

Spis treści „Teksty Drugie” 2010 nr 5

Marta ZIELIŃSKA	6	Wstęp Uwagi praktyka o teorii
Leszek KOCZANOWICZ Dorota KOŁODZIEJCZYK	9 22	Szkice Post-postkomunizm a kulturowe wojny Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią
Grażyna BORKOWSKA	40	Perspektywa postkolonialna na gruncie polskim – pytania sceptyka
Andrzej HEJMEJ	53	Komparatystyka kulturowa: interpretacja i egzystencja
Henryk MARKIEWICZ	65	Roztrząsania i rozbiory Antropologia pozytywizmu czy jego czarna legenda?
Łukasz BISKUPSKI	80	W poprzek i na skos. Uwagi na marginesie książki <i>Kulturo-znawstwo. Dyscyplina bez dyscypliny?</i>
Hanna GOSK	90	Podzwonne (nie tylko) dla kanonu
Jonathan CULLER	97	Prezentacje Uprawianie badań kulturowych Przeł. <i>Maciej Maryl</i>
Julia KRISTEVA	110	Jak rodzi się barbarzyństwo Przeł. <i>Paulina Małochleb</i>
Ewa GRACZYK Brygida HELBIG-MISCHEWSKI	123 129	Dociekania „Zapoznać się z istotną swoją strukturą” Język żaloby i buntu. Postzależnościowy dyskurs psychoanalityczny Hansa Joachima Maaza
Wojciech KRUSZELNICKI	140	„Antropologia jako rodzaj pisarstwa”. Krytyka tekstualna a kwestia refleksyjności w antropologii kulturowej
Katarzyna BOJARSKA	156	Sztuka niemożliwej możliwości

Ryszard NYCZ

Opinie
167 Możliwa historia literatury

Marek PACUKIEWICZ
Brygida PAWŁOWSKA-JĄDRZYK

Interpretacje
185 Antropologiczny sen Lorda Jima
200 Między Hiobem a *homo sovieticus*.
 O *Losie człowieka* Siergieja Bondarczuka
 w aspekcie transsemiotycznym
213 „Którzyśmy serca swoje jedli i krew swoją
 pili”. Cieleśność w twórczości Wisławy
 Szymborskiej

Agnieszka DAUKSZA

Jerzy BRZEZIŃSKI

Stanowiska
227 Etos akademicki – między tradycją
 i wyzwaniem współczesności

Zbigniew KAŹMIERCZYK

Przechadzki
237 Rosja mentalna Miłosza

Zbigniew KLOCH

Wspomnienia
247 Wspomnienie o Profesor Pszczółowskiej

251 Noty o autorach

Index of Content „Teksty Drugie” 2010 nr 5

Marta ZIELIŃSKA

Leszek KOCZANOWICZ
Dorota KOŁODZIEJCZYK

Grażyna BORKOWSKA

Andrzej HEJMEJ

Henryk MARKIEWICZ

Łukasz BISKUPSKI
Hanna GOSK

Jonathan CULLER

Julia KRISTEVA

Ewa GRACZYK
Brygida HELBIG-MISCHEWSKI

Wojciech KRUSZELNICKI

Katarzyna BOJARSKA

Foreword

6 A Practician's Remarks on a Theory

Essays

9 Post-post-communism and Cultural Wars
22 Post-colonial Transfer to Central/Eastern Europe
40 A Post-colonial Perspective on the Polish Soil: Some Questions of a Sceptic
53 Cultural Comparative Studies: Interpretation and Existence

Discussions and Analyses

65 An Anthropology or a Black Legend of Positivism?
80 Crosswise and Slantwise
90 A Knell for the Canon (and not only)

Presentations

97 Doing Cultural Studies
Trans. *Maciej Maryl*
110 How is Barbarism Born?
Trans. *Paulina Małochleb*

Investigations

123 "Learning One's Own Essential Structure"
129 The Language of Mourning and Mutiny. Hans-Joachim Maaz's Post-dependence Psychoanalytic Discourse
140 "Anthropology as a Type of Penmanship". Textual Criticism vs. Reflectiveness in Cultural Anthropology
156 The Art of Impossible Possibility

Ryszard NYCZ

167

Opinions

A Possible History of Literature

Marek PACUKIEWICZ

185

Brygida PAWŁOWSKA-JĄDRZYK

200

Interpretations

Lord Jim's Anthropological Dream

Between Job and *homo sovieticus*:

Sergey Bondarchuk's *Destiny of a Man*

in a Transsemiotic Concept

„We Who Have Eaten our Hearts and

Drunk our Blood.” Carnality in Wisława

Szyborska's Output

Agnieszka DAUKSZA

213

Jerzy BRZEZIŃSKI

227

Positions

The Academic Ethos: Between Tradition

and the Challenges of the Present Day

Zbigniew KAŹMIERCZYK

237

Wanderings

C. Miłosz's Russia as a Mental Concept

Zbigniew KLOCH

247

Obituaries

The Late Professor Lucylla Pszczółowska:

A Remembrance

251

Authors' Biographical Notes

Uwagi praktyka o teorii

Problem wszelkich teorii w naukach humanistycznych polega na tym, że zazwyczaj są one zbyt wąskie w stosunku do obszaru i charakteru zjawisk, które mają opisać i uporządkować. Ich zadaniem nie jest zresztą wyjaśnianie „wszystkiego”, lecz raczej dostarczanie narzędzi i nadawanie kierunku badaniom szczegółowym. Jest pomiędzy tymi dziedzinami reakcja zwrotna – bo potem, w miarę przyrostu prac „empirycznych”, źródłowych – teorie poddaje się modyfikacjom. Istnieje tu niebezpieczeństwo powstania zamkniętego, samopotwierdzającego się układu, niemniej raczej incydentalne, albowiem ci, którzy zajmują się konkretnymi epokami, rzadko zbierają i analizują materiał w celu weryfikacji lub prezentacji ustalonych wcześniej teoretycznych założeń (to częściej zdarza się teoretykom, wylawiającym z historii potrzebne argumenty). Praktycznie dzieje się na ogół tak, że rozmaite teorie pomagają sformułować własne pytania, ustalić zakres badań oraz wybrać odpowiednie narzędzia do tego celu. Niemalą rolę odgrywa tu też intuicja. Zdarza się także, że to nie teoria jest pierwszym impulsem naukowych dociekań, lecz chęć odpowiedzi na pytania nasuwające się przy obserwacji jakiegoś zjawiska. Wtedy w teoriach szuka się przede wszystkim narzędzi zdolnych do uchwycenia i zrozumienia problemu. Jednak im dłużej, głębiej i dokładniej obcuje się z jakąś literacką epoką, tym mniej oczywiście wydają się wszelkie uogólnienia. Łatwiej ulegają im młodszy badacze, traktując poznane fragmenty jako adekwatną reprezentację całości.

W centrum dzisiejszych zainteresowań humanistów są badania kulturowe – przenikanie się kultur, ich dominacja i podległość, antagonizmy, multikulturowość. Teksty naszego numeru krążą wokół tej tematyki, oświetlając ją od strony antropologii, literaturoznawstwa, psychologii społecznej. Ich wspólnym niepokojem jest z jednej strony relatywizm poznawczy omawianych koncepcji, z drugiej pewna bezradność teoretyczna wobec wielkiego zróżnicowania kulturowego żywiołu. Narasta zwątpienie w możliwości zastosowania teorii (kulturowych, antropologicznych, postkolonialnych) w obszarach badań odmiennych od tych, w których one same powstawały. Jednocześnie (tu już mowa o naszym literaturoznawczym podwórku) wszyscy mamy świadomość, że tradycyjnymi sposobami i metodami nie powiemy już wiele nowego. Nie znaczy to, że dorobek poprzedników pozbawiony zo-

stał wartości i prawdziwości. Trzeba go traktować jako inwentaryzację dziedzictwa, bez której dalsze próby jego rozumienia nie miałyby żadnego oparcia. Aby spojrzeć inaczej na przeszłość, trzeba zmienić punkty obserwacji. Ryszard Nycz zestawiał diachroniczny tradycyjny model narracji literaturoznawczej z ujęciem synchronicznym, słownikowym, stwierdzając, że oba ograniczają pole widzenia. Chcąc przezwyciężyć to ograniczenie, można tekstom naukowym nadać walor literackości, powiększający semantyczną wielowymiarowość przekazu (pisze o tym Culler), można też wyjść poza słowo pisane w stronę innych form, dostępnych zwłaszcza w mediach elektronicznych.

Do pomyslenia jest na przykład interaktywna mapa romantycznego wielokulturowego Wilna z czasów młodości Mickiewicza, która byłaby wejściem do wirtualnych światów wywołanych z przeszłości. Na takim planie znalazłyby się zaznaczone wszystkie miejsca tego miasta, gdzie słyszano się mowę różną od polskiej. Litewski, jidysz, białoruski, rosyjski, niemiecki, francuski. Ulice, świątynie, pałace, więzienia, urzędy, wreszcie uniwersytet. Po najechaniu myszką wchodziłoby się głębiej w wybrany fragment, by zobaczyć obrazek, literacki opis, listę zagranicznych książek i obcojęzycznych gazet sprzedawanych przez księgarza lub dostępnych w uniwersyteckiej bibliotece, przeczytać program zajęć prowadzonych przez cudzoziemskich wykładowców lub obejrzeć zawartość ówczesnych wileńskich czasopism, w których zamieszczano już wtedy relacje z podróży i spostrzeżenia etnograficzne. Osobna warstwa mapy ilustrowałaby ogniska konfliktów etnicznych, politycznych, społecznych pomiędzy przedstawionymi grupami. Dopiero na takim podłożu miejsca i adresy romantyków oraz ich dzieła tam napisane nabrałyby nowych znaczeń.

Po zmianie perspektywy można by zobaczyć na mapie rozkład języków etnicznych ludności w okolicach miasta i dalej na terenach dawnej Rzeczypospolitej oraz ziemiach sąsiednich, wykreślone byłyby też granice pomiędzy ośrodkami polskimi i obcymi, z jakimi Wilno utrzymywało żywe kontakty kulturalne. Wskazanie myszką rozwijałoby listę książek i gazet, przemieszczających się po danych szlakach oraz spis wędrujących twórców – tu kliknięcie pozwoliłoby ujrzeć konkretne trasy ich podróży, dane biograficzne, cytaty i utwory mające z nią związek.

Wstęp

Projekt taki, angażujący wielu autorów, sukcesywnie uzupełniany i wzbogacany, byłby innym obrazem przeszłości, aniżeli są w stanie zaoferować zwykłe książki. Rozwijałby się coraz głębiej i bardziej szczegółowo, wykorzystując olbrzymi materiał zebrany przez tradycyjną historię literatury. W ten sposób pozwalałby dostrzec synchroniczną, skomplikowaną siatkę powiązań terytorialnych między różnymi zjawiskami, wymykającymi się uporządkowanej naukowej narracji. Pierwsze próby tego rodzaju, dość proste na razie, są już dostępne w internecie. Choćby literacki plan Manhattanu czy ruchome mapy ilustrujące przemieszczanie się plemion słowiańskich w Europie, rozwój demokracji, zmienny zasięg dawnych imperiów itd.

Jak z tego widać, nowych narzędzi humanistom może użyć geografia, a zwłaszcza kartografia w jej ulepszonym multimedialnym wydaniu. Wizualny projekt rozbudowany na mapie, łączący w jedno informacje z różnych obszarów wiedzy, jest w stanie stworzyć w miarę obiektywny, wielopoziomowy kontekst dla lepszego rozumienia literatury danej epoki, a ponadto zestawiony z podobnymi realizacjami dla innych terenów czy czasów ułatwi pracę komparatystom. Każde bowiem miejsce kulturowo istotne ma swoją niepowtarzalną strukturę.

Marta ZIELIŃSKA

Abstract

Marta ZIELIŃSKA

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

A Practician's Remarks on a Theory

Options are considered of how to possibly solve certain narrative dilemmas in our contemporary humanities using multimedia solutions enabling simultaneous multiplicity of standpoint and ways of presentation. A visualisation project of the Romantic(ist) Vilna – a multiethnic and multicultural urban hub [today, Vilnius in Lithuania] – is used as an example.

Szkice

Leszek KOCZANOWICZ

Post-postkomunizm a kulturowe wojny

Kluczowym odkryciem ostatniej dekady w zakresie polityki było stwierdzenie, że ludzie w swych wyborach politycznych nie kierują się jedynie własnymi interesami ekonomicznymi, ale też, czy wręcz przede wszystkim, wartościami i poglądem na życie, które wyznają. Jeśli wcześniej polityka niektórym jawiła się wręcz jako sfera administrowania, a walka polityczna jako rodzaj konkursu na lepszego zarządcę domu, to teraz okazała się dziedziną, w której dochodzi do zwania między odmiennymi wzorami kulturowymi. Paradoksalnie można powiedzieć, że kwestie światopoglądowe wysuwają się na plan pierwszy w dwóch okresach: wtedy, gdy sytuacja ekonomiczna jest bardzo zła, i wtedy, gdy jest jako tako ustabilizowana. Nieuchronne w polityce poszukiwanie osi podziału zaowocować bowiem musi w obu sytuacjach pojawieniem się opcji politycznych, które bezpośrednio odwołują się do wartości kulturalnych. W ten sposób doszło do radykalnego upolitycznienia „wojen kulturowych”.

Terry Eagleton w swej książce o kulturze pisze, że wojny kulturowe przestały być wewnętrzną sprawą wydziałów humanistycznych, walką między obrońcami kanonu a zwolennikami różnicy. Stały się one „kształtem światowej polityki nowego stulecia”¹. Innymi słowy, kultura stała się siłą polityczną, a nie – jak to tradycyjnie ujmowano – sferą bądź zależną od polityki, bądź stojącą poza i ponad nią. Nie jest jednak łatwo określić podziały polityczne, jakie generowane są przez różnice kulturowe. Jeżeli popatrzymy na paradygmatyczny przykład wojen kulturowych, czyli zapoczątkowany w Stanach Zjednoczonych ruch neokonserwatywny, to widzimy, że pojawia się w nim teza o współlistniejących w narodzie dwu zupełnie odmiennych kulturach.

¹ T. Eagleton *The Idea of Culture*, Oxford, Blackwell 2000, s. 51.

