „jak ogrodnik wzdłuż inspektów z kaktusami” (s. 23). Zgłębiając rozprawy ornito-

⁴⁹ W kategoriach Baudrillardowskiego *simulacrum* odczytuje tę zwodniczość Dorota Głowacka, stwierdzając, że ulicę Krokodyli cechuje sugerowanie ukrytych znaczeń rzeczywistości przy faktycznym braku jakichkolwiek do niej odniesień – zob. D. Głowacka *Wzniosła tandeta i „simulacrum”...*, s. 83. Sam Baudrillard przybliża ironiczną symulację figurą „pustego transwestytyzmu”, w którym na powierzchni uwodzi się przybraną płcią, podczas gdy w głębi nie ma instancji o płci rozstrzygającej (*O wprowadzeniu*, przeł. J. Margański, Sic!, Warszawa 2005, s. 15–18).

⁵⁰ Zob. D.S. Kaufer *Ironia, forma interpretacyjna i teoria znaczenia*, w: *Ironia*, red. M. Głowiński, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2002, s. 153–157.

⁵¹ Zob. P. de Man *Pojęcie ironii*, przeł. A. Sosnowski, „Literatura na Świecie” 1999 nr 10–11.

⁵² Zob. G.Ch. Spivak *Three Women's Texts and a Critique of Imperialism*, „Critical Inquiry” 1985 no. 1 (12).

⁵³ Zob. H.K. Bhabha *Representation and the Colonial Text. A Critical Exploration of Some Forms of Mimeticism*, w: *The Theory of Reading*, ed. F. Gloversmith, Harvester Press–Barnes and Nobles, Brighton, Sussex–Totowa, New York 1984; tegoż *Mimicry and Man. The Ambivalence of Colonial Discourse*, w: tegoż *The Location of Culture*, Routledge, London–New York 1994.

logiczne i przebywając pośród swej menażerii, Jakub zacznie postrzegać świat przez pryzmat „ptasiego” katalogu czy wręcz zachowywać się jak ptak, a równocześnie sam będzie obiektem naśladowania. W *Karakonach* eksperymenty ojca kończą się wręcz „fascynacją awersji” (s. 89), w następstwie której podlega on mimikrze, by studiować na sobie ambiwalencję przyciągania i odpychania wyzwalaną przez inność. Schulzowskie reprezentacje pogranicza kulturowego daleko zatem odbiegają od opozycji własne/inne z kolonialnych dyskursów, gdzie dopuszcza się i poddaje refleksji dwie tylko, dozwolone zresztą w ograniczonych zakresach, formy upodobnień: powszechniejszą imitację centrum przez peryferię i rzadsze kopowanie peryferii przez centrum, przyjmujące postać „dziczenia” jako strategii skupiania powszechnej uwagi⁵⁴. Teksty Schulza ukazują rozmaite oblicza mimikry, ponieważ mają, po pierwsze, charakter dwukierunkowy, po drugie zaś – wiele różnych odcieni, od afirmatywnego i transgresywnego po negatywny i unifikujący.

Na koniec warto wspomnieć o jeszcze jednym aspekcie opowiadań Schulza, do którego przystają kategorie krytyki postkolonialnej – o ich swoistej palimpsestowości. Metafora palimpsestu używana jest w tych studiach do ukazania swoistych cech kolonialnego dyskursu, który – niczym palimpsest właśnie – powstaje przez nałożenie nowych warstw historii, kultury oraz języka na uprzednie i przez pozorowanie, jakoby te wcześniejsze wcale nie istniały⁵⁵. Figura ta służy również do swoistej rozbiórki palimpsestowych strategii, opierającej się na przekonaniu, że wypierane dziedziny przeświecają niejako przez opresywne kody symboliczne, naruszają je i łączą się z nimi, by tworzyć nowe, synkretyczne dyskursy. Jak widać, takie rozumienie palimpsestu koresponduje z ideami hybrydyzacji i mimikry kulturowej, choć uwypukla się tu często zagadnienia dotyczące historii, religii oraz tożsamości narodowej, a mniejszą wagę przywiązuje do poszczególnych spotkań z Innym. Tak na przykład Christine Brooke-Rose, badaczka dzieł Salmana Rushdiego, poddaje refleksji palimpsestową historię narodu i religii⁵⁶.

Na pytanie o to, jaki palimpsest historii prześwieca z tekstów Schulza, można odpowiedzieć, podsumowując powyższe ustalenia. Pogranicze kulturowe ukazwane jest w tych utworach za sprawą *mimesis* procesu, która ironicznym sposobem przewartościowuje opozycje fundujące dyskurs kolonialny, w szczególności tę jego postać, za jaką można uznać mit Kresów. W efekcie pogranicze zyskuje rozmaite reprezentacje: od konfrontowania lokalnych kultur po zderzenia kultury z realnością pozakulturową. Różnią się one od ujęć z mitu kresowego, gdyż przenico-

wują, dzięki ujawnianiu hybrydyzacji oraz mimikry, dialektyczny układ centrum–peryferie. Rozważając owo przenicowanie, dojść można do wniosku, że historia palimpsestowa wpisana w dzieło Schulza problematyzuje, aczkolwiek w zamkniętych granicach swojego świata, utrwalone w dyskursie kresowym stereotypy, tym samym zaś odsłania to, co uporczywie zasłanianie w dziejach zdominowanego i dominującego narodu.

Abstract

Dorota WOJDA
Jagiellonian University (Kraków)

Schulzian representations of the cultural bordeland in the postcolonial perspective

It has already been indicated that Bruno Schulz's work has its root in the cultural borderland and that it undertakes the subject of the relation between the centre and the periphery. However, it has never been compared with the Polish myth of Kresy, in which these issues are equally important. Schulz's prose has been read as a literature lacking any distinct references to ethnic or national issues, since the *mimesis* of realistic representation is not found here. What occurs is the *mimesis* of process – imitating general cultural mechanisms, like the functioning of the centre/periphery opposition. According to the article's thesis, in Schulz's writing occurs a deconstruction of the indicated opposition: it is imitated, negated, and finally, ironically problematized. This deconstruction has been described using postcolonial categories of hybridization, mimicry and palimpsesticism.

⁵⁴ Zob. D. Ferens *Zwiedzanie cudzych kolonii. Wiedza i władza w afrykańskich powieściach Karola Maya*, „Er(r)go” 2004 nr 8, s. 84.

⁵⁵ Zob. Ch. Brooke-Rose *Rhetoric of the Unreal. Studies in Narrative and Structure, Especially of the Fantastic*, Cambridge University Press, Cambridge [Eng]–New York 1983; J.M. Coetzee *Palimpsest Regained*, „The New York Review of Books” 1996, March 21.

⁵⁶ Zob. Ch. Brooke-Rose *Historia palimpsestowa*, w: U. Eco i in. *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, przeł. T. Bieroń, Znak, Kraków 1996.

Noty o autorach

Włodzimierz Bolecki, prof. dr hab., pracuje w IBL PAN oraz UW. Opublikował m.in. *Poetycki model prozy w Dwudziestoleciu Międzywojennym* (1982, 1996), *Pre-teksty i teksty. Z zagadnień związków międzytekstowych w literaturze polskiej XX w.* (1991, 1998), *Polowanie na postmodernistów* (1999), *Rozmowy z Gustawem Herlingiem-Grudzińskim* (1997, 2000).

Grażyna Borkowska, prof. dr hab., kierownik Pracowni Literatury II połowy XIX wieku w IBL PAN, red. nac. „Pamiętnika Literackiego”. Opublikowała m.in.: *Nierozważna i nieromantyczna. O Halinie Poświatowskiej* (2001), *Żydzi Orzeszkowej* (2004); przygotowała razem z Iwoną Wiśniewską *Pisma społeczne Elizy Orzeszkowej* (2005).

Zuzanna Dziuban, doktorantka w Instytucie Kulturoznawstwa UAM. Jej zainteresowania naukowe koncentrują się na hermeneutyce i filozofii hermeneutycznej, a także nad miejscem konstruktoryzmu i interpretacji w badaniach nad przestrzenią. Publikowała m.in. w „Autoportrecie”, „Kulturze Współczesnej”, „Przeglądzie Kulturoznawczym”, a także w tomie *Nowoczesność po nowoczesności* (2007).