Przykładem tego nurtu jest książka wybitnej filozofki Gertrude Himmelfarb *Jeden naród, dwie kultury*². Rozważaniom autorki patronuje stwierdzenie Adama Smitha, że w każdym cywilizowanym społeczeństwie istnieją dwa odrębne schematy moralności. Jeden liberalny, drugi sztywny i surowy. Pierwszy jest wyznawany przez ludzi światowych, drugi natomiast przez ludzi prostych. Oczywiście, z definicją tych systemów moralności możemy mieć spore kłopoty i autorka jest jak najbardziej tego świadoma. Kim są ci „ludzie światowi” i kim są „ludzie prości”? Nie ma chyba prostego przekładu tych kategorii na „ludzi bogatych” i „biedaków”, tym bardziej na „wykształconych” i „niewykształconych”. Himmelfarb podaje przykłady próżniaczkiej arystokracji czy bohemy artystycznej (jak chociażby grupa Bloomsbury), która jest ulubionym celem ataków tej pierwszej. Jednak nie wydaje mi się, żeby dało się przeprowadzić jasne rozróżnienie na grupy społeczne, które wyznają każdy z tych systemów moralnych. Myśl autorki jest raczej odwrotna, o przynależności do danej grupy społecznej decyduje bardziej typ wyznawanej moralności niż interesy ekonomiczne czy polityczne. Teza ta w oczywisty sposób odsyła do słynnego eseju Maxa Webera o znaczeniu etyki protestanckiej dla rozwoju kapitalizmu, ale jednocześnie rozszerza czy raczej przenosi znaczenie hipotezy niemieckiego socjologa na praktycznie wszystkie obszary życia społecznego i przede wszystkim politycznego.

W Europie Zachodniej wojny kulturowe wyłaniają się raczej z debat o multikulturalizmie. Dyskusje takie przestały być jedynie akademicką kwestią dotyczącą możliwości krzyżowania się różnych wzorców kultury, możliwości przekładu jednej kultury na drugą czy też sposobów współistnienia różnych kultur w obrębie jednego państwa. W każdej kampanii politycznej problemy te przekształcają się w hasła wyborcze takiej czy innej partii, a teoretycy polityki zmuszeni są studiować zawiłe kwestie – na przykład różnych orientacji w islamie – by zrozumieć, w jaki sposób można na nowo zdefiniować pojęcie obywatelstwa.

W naszym kraju wojny kulturowe muszą mieć oczywiście inny wymiar. Nie ma wszak, przynajmniej na razie, problemu masowej imigracji czy konfrontacji z mniejszościami narodowymi. Wiele badań socjologicznych potwierdza też dość powszechną akceptację katolicyzmu, niezależnie od tego, jak bardzo byłaby ona fasadowa. Mimo to jasne jest, że początek XXI wieku w Polsce to początek wojen kulturowych, które przekładają się na podziały polityczne. Wynika to z faktu, że po końcu transformacji, która oznaczała jednocześnie koniec postkomunizmu, nastąpiły podobne procesy, jak w innych krajach rozwiniętego Zachodu, czyli pojawianie się podziałów wynikających z różnic kulturowych. Jest to, moim zdaniem, jedna z charakterystycznych cech post-postkomunizmu, jak próbuję określać formację, która nastąpiła po postkomunizmie³. Symboliczną datą powstania tej

² G. Himmelfarb *Jeden naród dwie kultury*, przeł. P. Bogucki, wstęp P. Skurowski, WAiP, Warszawa 2007.

³ Koncepcję post-postkomunizmu przedstawiam w swej książce *Polityka czasu. Dynamika tożsamości w postkomunistycznej Polsce*, przeł. K. Liszka, wstęp D. Ost, Wydawnictwo Naukowe DSW, Wrocław 2008, s. 143-148.

formacji są wybory z roku 2005, zarówno parlamentarne, jak prezydenckie, w których stary podział na spadkobierców Solidarności i postkomunistów został zastąpiony przez podziały kulturowo-ideologiczne. Jednak granice między nowymi formacjami wydają się rozmyte. W jakieś mierze można znaleźć analogię między tymi nowymi obozami a wprowadzonym przez Himmelfarb za Smithem podziałem na ludzi prostych i światowych, co znalazło swój polski odpowiednik w potępianiu „salonu” jako właśnie emanacji postawy elit, które dawno zerwały kontakt z codziennym życiem milionów ludzi. Tego typu tony nasiliły się zwłaszcza po tragicznym wypadku pod Smoleńskiem, kiedy przeciwstawiano postawy zwykłych ludzi tym, które są powszechne wśród elit czy – używając tej stylistyki – pseudoelit.

Niemniej jednak podział ten nie wprowadza wyraźnie zarysowanych różnic. Pojęcie „salonu” zawiera nie tylko zbiór cech kojarzących się częściowo z lewicą kulturową, lecz także zestaw tradycyjnych postulatów liberalnych czy socjaldemokratycznych. Podobnie sprawa się ma z wprowadzonymi przez PiS w trakcie wyborów podziałami na „Polskę Armii Krajowej” i „Polskę postkomunistyczną” czy „Polskę solidarną” przeciwstawioną „Polsce liberalnej”. Żadna jednak z tych opozycji nie ma chyba wystarczającej siły dzielenia i, jak sądzę, w ostatecznym rachunku odwołują się one do fundamentalnej opozycji „Prawdziwej Polski” i „Polski Nieprawdziwej czy Nieautentycznej”. Wiarygodność tej opozycji opiera się więc na zdefiniowaniu autentycznego istnienia narodu. Innymi słowy, koniecznością polityczną staje się wykazanie, że rozwój naszego kraju miał charakter zależnościowy i że jedyny prawdziwy podział dokonuje się między tymi, którzy tę zależność zaakceptowali i zinternalizowali a tymi, którzy są w stanie powrócić do zaniedbanego, ale wciąż możliwego do reaktywacji „prawdziwego życia narodu”. W konsekwencji pojawia się u nas głębsza nawet niż w poglądach amerykańskich neokonserwatystów opozycja; nie chodzi już o dwie kultury w obrębie jednego narodu, ale współistnienie dwóch narodów, które mają odmienne wartości i cele. Oczywiście jasne jest, że tylko jeden z tych narodów jest autentyczny. W ten sposób dyskurs polityczny połączony zostaje czy też – używając języka teorii politycznych postmarksizmu – pojawia się łańcuch ekwiwalencji łączący określone postawy polityczne z niezwykle istotnym w dyskursie polskim „pustym znaczącym”, jakim jest pojęcie narodu.

Z tego punktu widzenia kluczowe okazuje się pytanie o kryteria autentyczności. Oczywiście sposobem konstruowania pojęcia autentycznego narodu jest odwoływanie się do tradycji, do takiego punktu w historii, w którym zaczął się proces kolonizacji nie tylko w sensie podporządkowania politycznego czy ekonomicznego, ale też kulturowego i mentalnego. Innymi słowy, chodzi o wskazanie momentu, w którym zaczął się podbój. Zwolennicy tej strategii odwołują się – przynajmniej z nazwy – do teorii postkolonialnej. W tym przypadku podbój może zostać usytuowany w okresie powojennym jako efekt narzucenia systemu komunistycznego. Umysłowość polska miała zostać przez ten okres zatruta, a ostatnim złotym, autentycznym okresem narodu okazał się czas międzywojnia. Zwolennikom tej koncepcji nie przeszkadza to jednak głosić jednocześnie, że naród nigdy

nie uległ propagandzie komunistycznej, wręcz przeciwnie – jego zdrowa substancja ocalała, a demoralizacji uległa jedynie drobna grupa rządząca.

Nie chciałbym na razie szczegółowo polemizować z tymi interpretacjami, zaznaczę jedynie, że co najmniej z dwóch powodów trudno byłoby zastosować teorię postkolonialną do okresu komunizmu, przynajmniej w Polsce. Pierwszym z tych powodów jest to, że dominacja Związku Radzieckiego miała charakter czysto polityczny i nigdy nie przełożyła się na dominację kulturową. Jeżeli w klasycznej teorii postkolonialnej metropolia narzuca kategorie swej kultury poddanym i co więcej muszą się oni opisywać w tych właśnie kategoriach, to w Polsce nigdy do tego nie doszło (pewno też na Węgrzech, w Rumunii, Czechach i w jakimś sensie w krajach nadbałtyckich). Metropolią kulturową pozostał Zachód i stamtąd docierały do nas kategorie, które stosowano w opisie i interpretacji własnej historii i kultury. Nie mogę się też zgodzić z tezą o przerwaniu ciągłości, raczej uważam, że było przeciwnie, komunizm „zamroził” tradycyjne postawy, które pojawiały się w ukrytej formie jako „nurty” lub frakcje w Partii czy szerzej – w oficjalnym dyskursie PRL-u. Dyskurs ten był ograniczony, co oczywiste, przez cenzurę i aparat przymusu, ale nie wystąpiło to, co – jak sądzę – jest podstawą kulturowej kolonizacji, czyli całkowite zdominowanie polskiej kultury przez obcą, na to bowiem kultura radziecka była po prostu „za słaba”. W swej książce szczegółowo pokazuję, że nie udało się komunistom stworzyć swego „upodmiotowienia”, używając języka Foucaulta. Skazani byli na powielanie w mniej lub bardziej zubożonej wersji etyki chrześcijańskiej czy mieszczańskiej. Nieporozumieniem jest więc twierdzenie, że komunizm zaszczerpił nowy typ moralności czy że w efekcie negocjacji między podbitymi a zwycięzcami nastąpiła przemiana osobowości tych pierwszych. Dlatego nawet jeżeli teoria postkolonialna może służyć wyjaśnianiu pewnych decyzji politycznych – na przykład budowania państwowości – to jej zasięg jest ograniczony do tej sfery właśnie, nie dotycząc tego, co można określić jako jej rdzeń, czyli używania kategorii kolonizatorów dla budowania własnej tożsamości ludów skolonizowanych⁴.

W drugiej wersji prawicowego użycia teorii postkolonialnej mityczna autentyczność narodu umieszczana jest głębiej w historii – tu konstruuje się opozycję między autentycznym polskim istnieniem a narzuconą przez Zachód ideologią. W tym kontekście pojawia się „sarmatyzm” jako wyraz czysto polskiej autentyczności skorumpowanej przez myśl płynącą z Europy Zachodniej. Nie trzeba dodawać, że polska autentyczność jest „lepszą” niż jakakolwiek ideologia zachodnia, co formułuje dobitnie Ewa Thompson:

W sarmatyzmie ujawnia się arystotelesowsko-tomistyczne pojmowanie rzeczywistości, zgodnie z którym powszechnie wiadomo, czym jest dobro, a czym zło, czym jest sprawiedliwość, a czym niesprawiedliwość itd. W Polsce, w polskim życiu intelektualnym (i niestety także politycznym), często widać taką wzruszająco naiwną wiarę. Polacy wierzą, że jeżeli pokaże się światu zakulisowe podstępne machinacje, to cały świat oburzy się i zawoła: „Skandal!”. Oczywiście tak nie będzie. To nie wszystko – w sarmatyzmie w cen-

trum uwagi stawia się ludzką osobę. Ważny jest człowiek, a nie państwo, podbój sąsiadów czy system filozoficzny. Dlatego sarmatyzm w istotny sposób wyróżnia Polaków na tle ich sąsiadów. Stanowi zaprzeczenie rosyjskości i niemieckości. W Rosji podstawową wartością jest państwo, urząd, instytucja. Jak to ujął Fiodor Dostojewski, Rosjanie poza Rosją nie istnieją. Z kolei w Niemczech panuje teoretyczny stosunek do rzeczywistości, przejawiający się w ciągłym narzucaniu kolejnych systemów filozoficznych. Towarzyszy temu polityka podbojów terytorialnych i kolonializm, wyrażający się choćby w *Drang nach Osten*. Wprawdzie po II wojnie światowej nastąpiło wyhamowanie tej tendencji, jednak ostatnio znowu daje ona o sobie znać.⁵

Taka perspektywa może oczywiście poprawić samopoczucie Polaków, ale za cenę radykalnego uproszczenia historii kultury polskiej oraz jej skomplikowanych, jak w każdej narodowej kulturze, związków z kulturami ościennymi. Tym, co wyróżnia nasz kraj spośród innych, jest właśnie ów wielowątkowy i niejednoznaczny charakter naszej kultury. Od wpływu radykalnej, ariańskiej reformacji do katolickiego mistycyzmu, od fascynacji myślą Zachodu po wątki orientalne, od ekspansji i asymilacji kulturowej Kresów Wschodnich po asymilację do kultury niemieckiej i austriackiej na Śląsku – wszędzie mamy do czynienia z niezwykle złożonymi procesami, które w żaden sposób nie mogą być sprowadzane do jednej etykiety „sarmatyzmu”. Wprowadzenie takiej etykiety i jej aprobatę można rozumieć tylko wtedy, gdy uznamy ją za symptom polskich problemów z tożsamością w obliczu coraz większej integracji z Europą Zachodnią i globalizacji. Sarmatyzm służyć wtedy może pozornej obronie tego, co najważniejsze w kulturze i tożsamości polskiej. Obrona taka okazuje się jednak pozorna, gdyż broniona jest tu nie tyle tożsamość narodowa, ile bardzo zacieśniona wersja tej tożsamości, sprowadzająca hasła narodowe do pewnej prawicowej opcji politycznej. Pojęcie sarmatyzmu nadaje tej opcji godność uniwersalizmu, wprowadza przekonanie, że mamy tu do czynienia nie z pewnym świadomie konstruowanym nurtem kultury, ale z uniwersalnym losem narodu. W polskiej kulturze politycznej, w której pojęcie narodu jest dominującym „pustym znaczącym” organizującym różnorakie dyskursy, takie definitywne odwołanie do historii ma niezwykle istotne znaczenie dla bieżącej polityki, nadaje bowiem zwolennikom pewnej opcji „hegemoniczną” przewagę w walce politycznej⁶.

W tym samym duchu, choć bez odwoływania się do postkolonializmu, prezentowane są idee polskiego republikanizmu. Tu znowu mamy do czynienia z równie fikcyjną, jak sarmatyzm koncepcją „szczególnej polskiej drogi rozwoju historyczno-kulturowego”, w wyniku której powstał szczególny typ demokracji łączący wartości narodowe i religijne z publicznymi. Innymi słowy, demokracja liberalna czy jakakolwiek inna, która tych wartości moralnych nie respektuje, nie jest zgodna z duchem narodu. Źródłem tych wartości ma być etos demokracji szlacheckiej, czyli pojawia się znowu idea sarmatyzmu. Jeden z prawicowych publicystów stwier-

⁵ E. Thompson *Polski nacjonalizm jest niezwykle łagodny*, „Dziennik” 31.03.2007.