Maciej Gloger, dr, historyk literatury. Pracuje w Katedrze Literatury Polskiej XIX i XX w. na Uniwersytecie Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Autor szkiców i rozpraw poświęconych polskiej literaturze okresu pozytywizmu publikowanych m.in. w tomach *Bolesław Prus. Pisarz, publicysta, myśliciel* (2003), *Etyka i literatura. Pisarze polscy lat 1863-1918 w poszukiwaniu wzorców życia i sztuki* (2006) oraz książki *Światopogląd Bolesława Prusa* (2002).

Agnieszka Gondor-Wiercioch, dr, absolwentka filologii angielskiej UJ, pracuje na Wydziale Polonistyki UJ i w Nauczycielskim Kolegium Języków Obcych w Suchej Beskidzkiej, publikowała w „Tekstach Iberystycznych” i w tomie z między-

„Teksty Drugie” 2007 nr 4

narodowej konferencji *Dziedzictwo Odyseusza: podróż, obcość i tożsamość, identyfikacja i przestrzeń* (2007).

Jerzy Jarzębski, prof. dr hab., prof. zw. UJ, historyk i krytyk literatury. Autor kilkunastu książek o prozie polskiej XX wieku, juror wielu konkursów literackich. Znamca twórczości B. Schulza, W. Gombrowicza i S. Lema, autor opracowań i redaktor dzieł zebranych wymienionych twórców. Ostatnio opublikował *Podglądanie Gombrowicza* (2001), *Wszystkie światy Lema* (2003), *Słownik schulzowski* (2003, wraz z W. Boleckim i S. Rośkiem), *Prowincja centrum. Przypisy do Schulza* (2005), *Natura i teatr. 16 tekstów o Gombrowiczu* (2007).

Ewa Machut-Mendecka, profesor, długoletni pracownik Zakładu Arabistyki i Islamistyki w Instytucie Orientalistycznym UW, kierownik Katedry Kultur Świata w Instytucie Psychologii Stosunków Międzykulturowych SWPS. Zajmuje się literaturą, kulturą, obyczajowością, problematyką społeczną, psychologią, religią i językiem świata arabskiego. Autorka licznych prac z tych dziedzin. Do ważniejszych należą: *Studies in Arabic Literature and Theatre* (2000), *Archetypy islamu* (2003), *Oblicza współczesnego islamu* (2003, red.), *Świat tradycji arabskiej* (2005).

Henryk Markiewicz, emerytowany profesor UJ, członek PAN i PAU. Autor prac z zakresu historii literatury polskiej: *Pozytywizm* (1978); teorii literatury i metodologii badań literackich: *Główne problemy wiedzy o literaturze* (1965), *Wymiary dzieła literackiego* (1984); historii krytyki literackiej – *Teorie powieści za granicą* (1995) i nauki o literaturze – *Polska nauka o literaturze* (1981), 6 tomów *Prac wybranych* (red. S. Balbus, 1995-). Redaktor naczelny „Polskiego Słownika Biograficznego”.

Małgorzata Misiak, adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej UW. W latach 1999-2006 wykładała językoznawstwo na Uniwersytecie Charles’a de Gaulle’a/ Lille 3 we Francji. Zajmuje się socjolingwistycznymi uwarunkowaniami sytuacji języków mniejszości etnicznych. Autorka pracy *Łemkowie. W kręgu badań nad mniejszościami etnolingwistycznymi w Europie* (2006) i artykułów dotyczących kontaktów i wzajemnych oddziaływań między językami.

Zofia Mitosek, prof. dr hab., kierownik Zakładu Teorii Literatury i Poetyki na Wydziale Polonistyki UW. Autorka książek: *Literatura i stereotypy* (1974), *Teorie badań literackich* (cztery wydania, ostatnie 1998); *Mimesis. Zjawisko i problem* (1997), *Adam Mickiewicz aux yeux des Français* (1992).

Elżbieta Skibińska, dr hab., profesor UW. (Instytut Filologii Romańskiej). Zajmuje się problemami przekładu w ujęciu językoznawczym i kulturowym oraz dydaktyką przekładu. Autorka licznych prac dotyczących tłumaczenia jako pośredniczenia międzykulturowego, redaktor prac zbiorowych dotyczących kulturowych

aspektów przekładu. W najbliższym czasie ukaże się monografia: *Kuchnia tłumacza. Studia o polsko-francuskich relacjach przekładowych*.