⁶ Oczywiście, stosując kategorie „puste znaczące” czy „hegemonia”, odwołuje się do rudymetów dyskursywnej koncepcji polityki opracowanej przez Ernesto Laclau i Chantal Mouffe.

Szkice

dził nawet, że pozytywistyczni krytycy twórczości Henryka Sienkiewicza nie zdawali sobie sprawy, iż przedstawił on w swych utworach ów unikalny etos polskiej demokracji. Myślę, że nawet sam Sienkiewicz byłby zdumiony, gdyby dowiedział się, iż Zagłoba awansował na ideał postawy demokratycznej!

Oprócz tych wymienionych wyżej strategii konstruowania autentyczności narodu, po tragedii smoleńskiej siły nabrała jeszcze inna opcja, która wcześniej w polskim dyskursie politycznym się jedynie przewijała. Odwołuje się ona nie tyle do tradycji, choć oczywiście stara się znaleźć korelaty w historii kultury, ile do bezpośredniego doświadczenia egzystencjalnego. Autentyczne istnienie narodu okazuje się tu tożsame z przeżywaniem przez jednostkę swej własnej egzystencji. Takie doświadczenie egzystencjalne, które jest jednocześnie doświadczeniem politycznym, jak właśnie smoleńska tragedia, musi więc intensyfikować walkę polityczną, doprowadzać ją do ekstremum. Klasycznym przykładem takiego splecenia wątków egzystencjalnych z agitacją polityczną jest szeroko komentowany wiersz Jarosława Marka Rymkiewicza *Do Jarosława Kaczyńskiego*:

Ojczyzna jest w potrzebie – to znaczy: łajdacy
Znów wzięli się do swojej odwiecznej tu pracy
Polska – mówią – i owszem to nawet rzecz miła
Ale wprzód niech przeprosi tych których skrzywdziła
Polska – mówią – wspaniale lecz trzeba po trochu
Ją ucywilizować – niech kłęczy na grochu
Niech mądrzeje niech zmieni swoje obyczaje
Bo z tymi moherami to się żyć nie daje
I znowu są dwie Polski – są jej dwa oblicza
Jakub Jasiński wstaje z książki Mickiewicza
Polska go nie pytała czy ma chęć umierać
A on wiedział – że tego nie wolno wybierać
Dwie Polski – ta o której wiedzieli prorocy
I ta którą w objęcia bierze car północy
Dwie Polski – jedna chce się podobać na świecie
I ta druga – ta którą wiozą na lawecie
Ta w naszą krew jak w sztandar królewski ubrana
Naszych najświętszych przodków tajemnicza rana
Powiedzą że to patos – tu trzeba patosu
Ja tu mówię o sprawie odwiecznego losu
Co zrobicie? – pytają nas teraz przodkowie
I nikt na to pytanie za nas nie odpowie
To co nas podzieliło – to się już nie sklei
Nie można oddać Polski w ręce jej złodziei
Którzy chcą ją nam ukraść i odsprzedać światu
Jarosławie! Pan jeszcze coś jest winien Bratu!
Dokąd idziecie? Z Polską co się będzie działo?
O to nas teraz pyta to spalone ciało
I jest tak że Pan musi coś zrobić w tej sprawie
Niech się Pan trzyma – Drogi Panie Jarosławie

Milanówek, 19 kwietnia 2010 r.

W utworze tym przeciwstawienie narodowi autentycznemu nieautentyczności jego istnienia staje się sprawą dramatycznego, egzystencjalnego napięcia. Opozycja przybiera więc postać: swój – obcy czy wręcz: autentyczne istnienie narodu – naród pozbawiony swego charakteru. Kluczową kategorią staje się znów kategoria autentyczności, ale rozumiana w specyficzny sposób. W cytowanym wierszu Rymkiewicza „Łajdaków” definiują dwa znaki rozpoznawcze: po pierwsze, chcą modernizować Polskę; po drugie, chcą przeproszać za krzywdy, które my wyrządziliśmy innym, patrzą na swój naród z perspektywy „Innego”. Z tymi znakami rozpoznawczymi połączone są dwa inne: obca ingerencja uosobiona w figurze cara północy i Polska, która „chce się podobać światu”. Ten łańcuch semiotyczny oparty jest na figurze obcości, podporządkowania Polski obcym celom i obcym wartościom.

Konieczne więc okazuje się przeciwstawienie tym tendencjom „autentyczności” istnienia narodu i pewnie jego inkarnacji w państwie. Autentyczność ta ufundowana jest na śmierci, ona jedynie gwarantuje istnienie narodu. Śmierć z tej perspektywy nie jest po coś, jest wartością samoistną, to ona decyduje o autentyczności narodu. Polityka sprowadzona zostaje zatem do autentyczności istnienia narodu, a ta z kolei oparta jest na otwartości egzystencji na śmierć. Autor wiersza, a za nim wielu komentatorów, sugeruje, że postawa taka jest kontynuacją tradycji romantycznej. Jest w tym pewna racja, gdyż polska tradycja romantyczna jest na tyle pojemna, że bez trudu może „obsługiwać” różne opcje ideologiczne – od lewicowych (Władysław Broniewski) do skrajnie prawicowych. Sądzę jednak, że punktem odniesienia są tu raczej poglądy niemieckich „konserwatywnych rewolucjonistów”, takich jak Ernst Jünger, Carl Schmitt czy przede wszystkim Martin Heidegger, który, jak wykazują ostatnie badania, bez trudu był w stanie zastosować swe kategorie filozoficzne do nacjonalistycznych analiz politycznych. Jak pisze autor książki o niepublikowanych seminariach niemieckiego filozofa z lat 1933-1935:

Heideggera fascynował związek między człowiekiem a *Gemeinschaft*, jego zdolnością do tworzenia (*gestalten*) wspólnoty i tworzenia *polis*, państwa. Dlatego to nie państwo jest warunkiem polityki. Państwo jest możliwe tylko wtedy, gdy opiera się na politycznym istnieniu człowieka. Heidegger chciał przez to określić nie indywidualną wolę człowieka, ale siłę wspólnoty, która wszystko otacza. Ta totalizująca, żeby nie powiedzieć totalitarna, koncepcja politycznej wspólnoty jest podstawą całej jego doktryny. Dlatego odrzuca on wszelkie wizje polityki jako ograniczonej dziedziny, paralelnej z czymś prywatnym życiem, ekonomią, technologią itd. Dla niego koncepcja taka prowadzi do degradacji tego, co polityczne, co odnosi się do polityka, który wie, jak rozgrywać „niskie parlamentarne triki” (*parlamentarischen Kniffen*). Sprawia to, że pragnie się, by krytykę Heideggera skoncentrować na terminie *Schlag*, morderczym uderzeniu totalitaryzmu, który ma, na zasadzie kontrastu, usprawiedliwiać przemoc i legitymizować ją poprzez wpisywanie jej w samo bycie.⁷

⁷ E. Faye Heidegger. *The Introduction of Nazism into Philosophy in Light of the Unpublished Seminars of 1933-1935*, transl. M.B. Smith, foreword T. Rockmore, Yale University Press, New Haven, Conn.–London 2009, s. 116-117.

Nie wchodząc w zawile kwestie tworzenia się ideologii rewolucyjnego konserwatyzmu, chciałbym stwierdzić jedynie, że centralną kategorią jest tam, jak myślę, idea narodu jako ekspresji egzystencji jednostek. W ten sposób naród nie jest kategorią kulturową czy nawet etniczną, ale egzystencjalną. W jaki jednak sposób realizuje się to egzystencjalne istnienie narodu, które na poziomie politycznym gwarantuje jego autentyczność przeciwstawioną pozornemu trwaniu?

Myślę, że w odpowiedzi na to pytanie przydatne mogą być kategorie wzięte z biopolityki, z prac Michela Foucaulta, Giorgio Agambena czy Roberto Esposito. Naród autentyczny czy może autentyczne istnienie narodu to takie, które dokonuje się poza wszelkimi społecznymi uwarunkowaniami, czyli używając kategorii Agambena, istnienie w postaci „nagiego życia”. Kategorie używane do opisu tak istniejącego narodu odnoszą się właśnie do samego biologicznego substratu: „masakra”, „wieszanie”, „Polska, którą wiozą na lawecie”. Pojawia się Jakub Jasiński: „Polska go nie pytała czy ma chęć umierać /A on wiedział – że tego nie wolno wybierać”. Oczywiście ów bohater jest wyłącznie figurą nagiego życia, nie ma znaczenia jego „empiryczne” życie, fascynacja Rewolucją Francuską czy Wolterem. Pojawia się on jako emanacja narodu, który by przetrwać, musi zostać zredukowany czy też – jak to ma miejsce w intencji autora wiersza – raczej podniesiony do biologicznego istnienia. Dzięki temu naród może funkcjonować poza wszelkimi społecznymi odniesieniami, jako wspólnota, która nic nie zawdzięcza jakimkolwiek zewnętrznym wpływom. Naród taki musi być na te zewnętrzne wpływy immunizowany, przez co dochodzi do swych granic i zaprzecza sobie. Sugestywnie pisze o tym Roberto Esposito w swej pracy poświęconej biopolityce, zwracając uwagę, że charakterystyczna dla nowoczesności „bioduchowa inkorporacja była ostatecznym rezultatem immunitarnego syndromu, znajdującego się poza kontrolą do tego stopnia, że nie tylko niszczył wszystko, co weszło z nim kontakt, ale zwrócił się z katastrofalnym efektem przeciw własnemu ciału”⁸.

To, co powiedziałem wyżej, nie znaczy jednak, że według mnie wszelkie odwoływanie się do dyskursów zależnościowych i postzależnościowych owocować musi koniecznie pravicową opcją polityczną. Istnieje wszakże takie niebezpieczeństwo, kiedy sama idea postkolonializmu zostaje radykalnie zmieniona czy wręcz zmistyfikowana. W samej teorii nie chodzi wszak, jak myślę, o odkrywanie autentycznego istnienia narodu, lecz raczej, w ogromnym skrócie mówiąc, o wskazanie dylematów, strategii negocjacji i kompromisów, które biorą się z wielowiekowego zetknięcia dwóch kultur: dominującej i podporządkowanej. Oczywiście, problem dotyczy zarówno Polski, jak i innych krajów Europy Wschodniej, choć sprawa jest dla nas o tyle bardziej złożona, że kraj nasz uczestniczył mniej lub bardziej aktywnie w samym kształtowaniu kultury, która go dominowała. Polscy intelektualiści w wielu wypadkach wpływali na kształt tego, czym stawała się Europa nowożytna. Paradigmatycznym przykładem takiego intelektualisty mógłby być Andrzej Frycz

⁸ R. Esposito *Bios. Biopolitics and Philosophy*, trans. and introd. T. Campbell, University of Minnesota Press, Minneapolis, Minn.–Bristol 2008, s. 165.

Modrzewski, zdecydowanie niepasujący do schematu „sarmatyzmu arystotelesowsko-tomistycznego”, który był jednym z myślicieli kładących podwaliny pod kształt „porządku moralnego”, żeby użyć określenia Charlesa Taylora, czyli powszechnie przyjmowanych i akceptowanych wyobrażeń społecznych dominujących życie umysłowe Zachodu od czasów nowożytnych.

Polska jednak, nie będąc w tym w Europie odosobniona, przechodziła różne fazy swej relacji z zachodnią częścią kontynentu. Larry Wolffe w swej dobrze udokumentowanej książce o wynalezieniu Europy Wschodniej przez oświecenie francuskie stawia tezę, że chociaż kraina ta była wystarczająco dziwna, by być konstruowana przez Zachód, to jednak okazała się nie tak egzotyczna, jak Orient, dlatego pozostała zawieszona między tymi obiema sferami kultury⁹. Podział na Wschód i Zachód jest stosunkowo świeżym wynalazkiem, zastępującym podział Północ – Południe, który przez wiele stuleci dominował w Europie:

tak jak nowe centra oświeceniowe zastępowały stare centra renesansu, stare kraje barbarzyństwa i zacofania na północy były odpowiednio przesuwane na wschód. Oświecenie musiało wynaleźć Europę Zachodnią i Europę Wschodnią jednocześnie jako kompletarne pojęcia, definiujące się nawzajem poprzez opozycję i sąsiedztwo.¹⁰

Wynalazek Europy Wschodniej wiąże się ściśle z dwoma innymi wynalazkami: Orientu i Europy Zachodniej. Wschodnia Europa jest wystarczająco odległa, żeby być zwierciadłem Europy Zachodniej, ale jednak nie tak odległa, jak Orient, który oznacza całkowite przeciwstawienie barbarzyństwa i cywilizacji, czyli jest czymś „pośredniczącym”.

Wolff stawia tezę, że wynalezienie Europy Wschodniej dokonywało się w sferze intelektualnych operacji: wkraczanie, posiadanie, wyobrażanie, tworzenie map, zwracanie się (do tej Europy), wyobrażanie sobie populacji. Nie jestem oczywiście w stanie zreferować tutaj całego bogatego materiału tych fragmentów książki Wolffa, ograniczę się więc do kilku przykładów. Wkraczając do Europy Wschodniej, doświadcza się uczucia obcości, inności, jak pisze w swej relacji z podróży książkę Segur, gdyż wtedy „opuszczamy całkowicie Europę”, a wszystko jawi się „jako niewyobrażalna mieszanka starożytnych i nowoczesnych stuleci, monarchistycznego i republikańskiego ducha, feudalnej dumy i równości, nędzy i bogactwa”¹¹. Europa Wschodnia stanowi też region, w którym spełniają się najdziwniejsze i najdziwniejsze fantazje seksualne, fantazje o bezgranicznym posiadaniu. Kłasykiem przykładem są tu oczywiście pamiętniki Casanovy, w których opisuje on swe seksualne przygody w Polsce i Rosji. Nie ma w nich miejsca na finezyjną erotykę, w zamian dokonuje się kupowanie kobiet i ich bezwarunkowe posiadanie. Nie zmienia sytuacji nawet to, że dziewczyna kupiona w Puławach ucieka po do-

⁹ L. Wolff *Inventing Eastern Europe The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford, Calif. 1994.

¹⁰ Tamże, s. 5.

¹¹ Cytat za: tamże, s. 19-20.

konaniu transakcji „jak złodziej”¹². Posiadanie bliskie jest wyobrażeniu Europy Wschodniej jako miejsca trudnej do zrozumienia obcości. Wolter w swej *Historii Karola XII*, która stanowiła główne źródło wiedzy o Polsce w wieku XVIII, opisuje ją jako „części antycznej Sarmacji”, a obraz Sejmu wygląda następująco: „szabla w dłoni, jak u starożytnych Sarmatów, ich przodków, tak samo brak dyscypliny, ta sama furia w ataku”¹³. Mozart, kiedy wybrał się do Pragi na premierę swej opery *Wesele Figara*, uderzony obcością kultury i języka pisze do przyjaciela, że „Jestem tu Punkititi, moja żona jest Schabla Pumfa, Hofer jest Rozka Pumpa”¹⁴. Autor cytowanej książki zwraca uwagę, że poczucie obcości dawało jednocześnie wolność imaginacji, sprawiając, że słynny kompozytor bez trudu mógł obdarzyć siebie i bliskich nową tożsamością. Wolff wskazuje, że wyobrażenia działa w tworzeniu iluzorycznych map tego regionu i przekonaniach o kształcie zamieszkującej go populacji. Oczywiście konsekwencją wynalezienia Europy Wschodniej będzie więc pragnienie jej zmieniania. Autor pisze o paryskich salonach wysyłających fizjokratów z misją ekonomiczną, co oczywiście przypomina mu misję Międzynarodowego Funduszu Walutowego w postkomunistycznej Europie Wschodniej. Szczególnie interesująca jest relacja Stanisława Augusta i jego paryskiej opiekunki, słynnej twórczyni jednego z najbardziej znanych salonów paryskich, Mme Geoffrin. Przytoczę tylko pointę tej fascynującej historii. Po elekcji Stanisława Augusta pisze on do Mme Geoffrin: „moja droga mamu, czy już Cię nie zobaczę nigdy? Czy nigdy więc nie będę się cieszyć słodyczą i mądrością twych opinii. Ponieważ z miejsca, w którym się znajdujesz, możesz dać mi maksymy, ale rady są poza twym zasięgiem”¹⁵. Może Stanisław August dobrze sformułował dylemat relacji między dwiema częściami Europy: „maksymy tak, rady nie”, wskazując wyraźnie na granice ingerencji.

Charakterystyczne jest dla mnie, że książka ta nie funkcjonuje w polskich dyskusjach intelektualnych, chociaż wydawać by się mogło, że idealnie pasuje do polskiego prawnicowego postkolonializmu. Wszak pojawiają się w niej wątki ideologicznego podporządkowania wschodu Europy jej zachodowi czy też konstruowania Europy Wschodniej jako niedojrzałej cywilizacyjnie i kulturowo, wymagającej więc stałej opieki. Niemniej jednak Larry Wolff pokazuje skomplikowanie tej relacji, w której nie ma miejsca na łatwe przyporządkowanie takim lub innym narodom szczególnej roli czy jednoznaczne wskazywanie ofiar i prześladowców. Najważniejsze jest jednak, że Polsce w tej całej historii nie przypada jakieś wyjątkowe miejsce, nie jest krajem ani szczególnie prześladowanym, ani wybranym. Dzieli los z innymi peryferyjnymi krajami regionu i w oczach Zachodu jest od nich prawie nieodróżnialna. Natomiast w mitologii polskiego postkolonializmu

¹² Tamże, s. 62.

¹³ Cytat za: tamże, s. 91.

¹⁴ Tamże, s. 107.

¹⁵ Cytat za: tamże, s. 244.

pojawiają się znane od dawna motywy wyjątkowej roli i sytuacji naszego kraju. Wybitny historyk Maciej Janowski zdecydowanie rozwiewa ten mit:

przez 150 lat Polacy karmieni byli opowieściami o własnej wspaniałości, niewinności – tu jest pies pogrzebany – wyjątkowości. Właśnie ta wyjątkowość jest zasadniczym problemem. Bowiem historia Polski nie jest wyjątkowa; historia żadnego kraju, przy wszelkich swoistościach, nie jest wyjątkowa. Historia Polski jest historią normalnego, przeciętnego kraju peryferyjnego, przeciętnej zacofanej gospodarki i normalnej, przeciętnej kultury odtwórczej, przejmującej cudze idee raczej niż produkującej własne.¹⁶

Wydaje się, że dopiero uznanie takiej normalności historii Polski może otworzyć drogę do rzetelnej dyskusji o miejscu naszego kraju w europejskiej czy globalnej kulturze. W tym widziałbym rolę zastosowania teorii postkolonialnej – poprzez wykorzystanie jej emancypacyjnego charakteru – do polskiej historii. Teoria postkolonialna nie powstała po to, by nadawać jednemu narodowi wyższą rangę niż innym, czy też po to, by spełniać marzenia konserwatystów o powrocie do jakiejś utopijnej jedności narodu zniszczonej przez podbój. Jej zasadniczym przesłaniem jest emancypacja, wyzwolenie zarówno od mitów narzuconych przez kolonizatorów, jak i własnych mitów narodowych. W tym sensie postkolonializm nawiązuje wyraźnie do Karola Marksa i całej związanej z nim tradycji emancypacyjnej myśli zachodniej. Dobitnie ideę tę wyraził Dipesh Chakrabarty, pisząc w zakończeniu swej książki: „Mam nadzieję, że z tego, co zostało powiedziane, w sposób oczywisty wynika, iż prowincjonalizacja Europy nie może nigdy być projektem zapoznawania myśli europejskiej. Na końcu imperializmu europejskiego myśl europejska jest dla nas wszystkich darem. Możemy mówić o jej prowincjonalizacji tylko w antykolonialnym duchu wdzięczności”¹⁷. Odpowiednikami więc początków myśli postkolonialnej byłiby w Polsce ci, na ogół niestety już prawie zapomniani myśliciele, jak Ludwik Krzywicki czy Kazimierz Kelles-Kraus, którzy czytali i komentowali prace Karola Marksa po to, by lepiej zrozumieć problemy narodu. Do grupy tej zaliczyć też należy o pokolenie młodszego Juliana Bruna, który w głośnej, drukowanej pierwotnie w *Skamandrze* pracy *Stefana Żeromskiego tragedia pomyłek* pokazywał splót narodowych i społecznych uwarunkowań, jakie konstituowały naród polski na początku XX wieku¹⁸. Żaden z tych myślicieli nie odwoływał się do mitologii sarmatyzmu rzekomo zdeprawowanego przez Zachód. Wręcz przeciwnie, starali się wskazać, jak nowoczesny naród nie może

¹⁶ M. Janowski *Polityka historyczna. Między edukacją historyczną a propagandą*, w: *Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów*, red. S.M. Nowinowski, J. Pomorski, R. Stobiecki, Wydawnictwo IPN, Łódź 2008, s. 234.

¹⁷ D. Chakrabarty *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2008, s. 255.

¹⁸ Pierwodruk: „Skamander” 1923 nr 30, przedruk w: J. Brun *Stefana Żeromskiego tragedia pomyłek*, Spółdzielnia Księgarska „Książka”, Warszawa 1926. Po wojnie wyszedł reprint tego wydania, ze słowem wstępnym L. Kruczkowskiego i przedmową J. Kurowickiego (Alma-Press, Warszawa 1986).

Szkice

pozbyć się duchowego i ekonomicznego jarzma feudalizmu i podkreślali konieczność powstania nowoczesnego narodu polskiego w wyniku walki, która łączyłaby wyzwolenie narodowe ze społecznym. Innymi słowy, nie byłaby to polityka narodowa oparta o resentymenty wobec Zachodu, ale polityka emancypacji wykorzystująca myśl zachodnią.

Być może taką drogę teoretyczną otwierają rozważania Marii Janion w *Niesamowitej Słowiańszczyźnie*, w których formułuje ona program otwarcia polskiej kultury na różnorakie wpływy zewnętrzne i przez to radykalną przemianę narodu. W konkluzjach autorka pisze:

Polska jest ubogim i płaskim monolitem, przeważnie narodowo-katolickim. Dlatego tak męczy tych swych obywateli, którzy pragną się z nią pożegnać dla Europy, rozumianej jako przestrzeń wolności kultury. Można by było tutaj wytrzymać i bez słońca południa, gdyby bardziej różnorodna, wyzwolona z obsesji kolonialnych i postkolonialnych właśnie „kolorowa” była nasza kultura.¹⁹

Stanowisko Janion jest na pewno bliskie intencjom twórców teorii postkolonialnej. Służyć ma ona jako narzędzie pozwalające emancypować kulturę uciskanych z jej wewnętrznych, choć narzuconych przez opresorów ograniczeń. Użycie teorii postkolonialnej w odniesieniu do naszego kraju miałoby w takim przypadku moc ożywczą, pozwoliłoby na znalezienie dystansu do ograniczeń i idiosynkrazji wpisanych w tę kulturę. Przewyciężenie ograniczeń kulturowych otwierałoby też nową przestrzeń polityczną, uwolnioną od lęków przed dominacją i obaw przed utratą tożsamości.

Przy całej sympatii dla takiej emancypacyjnej terapii kulturowej i przy wszystkich wątpliwościach wobec prawicowego postkolonializmu zastanawiam się jednak i pytaniem tym chciałbym zakończyć ten tekst, czy my, humaniści, nie padamy w naszych dyskusjach ofiarą pewnego złudzenia? Złudzenia, które można by nazwać złudzeniem kulturowym. Toczmy przecież dyskusje i spieramy się, przyjmując jedno wspólne założenie, że istnieje ciągłość kultury i jej tropów, ciągłość, która przekracza wszelkie zmiany ekonomiczne, polityczne i społeczne. Nie wydaje mi się, by założenie takie było uprawnione. Co więcej, może być ono być niebezpieczne, stwarzając iluzję ciągłości tam, gdzie ona nie występuje, i tworząc artefakty, które stają się niespodziewanie faktami politycznymi. Humanistyka, jeżeli ma być odpowiedzialną dziedziną wiedzy, będzie musiała się z tym złudzeniem skonfrontować.

¹⁹ M. Janion *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 330.

Abstract

Leszek KOCZANOWICZ

Warsaw School of Social Psychology

Post-post-communism and Cultural Wars

The essay aims at showing in what ways discussions on post-colonialism become integrated into cultural wars conducted in today's Poland. The first section analyses the notion of cultural war(s) in our contemporary cultural-studies/political-science literature. The author also discusses his own concept of 'post-post-communism' as a social/political formation that has followed post-communism. The following sections make use of the initial part's findings in analyses of disputes on the national question. It is found that a number of elements of this rhetoric are reducible to a concept of 'genuine existence of the nation' as contradicted with 'non-genuine existence' of the same.

Dorota KOŁODZIEJCZYK

Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią

Wejście Europy Środkowo-Wschodniej w pole zainteresowań studiów postkolonialnych mogło nastąpić jedynie ze znacznym opóźnieniem. Gdy postkolonializm rozwijał się w latach 80. jako postrukturalistyczna interwencja w problematykę zależności imperialnych, ogniskując się szczególnie na kwestii władzy/wiedzy oraz na dekonstrukcji podmiotu, w krajach socjalistycznych dokonywał się proces, który – jako projekt emancypacyjny, walka wolnościowa, odrzucenie systemu władzy odczuwanego jako obcy i represyjny – spełnia kryteria procesu dekolonizacyjnego. A jednak, jak zauważono w wielu komentarzach, upadek komunizmu i poprzedzająca go historia oporu w krajach bloku wschodniego nie weszła w sferę zainteresowań badań postkolonialnych. Odpowiedź na pytanie, dlaczego tak się stało, jest chyba bardziej złożona niż przyjęty konsensus, że to marksistowskie sympatie krytyków postkolonialnych nie pozwoliły na włączenie kwestii oporu antykomunistycznego i postkomunistycznej transformacji do obszaru ich dyscypliny. Brak zainteresowania postkolonializmu potencjalnie przynajmniej imperialnymi aspektami sowieckiej/radzieckiej dominacji w bloku wschodnim jest ze wszech miar godny analizy, ponieważ ujawniłaby ona, że na ten stan składa się więcej czynników niż zarzucane badaczom postkolonialnym ideologiczne ograniczenia. Niniejszy artykuł oparty jest na tezie, że postkolonializm nie jest konieczny do definiowania pozycji i roli poszczególnych krajów Europy Środkowej i Wschodniej w perspektywie historycznej i współczesnej względem dawnych imperiów czy Europy Zachodniej. Co więcej, to refleksja nad kondycją Europy Środkowej i Wschodniej, czyli kondycją postzależnościową, może stanowić cenny wkład w porównawczy potencjał studiów postkolonialnych. Artykuł ten ma na celu zarysowanie trajektorii owego transferu postkolonialnego i zastanowienie się nad jego

przydatnością dla studiów postzależnościowych jako nowego kierunku badań nad specyfiką kondycji post- w Polsce i szerzej, regionie¹. Przedstawię w nim krytyczny ogląd postkolonializmu jako teorii o dużym, lecz wciąż w niewielkim stopniu wykorzystanym potencjale porównawczym, a następnie dokonam roboczej typologii zastosowań teorii postkolonialnej w Polsce, by na końcu usytuować badania postzależnościowe w relacji do nowych projektów globalnej komparatystyki.