Piotr Sobolczyk, doktorant na Wydziale Polonistyki UJ. Przygotowuje rozprawę doktorską o recepcji poezji i prozy Białoszewskiego. Autor książki *Tadusza Micińskiego podróż do Hiszpanii* (2005), artykułów w czasopismach i książkach zbiorowych oraz książek literackich: *Samotulenienie* (2002), *Opowieści obrzydliwe* (2003), *Homunculus* (2005).

Izabela Surynt, dr hab., germanistka, pracuje w katedrze germanistyki Centrum Studiów Niemieckich i Europejskich im. W. Brandta Uniwersytetu Wrocławskiego. Zajmuje się badaniami postkolonialnymi, komunikacją międzykulturową, polską i niemiecką literaturą XIX wieku, współczesną kulturą niemiecką. Ostatnio opublikowała: *Postępy, kultura i kolonializm. Polska a projekt europejskiego Wschodu w niemieckim dyskursie publicznym XIX wieku* (2006), *Opowiedziany naród. Literatura polska i niemiecka wobec nacjonalizmów XIX wieku* (red. wspólnie z Markiem Zyburą, 2006), „*Mein theurer Theodor!*” *Gustav Freytags Briefe an Theodor Molinari 1847-1867* (red. wspólnie z Markiem Zyburą, 2006).

Galin Tihanov, profesor literatury porównawczej i historii idei w Uniwersytecie Manchesterskim, gdzie pełni również funkcję współdyrektora Research Institute for Cosmopolitan Cultures. Redaktor „Comparative Critical Studies” (periodyku British Comparative Association). Autor książki *The Master and the Slave: Lukacs, Bakhtin, and the Ideas of Their Time* (2000), licznych artykułów (publikowanych w m.in. w „Poetics Today”) o literaturze, sztuce i myśli filozoficznej rosyjskiej Awangardy (przygotował m.in. „Russian Avant-Garde Photography and Visual Culture” – specjalne wydanie periodyku „History of Photography”), współredaktor zbiorów *Materializing Bakhtin: The Bakhtin Circle and Social Theory* (2000), *The Bakhtin Circle: In the Master Absence* (2002). W przygotowaniu – tom rozpraw o Robercie Musilu i książka autorska o Gustawie Szpecie.

Joanna Tokarska-Bakir, prof. dr hab., antropolog kultury, wykładowca w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych UW oraz Collegium Civitas, gdzie kieruje Katedrą Antropologii Kulturowej. Stypendystka Fundacji Aleksandra von Humboldta, Andrew Mellona i Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie. Autorka książek *Wyzwolenie przez zmysły. Soteriologiczne koncepcje religijności tybetańskiej* (1998), *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych* (2000), *Rzeczy mgliste* (2004).

Danuta Ulicka, dr hab., prof. UW, kierownik Zakładu Teorii Literatury i Poetyki w Instytucie Literatury Polskiej Wydziału Polonistyki UW. Autorka licznych książek i redaktor prac zbiorowych. Tłumaczyła rozprawy Michaiła Bachitna, Siergieja Awierincewa, Władimira Proppa, Olgi Frejdenberg, powieści Radia Pogodina,

Wiktora Jerofiejewa i pamiętniki Andrieja Sacharowa. W najbliższym czasie ukaże się jej książka: *Literaturoznawcze dyskursy możliwe. Studia z historii i teorii nowoczesnego literaturoznawstwa w Europie Środkowej i Wschodniej*.

Dorota Wojda, dr, adiunkt w Katedrze Teorii Literatury Wydziału Polonistyki UJ, wykładowca w Państwowej Wyższej Szkole Wschodnioeuropejskiej w Przemyśle; autorka książki *Milczenie słowa. O poezji Wisławy Szymborskiej* (1996) i mającej się wkrótce ukazać monografii *Poetyka negatywna i paradoksy dyskursy. Pisarstwo Jarosława Marka Rymkiewicza, współredaktorka zbioru Radość czytania Szymborskiej* (1996).

Sprostowanie

W poprzednim, 3 numerze „Tekstów Drugich”, w przypisie 1 do artykułu Donalda Davidsona, pojawił się błąd w nazwisku Pani Profesor Marcii Cavell. Za pomyłkę przepraszamy.