Oczekiwanie, że inicjatywa włączenia obszaru krajów postkomunistycznych do badań postkolonialnych wypłynie ze strony „posiadaczy” teorii, czyli instytucji akademickich nadających kierunek badaniom, jest z wielu względów błędne. Postkolonializm dziś to luźno powiązane teorią postkolonialną grupy tematyczno-geograficzne, które w zasadzie pozostają wciąż domeną anglistyki, czy to w wydaniu badań literaturoznawczych, czy kulturowych; główny nurt, kiedyś zauważalny, jest mocno rozproszony. Z tego też instytucjonalno-dyscyplinarnego względu zainteresowanie Europą Środkowo-Wschodnią przypada w akademii amerykańskiej czy brytyjskiej slawistom czy tzw. *area studies* – dyscyplinie usytuowanej ideologicznie na przeciwnym do postkolonializmu biegunie. Inicjatywa postkolonizowania tej części Europy mogła więc wyjść z tych właśnie dyscyplin, szczególnie slawistyki². To z kolei nie odbiło się echem w centrach postkolonialnych, bo te nastawione są na anglojęzyczne pole badawcze i mimo aspirowania do teorii ponad językowymi podziałami uwzględniają innojęzyczność obiektu badań jedynie w kategoriach mniejszości etnicznej w konfiguracjach zależności w obrębie metropolii. Paradoksalnie więc postkolonializm na akademii amerykańskiej szybciej uwzględni w swych badaniach produkcję pisarską mniejszości hiszpańskojęzycznej w USA niż na przykład literaturę w narodowych językach Indii, nawet jeśli bezpośrednio wpisuje się ona w problematykę ujmowaną w studiach postkolonialnych. Nie jest to kwestia ideologii i nikt nie neguje ważności dialogu z byłą metropolią w literaturach krajów postkolonialnych. O obecności w znaczących dyskusjach postkolonializmu decyduje rynek – produkt zostanie przetworzony w przymśle teoretycznym, jakim stała się akademika amerykańska, tylko jeśli ktoś udowodni jego wartość marketingową dla kosmopolitycznego kapitału, jakim jest globalny obieg teorii. Czasami będzie to praca nad popularyzacją tłumaczenia na rynku książki anglojęzycznej, gdzie deficyt importu jest kolosalny w stosunku do eksportu. Innym razem będzie to próba włączenia lokalnego studium do teorii globalnego przepływu, czyli refleksja nad globalnością. Dysproporcja wymiany językowej jest jednak faktem, a postkolonializm powstał wszak jako teoria promująca literaturę w języku angielskim z byłych kolonii i jako taki przyczynia się do zjawiska globalizowania literatury angielskiej. A jednak to w postkolonializmie istnieje przestrzeń dla wielostronnego dialogu z różnorodną i szeroko rozumianą innojęzycznością, ponieważ paradygmat graniczności, który przekłada się

¹ Centrum Badań Dyskursów Postzależnościowych, www.cbdp.polon.uw.edu.pl

² Na przykład E. Thompson *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, Universitas, Kraków 2000.

na teoretyzowanie marginalności, migracji, hybrydowych tożsamości itd., zmusza krytyków postkolonialnych do ciągłego wychodzenia poza wciąż na nowo rysujące się granice dyscypliny, obszaru badawczego czy pola teoretycznego.

Należy też wziąć pod uwagę, że poza Wielką Brytanią i Stanami Zjednoczonymi postkolonializm praktykowany jest głównie na wydziałach anglistyki, które mają niewielki kontakt z instytutami literatury i kultury krajowej, na przykład polonistyką w Polsce. Stąd najciekawsze dyskusje co do przydatności postkolonializmu w naszej części Europy (postsocjalistycznej, postzależnościowej) do tej pory omijały światowy obieg dyskusji postkolonialnych i miały miejsce tam, gdzie postkolonializm ma wartość raczej peryferyjną – ciekawostki teoretycznej, studium przyczynkarskiego, czyli ogólnie rzecz ujmując, gdzie jego zastosowanie ma małą szansę stać się interwencją w samą instytucję dyscypliny i w jej teoretyczne podstawy. Aby to zmienić, dyskusje nad postkolonialnością Europy Środkowo-Wschodniej muszą funkcjonować w swoistej strefie translacyjnej³, w której transfer postkolonialny na nasz region odbywałby się dwutorowo: z jednej strony badacze specjalizujący się w kulturze i literaturach narodowych tych krajów musieliby przede wszystkim dopasować narzędzia teoretyczne postkolonializmu do potrzeb własnej dyscypliny (z założenia innowacja musi wnieść jakąś nową wartość w dotychczasowy stan badań: nowe pytania, nowe problemy i sprawa pewnie najważniejsza – nowe postawienie starych problemów); z drugiej zaś strony, zastosowania na nowym obszarze powinny być komunikowane szerszym kręgom badań postkolonialnych, ponieważ niewątpliwie będą to propozycje nowych teoretycznych rozwinień oraz krytyka dotychczasowego stanu badań. Jednak bez włączenia konstytutywnej cechy studiów postkolonialnych, którą jest badanie dyskursu emancypacyjnego jako manifestacji własnej podmiotowości (kolektywnej, narodowej, politycznej, historycznej itd.) zanegowanej przez dyskurs imperialny, z jednoczesną krytyką podmiotu, szczególnie zbiorowego, szczególnie w jego emanacji narodowej (narodowowyzwoleńczej, projektach nacjonalistycznych), badania takie nie będą się kwalifikować jako postkolonialne. Paradoxs afirmacji i dekonstrukcji podmiotowości zbiorowych kształtujących wszelkie projekty insurekcyjne leży u podstaw badań postkolonialnych i tę produktywną wewnętrzną antytetyczność postkolonializmu należy brać pod uwagę w transferze myśli postkolonialnej na konteksty polskie i, szerzej, środkowo-wschodnioeuropejskie, oraz, zgodnie z zasadą dwutorowości, uzupełniać refleksję postkolonialną refleksją nad postzależnościową specyfiką regionu.

Proponując zastosowanie dorobku postkolonializmu do opisu problemów krajów Europy Środkowo-Wschodniej, należałoby się na wstępie zastanowić, co w tej dyscyplinie byłoby dla nas szczególnie wartościową. To prawda, że postkolonializm poszerzył programy nauczania akademickiego o ogromny obszar literatur z byłych kolonii, wprowadzając do świadomości krytycznej skomplikowaną problematykę skutków zależności kolonialnej. Kwestie wyobcowania z języka, który jest

³ E. Apter *The Translation Zone. A New Comparative Literature*, Princeton University Press, Princeton 2006, s. 129.

własnym językiem, ale też jest językiem imperium narzuconym w procesie edukacji kolonialnej; usytuowania podmiotu (post)kolonialnego w stosunku do imperium funkcjonującego jako administracja, ekonomia, określone pojęcie historii i kultury; wreszcie samo pojęcie dyskursu kolonialnego opartego na dynamice ambivalencji – to tylko najogólniej zarysowane pole krytyczne, w którym produkcja literacka analizowana jest głównie jako problematyczne budowanie i dociekanie podmiotowości w indywidualnych i społecznych wymiarach. Jak na razie są to same zalety dla problematyki zależności/postzależności w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, co można poznać po widocznych w rodzimej dyskusji okółopostkolonialnej tendencjach do utożsamiania teorii postkolonialnej wprost z dyskursem emancypacyjnym czy wolnościowym. Tymczasem wiele czynników, takich jak wspomniany paradoks określający badania postkolonialne czy historyczne rozczarowanie państwem postkolonialnym, które nierzadko pozostaje areną działań neoimperialnych w nowym układzie oligarchii władzy, wreszcie świadectwo literatury, gdzie poszukiwania formalne służą wyostrzeniu zmysłu politycznego i społecznego, każe rozumieć postkolonializm jako – sięgając po słynne sformułowanie Kwame Anthony Appiah – postoptymistyczny pesymizm⁴.

Postkolonializm nie jest prostym następstwem tradycji walki antykolonialnej w sensie myśli politycznej, społecznej i historycznej, lecz teoretyczną refleksją nad dyskursem kolonialnym, wiedzą imperialną i dyskursywnymi formami demontowania kolonializmu. Myśl antykolonialna ruchów wolnościowych czynnie współtworzonych przez intelektualistów, takich jak Franz Fanon czy Amílcar Cabral, ma dla teorii postkolonialnej znaczenie tyleż symboliczne, co problematyczne. Podstawowy warunek oporu, czyli afirmacja tożsamości zbiorowej poprzez kontrdyskurs odwracający manichejską dychotomię myśli kolonialnej, czego logiczną konsekwencją jest czynna walka dekolonizacyjna, w teorii postkolonialnej jest nie tyle negowany, ile reinterpretowany jako proces czysto tekstualny, gdzie sam mechanizm sygnifikacji podważa zakładane hierarchie i binaryzmy. Stąd subtelna hipokryzja studiów postkolonialnych – Fanon i inni intelektualiści badający procesy dekolonizacyjne są anachronicznie dołączani do myśli postkolonialnej, natomiast nacisk, jaki kładli na konieczność uznania definitywnej kategorii tożsamości narodowej (etnicznej, rasowej), autentyczności kulturowej jako wartości odzyskanej oraz upolitycznionej świadomości skolonizowanego jako warunku procesu dekolonizacyjnego nieśluszenie i zbyt łatwo określany bywa mianem „esencjalizmu” i postrzegany na równi z agresywnym nacjonalizmem. Jak zauważa Włodzimierz Bolecki we wstępnych rozważaniach o przydatności studiów postkolonialnych dla polskich kontekstów, cechą szczególną tego kierunku badawczego jest przeniesienie akcentu z problemów politycznych i społecznych na potrzeby dyskursu⁵. Z pewnością tendencja ta

⁴ K.A. Appiah *Postmodernizm, postkolonializm. O różnicy w przedrostku*, przeł. D. Kołodziejczyk, „Literatura na Świecie” 2008 nr 1-2, s. 160.

⁵ W. Bolecki *Myśli różne o postkolonializmie. Wstęp do tekstów nie napisanych*, „Teksty Drugie” 2007 nr 4, s. 11.

była główną siłą mobilizującą powstanie zrębów teorii postkolonialnej w latach 80., z tym ważnym zastrzeżeniem, że nie miało to być odejście od politycznego i społecznego odniesienia teorii, lecz przeniesienie pojęć aktywizmu i sprawczości na poziom języka i tekstu⁶. Postrukturalistyczne podwaliny postkolonializmu nadały temu dyskursowi krytycznemu bardzo ważny impet dekonstrukcyjnego czytania, jednocześnie jednak ograniczyły możliwość badania sprawczości skolonizowanych jako przestrzeni niezależnej od wszechogarniającego dyskursu władzy kolonialnej. W dekonstrukcyjnym czytaniu Homiego Bhabhy czy Gayatri Spivak skolonizowany może być jedynie funkcją dyskursu władzy, a odrzucenie hegemonii jest w dużej mierze procesem samodekonstruowania się tekstu imperium – w formie kolonialnej mimikry i hybrydyzacji (Bhabha) bądź alternatywnej narracji kolonializmu (Spivak), która nie będzie obaloną hierarchią przemocy (Derrida), lecz procesem kształtowania skolonizowanego jako Innego bez możliwości podmiotowej wypowiedzi. W dużym uproszczeniu, ale i na podstawie bogatego materiału dowodowego można więc sprowadzić myśl postkolonialną do tego, co następuje: postkolonializm w analizie dyskursu kolonialnego śledzi mechanizmy insurekcyjne wmontowane niejako w logikę paranoi władzy, a jednocześnie uchyla się od uznania wielu form oporu antykolonialnego jako przykładów świadomego i autonomicznego działania politycznego skolonizowanych⁷. Obiektywna trudność oddzielenia szowinistycznych, wstecznych czy po prostu populistycznych form nacjonalizmu od fundamentalnej dla procesu dekolonizacji potrzeby odzyskania czy wykreowania własnej autentyczności i podmiotowości została w teorii postkolonialnej podniesiona na uniwersalny poziom rozważań o możliwości myślenia o autentyczności. Postkolonializm powstał jako inspirowana dekonstrukcją i ogólnie poststrukturalizmem krytyka europejskiej nowoczesności i w transferowaniu jej na polskie i wschodnio-europejskie konteksty należy mieć świadomość, że nie był on nigdy nową wielką narracją wolnościową. Zgodnie więc z logiką paradoksu cechującą postkolonializm, główny obszar działania teorii postkolonialnej to zachodni dyskurs nowożytności – czyli eurocentryzm w jego imperialnym aspekcie.

Jako krytyka imperialnej logiki eurocentryzmu, postkolonializm przyjął perspektywę dwubiegunową, w której metropolia i peryferie pozostawały w koniecznej, choć kontestowanej i ambiwalentnej relacji wzajemnych odniesień. Sama w sobie, dychotomia owa była nierzadko przedmiotem krytyki, ponieważ sprowadzono w niej skomplikowane powiązania do płaskiego binaryzmu Ja – Obcy⁸. Obecnie,

⁶ Programowo wyrażone w: H.K. Bhabha *The Commitment to Theory*, w: *Questions of Third Cinema*, ed. J. Pines, P. Willemsen, British Film Institute, London 1989.

⁷ Zob. N. Lazarus *Nationalism and Cultural Practice in Postcolonial World*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; B. Parry *Postcolonial Studies. A Materialist Critique*, Routledge, London 2004; A. Dirlik *The Postcolonial Aura. Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Westview Press, Oxford 1998.

⁸ T. Brennan *Humanizm, filologia i imperializm*, przeł. E. Kledzik, D. Kołodziejczyk, „Porównania” 2009 nr 6, s. 38.

w dobie globalizacji, postkolonializm nie może już opierać się na takiej wyrazistej biegunowości i rozwija się jako nieco zdezorientowana co do kierunku działań opcja teoretyczno-badawcza, która uprzednie relacje wynikające z zależności kolonialnych przenosi na globalną perspektywę. Studia postkolonialne są dziś bazą rozproszonych geograficznie (i tematycznie) opisów zależności kolonialnych, postkolonialnych, neokolonialnych, koordynowanych przez dyskusję, jak definiować i analizować procesy globalizacyjne. Z jednej strony postkolonializm stanowi ważny głos krytyczny w refleksji nad procesami globalizacyjnymi (Appadurai, Appiah, Spivak, Cheah, Robbins⁹), z drugiej jednak strony poza syntetyzującymi ujęciami teoretycznymi autorów o dawno ustalonej pozycji akademickiej, praktyka studiów postkolonialnych dziś to wąskie specjalizacje w geograficznych obszarach, bez szerszej świadomości historycznej. Zresztą, odejście od historyczności w krytyce, nastawienie na doraźny prezentyzm oraz anachronistyczne projektowanie współczesnych wartości i norm zarzucają postkolonializmowi krytycy marksistowscy (Timothy Brennan, Arif Dirlik, Neil Lazarus, Benita Parry). Ekspansja terytorialna postkolonializmu rzadko przekłada się na głębszą świadomość procesów kulturowych, ekonomicznych czy politycznych. Binaryzm utrzymuje się na poszerzonym geograficznie obszarze działania studiów postkolonialnych, a rozproszenie skutkuje utratą pogłębionej refleksji teoretycznej i dialogu między poszczególnymi regionami specjalizacji badawczej.

Absolutną dominantą studiów postkolonialnych pozostaje wciąż tożsamość definiowana/opisywana w obrębie kilku nieesencjalistycznie traktowanych zmiennych, takich jak narodowość, etniczność, emigracyjność. Ów synkretyzm lokalnych (etnicznych, narodowych) i globalnych (migracja, trzecioświatowość) czynników daje efekt hybrydowej tożsamości postkolonialnej. Wszystko to wydaje się dobrze oddawać sedno współczesnej kondycji post- i transnarodowej mentalności oraz praktyki tożsamości. Natomiast problematyczne wydaje się, że nie tylko paradygmat ten dawno już został spetryfikowany w krytyce literackiej, nie tylko automatyzm jego stosowania do tekstów literackich każe odczytywać literaturę jako tylko i wyłącznie manifest tożsamościowy, ale też ma efekt zupełnie przeciwny do zamierzonego – nie pozwala się w tym paradygmacie tożsamościowym o wyraźnie etnicznym odniesieniu na prawdziwe eksploracje płynności Ja, indywidualnego czy zbiorowego. Wręcz przeciwnie, Ja jest w krytyce postkolonialnej coraz częściej upraszczane do nieciągłej serii nieruchomych, osobnych przypadków tożsa-

⁹ Zob.: A. Appadurai *Modernity at Large. Cultural Domensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis, Minn.–London 1996; *Globalization*, ed. A. Appadurai, Duke University Press, Durham–London 2001; *Cosmopolitics. Thinking and Feeling Beyond the Nation*, ed. P. Cheah, B. Robbins, University of Minnesota Press, Minneapolis, Minn.–London 1998; P. Cheah *Spectral Nationality. Passages of Freedom from Kant to Postcolonial Literatures of Liberation*, Columbia University Press, New York 2003, K.A. Appiah *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*, Allen Lane, London 2007; G.Ch. Spivak *Death of a Discipline*, Columbia University Press, New York 2003.

mości narodowej i etnicznej w różnych konfiguracjach między tradycjonalizmem a multikulturalizmem. W dużym skrócie można ująć to tak, że literatura w bardzo wyrafinowany sposób przedstawia współczesną kondycję wielokulturowego społeczeństwa, w tym szczególnie masowego społeczeństwa wielokulturowego i wielorazowego, natomiast krytyka postkolonialna w swych odczytaniach literatury utknęła gdzieś w zasadzce binarnych metafor i nie może się z niej uwolnić. Mało jest w krytyce postkolonialnej refleksji nad językiem, stylem czy formą. Przeważa socjologiczne ujmowanie świata przedstawionego, co z kolei nie służy rozpoznaniu roli waloru estetycznego nie tylko w odbiorze literatury, ale przede wszystkim w kształtowaniu obrazu literatury jako krytycznego komentarza nad rzeczywistością.

Jeśli ten paradygmat nie zostanie przewyżniony, perspektywy dla rozwoju postkolonializmu nie w sensie instytucji, lecz programu krytycznego, będą dość ponure. Przede wszystkim, postkolonializm nie może być nieco bardziej teoretycznie wyrafinowaną polityką tożsamości, ponieważ zaowocuje to zjawiskiem już powszechnym w Stanach Zjednoczonych: etnicyzacją twórczości literackiej czy kulturowej, czyli eliminacją wielkich obszarów literatury z dobrze pojętej uniwersalnej kategorii literackości i zamknięciem jej w osobnych instytucjach krytycznych. Zaangażowanie literatury w problemy społeczne i polityczne zostaje w ten sposób zneutralizowane i zamknięte w swoistym akademickim getcie etnicznym. Z tego też powodu, mimo ambicji intelektualnego aktywizmu, postkolonializmowi zarzuca się często intelektualny konserwatyzm¹⁰. Ponadto, na postkolonializmie ciąży wspomniana już jednojęzyczność. Studia postkolonialne nigdy tak naprawdę nie miały kontaktu z wielojęzycznością literatury i kultury obszarów postkolonialnych, traktując język, i tu mam na myśli język metropolii, głównie angielski, ale też francuski, hiszpański i portugalski, jako transparentne medium, nie zaś w dużej mierze autonomiczną siłę aktywnie tworzącą tożsamość (czy też aktywnie określającą tożsamość jako stan permanentnego kryzysu czy też niedokończony projekt). Znamienne jest to, że najbardziej innowacyjne teorie translacji powstają poza obszarem studiów postkolonialnych, z wyjątkiem omnibusa teoretycznego, jakim jest Gayatri Spivak¹¹. Postkolonializm traktuje tłumaczenie z języka lokalnego w danym obszarze postkolonialnym na język metropolii, nierzadko więc język dominujący jako wzór twórczości literackiej, jako kolejną metaforę tożsamościową, nie zaś praktykę na pograniczu dwóch czy kilku języków, która mówi wiele o formalnych, estetycznych, politycznych i rynkowych uwarunkowaniach produkcji kulturowej i jej krytycznego oglądu.

Jednojęzyczność krytyki postkolonialnej jest zatem, w moim przekonaniu, ważnym powodem, dla którego studia postkolonialne nie mogły zauważyć kultury oporu w krajach bloku wschodniego w latach 80. ani też wciąż jeszcze nie mogą się odpowiednio odnieść do bogatego dorobku zastosowań teorii postkolonialnej

¹⁰ T. Brennan *Humanizm...*, s. 15.

¹¹ G.Ch. Spivak *Polityka przekładu* (1993), przeł. D. Kołodziejczyk, w: *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, red. P. Bukowski, M. Heydel, Znak, Kraków 2009.

w krajach byłego bloku wschodniego. Z pewnością jakąś rolę w tym pominięciu odgrywała relatywna nieprzepuszczalność żelaznej kurtyny w latach 80., jeszcze większą wsobność akademii zachodniej czy nawet lewicowe sympatie poststrukturalistycznych teoretyków. W głównej jednak mierze to wspomniana wyżej rola postkolonializmu jako krytyki eurocentryzmu w jego imperialnym wymiarze i przełożenie tej misji na dialog byłych kolonii z imperium, czyli swoista jednojęzyczność dyskusji postkolonialnej sprawiły, że przemiany toczące się za żelazną kurtyną nie znalazły odzwierciedlenia w postkolonializmie wtedy, kiedy w bloku wschodnim powstawał bogaty język oporu i subwersji, zarówno w literaturze, jak i wszelkich innych rodzajach pisarstwa. Tak więc, choć postkolonializm w swej ambitnej teoretycznej odsłonie stanowi obecnie ważny element dyskursu krytycznego na temat globalizacji, proponując różne koncepcje nowego kosmopolityzmu i metodologii porównawczych, bogaty i potencjalnie wzbogacający krytykę postkolonialną dorobek refleksji nad kulturą Europy Wschodniej jako porównywalną z postkolonialnością jest mało zauważalny w instytucjonalnych centrach postkolonializmu. Jak na razie tylko jedno pismo krytyczne o wyraźnie postkolonialnym profilu zdecydowało się na numer specjalny poświęcony postsowieckości (*South Atlantic Quarterly*, 2006¹²). Nie znajdziemy też w branżowych pismach postkolonialnych komentarza czy recenzji studiów i opracowań stosujących teorię postkolonialną do Europy Środkowej i Wschodniej, nawet jeśli są to prace anglojęzyczne, a tych nie brakuje. Dzieje się tak dlatego, że literaturoznawcza i kulturowa krytyka dotycząca Europy Środkowej i Wschodniej podlega instytucji sławistyki, czyli dominancie tożsamości, co w przypadku akademii amerykańskiej nie jest kategorią ani narodową, ani językową, ale symptomatycznie etniczną. Z jej obiegu dodatkowo wypadają osobne obszary węgierskiego, rumuńskiego czy albańskiego. W ten sposób postkolonializm jako teoria, która nie definiuje, a więc nie ogranicza swego zasięgu, w praktyce ogranicza się sama do obszarów poza i tak już wąskimi strefami tłumaczeniowymi¹³ postkolonializmu.

W planach rozwijania refleksji postkolonialnej nad Europą Wschodnią najważniejsze wydaje się nie tylko teoretyzowanie transferu kategorii postkolonialnych na kategorie postkomunizmu, postsocjalizmu, postzależności, ale też komunikowanie tych pomysłów postkolonialnym instytucjom akademickim, aby przezwyciężyć model etniczności panujący na uczelniach zachodnich, szczególnie amerykańskich, i opracowywać modele komparatystyczne na miarę wyzwań globalizacji. Interesuje mnie teoretyczna i metodologiczna możliwość wypracowania przestrzeni porównawczej, w której obrębie Europa Wschodnia, z jednej strony jako region niegdyś niewidzialny – gdyż pozostawał poza żelazną kurtyną, a wcześ-

¹² „South Atlantic Quarterly” 2006 no 3 vol. 105 (Duke University Press, Durham). Tytuł tego numeru: *Double Critique. Knowledges and Scholars at Risk in Post-soviet Societies*.

¹³ E. Apter *The Translation Zone: A New Comparative Literature*, Princeton University Press, Princeton 2005.

niej po drugiej stronie etosu nowoczesności europejskiej – z drugiej jako zbiór wielu różnych krajów z odmiennymi indywidualnymi historiami narodowymi i formacjami kulturowymi, mogłaby nawiązać dialog z dyskursem postkolonialnym. Chodziłoby o to, by wyartykułować i przeanalizować jej specyficzną kondycję – kondycję najszerszego wyobraźalnego marginesu Europy¹⁴. Bez względu na to, jak stosuje się teorię postkolonialną w poszczególnych przypadkach, także postkomunizmu, i niezależnie od prób definiowania radzieckiej dominacji nad regionem w kategoriach imperialnych, dla wszystkich tych zastosowań gra toczy się o jedną stawkę: zmierzają one do wypracowania nowego rozumienia zależności (i postzależności), które pozwoliłoby na przezwycięzenie starego, lecz wciąż ciągnącego się za nami, dwubiegunowego podziału świata, gdzie paradoksalnie dawny drugi świat jest w planie dzisiejszej globalnej perspektywy niewidzialny¹⁵. Projekt centrum badań dyskursów postzależnościowych ma wielki potencjał, aby stać się nie tylko narodowym (krajowym) ośrodkiem refleksji nad kulturowymi, ale też historycznymi, politycznymi, ekonomicznymi i wszelakimi innymi parametrami podporządkowania, lecz również ośrodkiem ponadnarodowym, otwartym na dialog z pokrewnymi badaniami w regionie Europy Wschodniej oraz opisującym na bieżąco stan debaty na forach międzynarodowych czy też globalnych badań porównawczych.

Gdy mówimy o spóźnionym wejściu problematyki wschodnioeuropejskiej do studiów postkolonialnych, należy się zastanowić, kto właściwie nie zdążył tutaj na czas. Studia postkolonialne w latach 80. i 90. przeoczyły szansę, by włączyć kultury oporu w Europie Wschodniej w obszar swoich zainteresowań i w ten sposób uzyskać interesujący materiał porównawczy dla studiów nad: oporem (antykolonialnym, antyneokolonialnym itd.); hybrydowymi formami identyfikacji ideologicznych, w tym efektem mimikry jako jednoczesnemu poddaniu się hegemonii władzy i opozycji przeciw niej; teoretyzacją antynomii przestrzeni publicznej i prywatnej (owych fetyszy nowoczesności) nakładających się na kategorie politycznego i sakralnego; nierównościami społecznymi w nominalnie bezklasowym społeczeństwie socjalistycznym; formalno-językowymi i strukturalnymi strategiami oporu w literaturze, czyli zjawiskiem, które można określić jako „nadkodowanie”

¹⁴ Zob. m.in.: M. Todorova *Imagining the Balkans*, Oxford University Press, Oxford 1997 (*Balkany wyobrażone*, przeł. P. Szymor, M. Budzińska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2008); R. Deltcheva *Comparative Central-European Culture. Displacements and Peripheralities*, w: *Comparative Central European Culture*, ed. S. Tötösy de Zepetnek, Purdue University Press, West Lafayette 2002; A. Kłobucka *Theorizing European Periphery*, „Symplike” 1997 no 5.1-2; D. Kołodziejczyk *Cosmopolitan Provincialism in a Comparative Perspective*, w: *Rerouting the Postcolonial. New Directions for a New Millennium*, ed. J. Wilson, C. Sandru, S. Lawson-Welsh, Routledge, London 2009.

¹⁵ M. Tlostanova *How Can the Decolonial Project Become the Ground for the Decolonial Humanities? A Few Reflections from the ‘Vanished’ Second World*, niepublikowany referat konferencyjny.

literatury w celu obchodzenia ograniczeń cenzury¹⁶, czyli unikalną dla tych form oporu wielopoziomowością przekazu artystycznego, w tym jego nieuchronnym, nie zawsze w pełni zamierzonym, upolitycznieniem. Nie uważam, aby przyczyną tego pominięcia były lewicowe czy raczej marksistowskie sympatie krytyków postkolonialnych. Choć na pewno jest nieco racji w tym oskarżeniu (Thompson, Skórczewski, Cavanagh) – zwłaszcza jeśli przypomnimy sobie niechęć elit lewicowych na Zachodzie do wspierania opozycji w państwach komunistycznych i zauważalną wśród owych elit tendencję do definiowania na przykład Solidarności jedynie w kategoriach narodowych lub wręcz jako ruchu nacjonalistycznego – to jednak nie jest ono zbyt trafne wobec tak młodej w latach 80. dyscypliny. Jak już zaznaczyłam na wstępie, postkolonializm rozwijał w tym czasie swą strategię krytyczną przejmowania teorii poststrukturalistycznych w celu dekonstruowania – używam tego słowa z uwzględnieniem jego znaku towarowego – eurocentryzmu jako dyskursu uniwersalizującego podmiot i dyskurs zachodni. Nie uwzględnia się zatem w nowym wówczas przedsięwzięciu krytycznym przypadku radzieckiego imperiaлизму. Przedmiotem debat jest natomiast terytorializacja w obrębie samego tylko imperium brytyjskiego czy status kolonii francuskich i krajów Ameryki Łacińskiej. Terytorialność nie jest wszakże w tym czasie najważniejszym problemem postkolonializmu, co jest pozornym jedynie paradoksem. Określanie przedmiotu badań postkolonializmu jest wówczas procesem bardzo rozproszonym – ogólne definicje są na tyle ogólne, że rzeczywiście powinny być odczytywane jako otwarcie na wszelkie przykłady imperialnych zależności, dyskursów oraz kolonialnych doświadczeń. Można wręcz powiedzieć, że walcząc z uniwersalizującymi mechanizmami myśli zachodniej, postkolonializm, nie określając do końca obszarów swoich zainteresowań krytycznych, dokonuje uniwersalizacji doświadczenia postkolonialnego.

Krótko mówiąc, postkolonializm powstał jako teoria świadomie derywacyjna i synkretyczna, zaangażowana w dialog z eurocentryzmem filozofii, z czego zbudowała swą strukturę, i jako taka tylko w niewielkim stopniu przekłada się na praktykę wrażliwości na lokalną specyfikę, różnicę kulturową czy granicność tożsamości, szczególnie zbiorowych. W pewnym sensie więc paradoksem postkolonializmu jest jego wzmocniony wręcz eurocentryzm. Studia postkolonialne w swej złotej dekadzie były tak zajęte narcystycznym kulturalizmem, że zjawisko o szerszym geopolitycznym znaczeniu, jak zaangażowanie Związku Radzieckiego w ruchy antykolonialne po II wojnie światowej zupełnie nie znalazło miejsca w postkolonialnych ujęciach procesów antykolonialnych. Z wyjątkiem wezwania Edwarda Saïda w *Kulturze i imperializmie*¹⁷, aby włączyć blok państw postsocjalistycznych do obszaru zainteresowań studiów postkolonialnych, nie ma

¹⁶ Zob. C. Sandru *Memorialising Totalitarian Terror. The 'Overcoded Fictions' of East-Central Europe*, „Echinox Journal” 2008 no 15, s. 161-176.

¹⁷ E. Saïd *Kultura i imperializm* (1993), przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009.

wyraźnych śladów, aby postkolonializm zauważył antyimperialne implikacje aksamitnych (w większości) rewolucji w Europie Wschodniej. Głos Saida był natomiast głosem komparatysty reprezentującego szerszą perspektywę humanistyczną, w żadnym razie nie krytyka postkolonialnego. I w istocie szkoda, że studia postkolonialne okazały się w swym globalnym zasięgu zaskakująco prowincjonalne, nie odnosząc się do antyimperialnych podstaw przemian w środkowej i wschodniej Europie. W Polsce i, szerzej, w krajach postkomunistycznych, dominujący paradygmat transformacyjny nie tylko, jak się wydaje, był mało przydatny dla nauk humanistycznych, ale też w swym neoliberalnym tonie narzucał sztywny model interpretacyjny zachodzących przemian. W modelu tym kraje bloku wschodniego miały nadrobić opóźnienie wobec Europy Zachodniej, czyli się modernizować, a proces ten z kolei przedstawiano jako wyzwanie dla nagle upodmiotowionych, czyli *de facto* przedsiębiorczych i silnych jednostek. W pewnym więc sensie fakt, że studia postkolonialne nie dostrzegły antykolonialnego aspektu przemian we wschodniej Europie poskutkowało zdominowaniem refleksji nad regionem przez eurocentryczny model zachodniej, normatywnej nowoczesności.

Transfer refleksji postkolonialnej dla potrzeb artykułowania specyfiki krajów, kultur i społeczeństw Europy Wschodniej, czyli dla potrzeb badań dyskursów postzależnościowych, przydatny jest o tyle, o ile pomaga określić miejsce badanej problematyki w dyskursie nowoczesności. A więc hipotetyczna, teoretycznie interesująca, historycznie wątpliwa postkolonialność Europy Wschodniej powinna być traktowana jako badawcza hipostaza, która może pomóc odzyskać i odtworzyć ową przestrzeń porównawczą. W przestrzeni tej mówilibyśmy nie tyle o faktycznym statusie postkolonialnym regionu w jakimś historycznym sensie, lecz o różnicy kolonialnej¹⁸. W formule tej bez względu na to, czy mówimy o Indiach, Algierii, Irlandii, Bałkanach czy Ukrainie, znajdujemy się w granicznej przestrzeni nowoczesności, która stała się definiującą kategorią dla Europy. W naszym przypadku będzie to nieokreślone umiejscowienie wewnątrz, a jednocześnie poza kontynentem, którego granice conceptualne najwyraźniej nie pokrywają się z geograficznymi. Wschodnia Europa, w moim mniemaniu nie do końca będąc przestrzenią ekskolonialną, jest postkolonialna w takim sensie, który łączy ją z krytyką nowoczesności europejskiej podejmowanej w studiach postkolonialnych, jeśli rozumiemy studia postkolonialne jako myślenie krytyczne mające na celu ukazanie drugiej strony imperialnego impulsu nowoczesności, jak i tego, że owa druga strona – kondycja i wrażliwość ludów skolonizowanych – stanowiła integralną część światowego przemarszu nowoczesności. Kwestie, które powinny nas w tym kontekście interesować, to nie tyle poszukiwanie dowodów na postkolonialny status Europy Wschodniej, ile określanie, opisywanie i nanoszenie na mapę kognitywną przestrzeni różnicy w obrębie wspólnych paradygmatów podporządkowania, pominię-

¹⁸ W. Mignolo *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton University Press, Princeton 2000.

cia, egzotyzacji i zaprzeczenia cywilizacyjnej współczesności¹⁹, czyli ogólnie procesów inferioryzacji Europy Wschodniej w wymiarze historycznym i kulturowym.

Z całą pewnością można zaobserwować ewidentną postkolonialną wrażliwość w sposobie, w jakim Europa Wschodnia artykułuje swą historyczność i teraźniejszość w odniesieniu do Europy jako takiej, jak konceptualizuje miejsce regionu w projekcie europejskim, jak dowodzi swej nieodłącznej europejskości i jak radzi sobie ze swą często odczuwaną osobnością czy wyobcowaniem z Europy właściwej – z poczuciem odrębności rozumianej jako różnica substancji kulturowej, ale też z poczuciem odseparowania na skutek poczucia braku substancji europejskiej²⁰. Postkolonialna refleksja nad regionem Europy Środkowo-Wschodniej powinna mieć, jak proponuje Steven Tötösy de Zepetnek, dwa kierunki²¹. Po pierwsze, dokonując rozliczenia na gruncie dyskursu historycznego i historyczno-literackiego z dawnymi imperiami, dyskurs postkolonialny byłby kluczowy dla procesu rewindykacji; po drugie zaś, relacja Europy Wschodniej do Zachodu jest również symptomatycznie postkolonialna, oparta na ambiwalentnym pragnieniu europejskości z jednoczesnym oporem wobec Europy właściwej jako w swej istocie siły imperialnej, która skazała resztę Europy na status swej gorszej wersji – nieokreślonego politycznie, kulturowo, cywilizacyjnie, a nawet narodowo, pogranicza. „Post” w postkomunizmie i w postkolonializmie kwalifikuje te przestrzenie dyskursywne jako tymczasowość transformacyjną, jako nietrwałą strefę przejścia z kondycji zależności do kondycji jeśli nie całkowitej niepodległości, jako że jest to kategoria mocno osaczona debatami i wątpliwościami, to na pewno refleksji nad konsekwencjami zależności dla współczesności. Owa auto-refleksyjność „post” również stanowi dobrą podstawę porównań między postkolonializmem a postkomunizmem, szczególnie na planie badań nad procesami globalizacyjnymi.

Eksperymenty z postkolonizowaniem się Europy Środkowo-Wschodniej składają się na całkiem bogaty zasób bardzo metodologicznie zróżnicowanych badań. Jest to swoiste spektrum. Na jednym jego końcu proponuję umiejscowić badania klasyfikujące kraje regionu jako bezsprzecznie postkolonialne (jako kraje podporządkowane imperialnym ambicjom państw ościennych od początków nowoczesnej państwowości europejskiej oraz jako obszar wpływów Związku Radzieckiego po II wojnie światowej). Na przeciwnym biegunie można umieścić odrębne studia przypadków, gdzie postkolonializm stanowi bardziej repozytorium narzędzi teoretycznych niż aparat koncepcyjny dla artikulacji określonego rodzaju tożsamości postkolonialnej dla regionu. Czyli z jednej strony syntetyczne ujęcia, a z dru-

¹⁹ J. Fabian *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York 1983.

²⁰ S. Žižek *Eastern Europe's Republic of Gilead*, „New Left Review” 1990 no 183, s. 50-62.

²¹ S. Tötösy de Zepetnek *Comparative Cultural Studies and the Study of Central European Culture*, w: *Comparative Central European Culture*, s. 8.

giej rozproszone przypadki mimikry, hybrydowości czy subalterności. Pomiedzy lokowałabym badania nad dyskursami egotyzującymi i orientalizującymi region, na przykład z obszaru niemieckojęzycznego, które w odniesieniu do krajów Europy Wschodniej czy słowiańskości ogólnie definiowały różnicę kulturową w kategoriach przepaści cywilizacyjnej²², przestrzeń widziano jako dziewicze terytorium poddające się kultuwacji cywilizacyjnej, zaś kontrola polityczna legitymizowana jest zaprzeczeniem nowoczesności dla podporządkowanych ludów – nowoczesności rozumianej jako polityczna dojrzałość.

Oto kilka paradygmatycznych przykładów transferu postkolonialnego w Polsce:

- 1) Ewa Thompson – autorka *Trubadurów imperium* dokonała mocnego wejścia w problematykę postkolonialności Europy Wschodniej, definiując literaturę rosyjską jako imperialną *in toto*, z pomocą Saidowskiej koncepcji orientalizmu jako dyskursu władzy tworzącego przedmioty swej wiedzy w celu ich podporządkowania. W tym szeroko cytowanym i uznanym w Polsce studium zastanawia mnie szczególnie jedna kwestia. Mianowicie, implikowana jest w nim hierarchia imperializmu, gdzie model zachodni wydaje się bardziej prawomocny (jako oryginalny i oparty na pewnego rodzaju zewnętrżności, jaką był rasizm), zaś imperializm rosyjski i radziecki – derywacyjny. Imperializm ten niezdolny jest udowodnić podporządkowanym ludom swej cywilizacyjnej wyższości. W pewnym bardzo zasadniczym sensie autorka stosuje kategorie postkolonialne w zupełnej opozycji do modelu wytworzonego w studiach postkolonialnych. Postkolonializm służy u niej, jako zinstytucjonalizowany dyskurs antyimperialny, do rewindykacji narodu jako wciąż ciemniejszego skolonizowanego – historycznie w sensie dosłownym, zaś współcześnie jako relegowanego w ciszę o sobie samym i regionie. Postkolonializm jest z definicji sceptyczny wobec narodu rozumianego jako wspólnota losu, zaś zdecydowana większość postkolonialnych ujęć kwestii narodu w kontekście kolonizacji służy raczej krytyce konstrukcji narodowych. W tym zaś przypadku mamy do czynienia z wyraźnym resentymentem i dążeniem do wzmocnienia tożsamości narodowej w opozycji do totalizująco określanych hegemonów.
- 2) Clare Cavanagh – poetka i tłumaczka literatury polskiej na angielski, w artykule *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii*²³ definiuje literaturę polską jako postkolonialną *per se* w tym samym sensie, co literaturę irlandzką. Opierając się na krytyce Seamusa Deana i Edwarda Saída²⁴, Cavanagh zauważa w literaturze polskiej charakterystyczną wrażliwość postkolo-

²² Zob. I. Surynt *Badania postkolonialne a „Drugi Świat”*, „Teksty Drugie” 2007 nr 4.

²³ C. Cavanagh *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii*, „Teksty Drugie” 2003 nr 2-3.

²⁴ E. Said *Yeats and Colonization*, S. Deane *Introduction*, w: T. Eagleton, F. Jameson, E. Said *Nationalism, Colonialism and Literature*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1990.

Kołodziejczyk Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią

nialną, a brak tejże literatury w refleksji postkolonialnej przypisuje marksistowskim sympatiom krytyków postkolonialnych.

- 3) Bogusław Bakuła, Janusz Korek, Michał Buchowski²⁵ – radziecka dominacja analizowana jest z perspektywy postkolonialnej, umożliwiającej opis konsekwencji zależności dla dyskursów narodowych, szczególnie sprzeczności zachodzących w procesach transformacji (nostalgie postkomunizmu);
- 4) Maria Janion – w *Niesamowitej Słowiańszczyźnie*²⁶ i artykule *Polska między Wschodem i Zachodem*²⁷ – wykazuje silne orientalizujące praktyki w polskim dyskursie tożsamościowym, który określa Rosję jako cywilizacyjnie obcą wobec Europy i poprzez ten mechanizm sprowadza ją w polskim imaginariusz narodowym do obcej/zdefamalizowanej potworności. Kosztem tej strategii opozycji wobec imperium jest, jak argumentuje autorka, utrata słowiańskiej substancji w polskiej tożsamości, która, odepchnięta w zapomnienie, powraca jako niesamowita Słowiańszczyzna. Owa wyparta etniczna esencja lokuje polską tożsamość w pęknięciu między jawnym łacińskim (katolickim, zachodnim) nurtem dyskursu narodowego a destrukcyjnym, niejawnym, nieświadomym nurtem słowiańskości jako braku i upiornego powtórzenia.

Zdecydowana klasyfikacja kultury Polski jako kultury postkolonialnej – jak to się dzieje u Thompson, Cavanagh czy również Dariusza Skórczewskiego – przy jednoczesnym oskarżycielskim tonie używanym z jednej strony wobec kultury rosyjskiej bezpośrednio utożsamianej z imperalizmem, z drugiej natomiast wobec Zachodu uznanego za dyskursywnego hegemonia eliminującego Polskę z udziału w refleksji na przykład nad historią Europy²⁸ i uznania naszego wkładu w jej kulturę, to w gruncie rzeczy dopominanie się o przyznanie nam statusu pełnoprawnej europejskości. Studia te mają niezaprzeczną wartość dla analizy mitu imperialnego konstytutywnego dla literatury rosyjskiej, a także dla analizy strategii przedstawieniowych służących tworzeniu obrazu kolonialnego Innego jako stereotypowo ujętej niższości. Jednak krytycy ci wydają się przeceniać możliwości teorii postkolonialnej. Postkolonializm wydaje się zmieniać w tych ujęciach w pan-teorię dla wszelkich stosunków władzy opartych na wyzysku i negacji suwerenności. W tym sensie można zapytać, czym różni się takie pojęcie postkolonialności

²⁵ M. Buchowski *The Specter of Orientalism in Europe. From Exotic Other to Stigmatized Brother*, „Anthropological Quarterly” 2006 t. 79 no 3; B. Bakuła *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (szkic problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006 nr 6; J. Korek *Central and Eastern Europe from a Postcolonial Perspective*, „Postcolonial Europe”, www.postcolonial-europe.eu

²⁶ M. Janion *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.

²⁷ M. Janion *Polska między Wschodem i Zachodem*, „Teksty Drugie” 2006 nr 3.

²⁸ D. Skórczewski *Polska skolonizowana, Polska zorientalizowana. Teoria postkolonialna wobec „innej Europy”*, „Porównania” 2009 nr 6.

od twierdzenia Derridy z *Jednojęzyczności Innego*, że każda kultura jest kolonialna, w sensie etymologicznym i każdym innym²⁹. Postkolonializm funkcjonuje nieomal jako dyskurs magicznie naprawiający krzywdy historii przez określenie danego obszaru jako postkolonialny. Pozostaje nam zadać pytanie, co zyskujemy w takich ontologicznych umiejscowieniach postkolonialności poza tym, że jest to kolejny projekt historiograficzny, w którym stare debaty nadpisuje się nowym słownictwem? W zbyt wielu przypadkach tak zastosowana perspektywa postkolonialna jedynie pomaga wzmocnić historyzm narodowy o wyraźnie konserwatywnym programie ideologicznym. Dochodzi też do metodologicznej frywolności – na przykład kluczowe dla teorii postkolonialnej kategorie hybrydowości czy mimikry traktowane są u nas jako w pełni świadome, podmiotowe działania opozycyjne, nie zaś mechanizm dyskursywno-lingwistyczny, jak u Bhabhy poprzez Lacana³⁰.

Postkolonializm traktowany jest u nas często jako nowy humanizm – interwencja krytyczna w humanizm europejski tych, których ta rzekomo uniwersalna i egalitarna tradycja intelektualna pominęła lub też wykluczyła. Tymczasem postkolonializm wyrósł na gruncie teorii posthumanistycznych czy antyhumanistycznych: poststrukturalizmu, dekonstrukcjonizmu, foucauldyzmu. Said w tym sensie pozostawał w opozycji do teorii postkolonialnej, czemu dał wyraz w dziełach napisanych po *Orientalizmie*. Inspiracja Foucaultem miała u Saida wyraźnie krytyczny wymiar – nie zgadzał się on z nim w kwestii odpodmiotowienia dyskursu. Dla Saida dyskurs zawsze miał autora, zawsze był podmiotowym działaniem i tutaj tkwi główna różnica między jego humanizmem a postkolonialną teorią lat 80. Jednocześnie Said zaznaczał, że orientalizm, i szerzej, imperializm, nie był szczególnie definiującą cechą Zachodu. Nie przypisywał więc Zachodowi jakiegś podmiotowej intencjonalności w przedsięwzięciu imperialnym. Nowy humanizm Saida odchodził wyraźnie od kulturalizmu studiów postkolonialnych, gdzie wszystko można sprowadzić do mechanizmów dyskursywnych i metafor tożsamościowych. Dla Saida kultura jest produkcją – ludzką wytwórczością, która ma materialne podłoże. Łącząc tradycje filologiczne z materialistycznym podejściem do produkcji dyskursywnej, Said zbliża się do marksizmu w ważnej kwestii – nie zarzuca historycznej perspektywy oraz nie pozwala na fetyszyzację Zachodu jako intencjonalnej świadomości, kładąc raczej nacisk na siły strukturyzujące nowoczesność, takie jak kapitalizm³¹.

Postkolonialność, jeśli ma się stać nową kategorią tożsamościową dla Europy Wschodniej, spowoduje więcej problemów niż korzyści. Zgadzam się z tymi kry-

²⁹ J. Derrida *Monolingualism of the Other, Or, the Prosthesis of Origin*, trans. P. Mensah, Stanford University Press, Stanford 1998, s. 39.

³⁰ H. Bhabha *Miejsca kultury* (1994), przeł. T. Dobrogoszcz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010.

³¹ N. Lazarus *The Fetish of 'the West' in Postcolonial Theory*, w: *Marxism, Modernity, and Postcolonial Studies*, ed. N. Lazarus, C. Bartolovich, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

tykami, którzy zauważają, że Polska nie wytworzyła mentalności postkolonialnej, ponieważ miała silną tradycję postaw podmiotowych od renesansu³². Mówić o statusie postkolonialnym w sensie historycznym nie jest tym samym, co określać się poprzez nową kategorię tożsamościową, zbyt rozmytą metodologicznie, aby dowodzić jej na materiale literackim czy kulturowym, i zbyt totalną, aby miała jakieś przełomowe znaczenie. Jak zaznacza wielu krytyków, perspektywa postkolonialna powinna być podporządkowana nadrzędnemu celowi porównawczemu, aby skutecznie wprowadzać problematykę krajów, kultur, literatur Europy Wschodniej do krytycznych studiów nad procesami globalizacyjnymi, w obrębie których aktywna jest współczesna komparatystyka, rozwijając koncepcje nowych kosmopolityzmów, alternatywnych nowoczesności, peryferyjnej nowoczesności, prowincjalizacji Europy, definicji literatury światowej/powszechnej itd. Cele badawcze zakreślone przez centrum badań dyskursów postzależnościowych – wypracowanie teoretycznego języka do opisu kondycji współczesnego społeczeństwa polskiego i, szerzej, ujęcie w tej perspektywie różnicy Europy Środkowej i Wschodniej w stosunku do Europy Zachodniej – to propozycja budowania struktur porównawczych, które umożliwią na planie komparatystyki horyzontalne połączenie rozproszonych refleksji nad postkolonialnością i postzależnością, czego przykładem może być poniższa lista tematów w obrębie głównych założeń badań postzależnościowych:

- 1) palimpsestowy układ dyskursów tożsamościowych, szczególnie w relacji do mniejszości, mniejszościowych nacjonalizmów, czyli na przykład modele wielokulturowości w perspektywie historycznej oraz miejsce mniejszości w projekcie narodowym;
- 2) spektralny komponent tożsamości narodowej – upiory utraconej heterogeniczności etniczno-narodowo-kulturowej;
- 3) natywistyczne osady tożsamości zbiorowej (czyli mobilizacja sentymentów narodowych jako symptom tzw. nowego trybalizmu);
- 4) dyskurs wschodnioeuropejskiej peryferyjności i prowincjonalizmu oraz transnarodowe, transetniczne formy kosmopolityzmu uaktywniające się w tych prowincjonalnych przestrzeniach;
- 5) dyskursy pogranicza, w tym mechanizmy zależności klasowych na kresach wzmacnianych granicami polskość³³;
- 6) przestrzeń płci kulturowej w etosie narodowym;
- 7) próby odzyskania głosów grup podporządkowanych, pomijanych w elitarnym projekcie narodowym, czyli chłopów i kobiet poza klasowo określonym etosem Matki Polki;
- 8) alegoria narodowa w literaturze opozycyjnej;
- 9) gatunki opozycyjności w literaturze przed 1989 roku;

³² K. Kardyni-Pelikanova *Na marginesie postkolonialnych odczytań w relacjach polskiej i czeskiej literatury*, „Porównania” 2009 nr 6, s. 110.

³³ Zob. A. Fiut *Polonizacja? Kolonizacja?*, „Teksty Drugie” 2003 nr 6, s. 155.

- 10) nowa lokalność w literaturze i świadomości kulturowej (oraz jej graniczny, ponad- i transnarodowy charakter).

Aby postkolonialny transfer okazał się produktywny, trzeba wypracować translacyjny model teoretycznego namysłu nad regionem. W modelu tym najważniejsza jest wierność oryginałowi, podążając tradycją krytyczną Gayatri Spivak³⁴, czyli, na planie refleksji krytycznej, unikanie sytuacji, w której lokalna różnica podporządkowana zostaje uniwersalnie aplikowalnemu paradygmatowi. W dyskursie krytycznym z Europą Środkowo-Wschodnią i o niej powinno się nie tyle czerpać z teorii postkolonialnej, ile ją problematyzować przez wprowadzanie do niej podobnej, lecz zawsze niewspółmiernej, różnicy form zależności i postzależności kształtujących region. Postkolonializm nie może więc w żaden sposób być matrycą dla nienazwanych teoretycznie obszarów. Transfer postkolonialny powinien rozwinąć się w metodologię translacji i porównania – postkolonialne paradygmaty okazują się szczególnie przydatne w obszarze tłumaczenia, gdzie widać, jak kultury odmiennie konstruują przestrzeń i podmiotowość, jak w obszarach nieprzetłumaczalności ujawnia się mechanizm dominacji kulturowych, kategorialnych aporii, niewspółmierności lokalności i granicznych mutacji/transformacji znaczeń. W takim modelu translacyjnym postkolonialność jako byt, esencja, byłaby pierwszą kategorią utraconą w tłumaczeniu. Stąd postzależność wydaje mi się o wiele bardziej produktywną oraz niezależną kategorią badawczą, dla której postkolonializm może stanowić nierzadko interesującą możliwość dialogu. Kategoria postzależności daje nam pewien poziom teoretycznej autonomii, która pozwoli na wejście w porównawczy, intersubiektywny obszar tłumaczenia jako otwartej, wielokierunkowej przestrzeni dialogowej ze studiami postkolonialnymi, nie zaś jako przyczynkarskie studia na marginesie tworzonej gdzieś tam w metropoliach teorii. Przeniesienie siły ciężkości rozważań nad statusem Europy Środkowo-Wschodniej z kategorii postkolonialności na kategorię postzależności pozwoli uniknąć modelu teorii stosowanej, gdzie postkolonializm miałby funkcję kolejnego, normatywnego, zachodniego dyskursu, biorącego we władanie nowe terytoria. Nie jest to ani fantazja o w pełni autonomicznej, lokalnej teorii regionu, ani też całościowe zapożyczenie modelu teoretycznego, lecz interwencja krytyczna w usytuowanie Europy Środkowo-Wschodniej w europejskiej nowoczesności.

Abstract

Dorota KOŁODZIEJCZYK
University of Wrocław

Post-colonial Transfer to Central/Eastern Europe

Considering the reasons of long-termed absence of the issues of Central and Eastern-European countries in the area of post-colonial studies' interest, the author argues against the view, generally assumed among Polish scholars, that this situation is owed to Marxist sympathies of post-colonial critics. The very necessity of defining the region using post-colonial categories is called into question. The attainments of post-colonial studies had better be made use of in describing the condition of CEE countries – in a historical and contemporary view alike – in a critical fashion and with the awareness that there occurs a peculiar two-way translation process. Afterthought on a post-dependence condition of Central/Eastern Europe may offer valuable contribution to the comparative potential of post-colonial studies. Having critically analysed the post-colonial discourse (in specific, its strategic ambivalence in such key questions as liberty-oriented strivings) and reviewed the applications of the post-colonial theory in Poland, the author outlines a trajectory of post-colonial transfer to Central-and-Eastern Europe, with the resulting prospect emerging for post-dependence studies in relation to global comparative studies projects.

Grażyna BORKOWSKA

Perspektywa postkolonialna na gruncie polskim – pytania sceptyka

Określiwszy w tytule swój stosunek do badań postkolonialnych prowadzonych w Polsce¹ lub odnoszących się do polskich realiów, będę się trzymać przyjętej roli: pytać, powątpiewać, dziwić się². Przyznaję, że mam kłopoty ze zrozumieniem zasady rozszerzającej pojęcie postkolonializmu na rodzimy polski³, a także wewnątrz-europejski grunt⁴. By wyłożyć istotę tych wątpliwości, powracam do *Orientalizmu*

- ¹ Obszerną bibliografię odnoszącą się do tych badań znajdzie czytelnik m.in. w posłowie Ewy Domańskiej do książki L. Gandhi *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, przeł. J. Serwański, posł. E. Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 157-165.
- ² Perspektywę tę dopuszcza się do użytku na gruncie polskim raczej bezdyskusyjnie. Wyjątkiem jest artykuł M. Golinczak *Postkolonializm. Przed użyciem wstrząsnąć*, „Recykling Idei” 2008 nr 10. Tezę o paradoksalności polskiego dyskursu postkolonialnego stawia również M. Klimowicz w artykule *Retoryczność polskiego dyskursu postkolonialnego* (w: *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, red. K. Stępnik i D. Trzeźniowski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010, s. 63-70; zapoznałam się z tym tekstem, jak i innymi pracami tomu, już po napisaniu mego artykułu).
- ³ Wątpliwości tych nie rozwiewa również najnowsza książka na ten temat, tom zbiorowy *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, gdzie najmniej przekonujące, a właściwie wymijające temat są te artykuły, które mają pokazywać perspektywę badania polskiej kultury metodą postkolonialną, zob. np. I. Wawrzyszek *Badanie kultury polskiej w perspektywie światowych studiów postkolonialnych*, s. 11-19.
- ⁴ Przykładem takiego rozszerzenia m.in. na obszar krajów bałtyckich jest koncepcja D.Ch. Moore’a; zob. D.Ch. Moore *Is the Post – in the Postcolonial the Post – in Post*

Saïda, książki źródłowej, jasno precyzującej założenia badawcze, przejrzystej, porównawczo napisanej, znakomicie łączącej twardą wiedzę i wrażliwość etyczną autora. Saïd pisze we *Wprowadzeniu*:

Orientalizm opiera się na zewnętrżności, czyli na tym, że orientalista, poeta lub uczony zmusza Orient do mówienia, opisuje go, odkrywa jego tajemnice Zachodowi. Nigdy natomiast nie interesuje się Orientem inaczej niż jako przyczyną swojej wypowiedzi. To, co mówi i pisze, poprzez to, że zostało powiedziane lub napisane, ma udowodnić, że orientalista znajduje się poza Orientem zarówno egzystencjalnie, jak i moralnie. Głównym skutkiem takiej zewnętrżności jest oczywiście reprezentacja: już w tragedii Ajschylosa *Persowie* bardzo odległa i bardzo groźna Inność Orientu została przekształcona w postaci, które są relatywnie znajome (w przypadku Ajschylosa będą to azjatyckie płaczki). Drastyczna bezpośredniość reprezentacji w *Persach* przysłania fakt, że widzowie oglądają bardzo sztuczne przedstawienie czegoś, co ktoś, kto do niego nie należy, uczynił symbolem całego Orientu. Zatem moja analiza tekstu orientalistycznego skupia się na dowodach, bynajmniej nie ukrytych, takiej reprezentacji jako r e p r e z e n t a c j i, a nie jego „naturalnego” przedstawienia Orientu. [...] Zewnętrżność reprezentacji zawsze rządzi się tym samym truizmem, że gdyby Orient mógł się sam reprezentować, to by to zrobił; a skoro nie może, jest reprezentowany na potrzeby Zachodu i *faute de mieux* biednego Orientu. „Sie können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten verden”, jak pisał Marks w *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*.⁵

Wydaje się, że właśnie reprezentacja, zastępowanie głosu „oryginalnego” pochodzącym z zewnątrz dyskursem jest sprawą kluczową dla Saïdowskiego pojęcia orientalizmu i postkolonializmu. Relacja postkolonialna ustanawia strukturę władzy, ale się w niej do końca nie zawiera. Nie wystarczy dominować w sposób militarny, polityczny czy gospodarczy. Trzeba zająć pozycję dominującą także w świecie dyskursu, w świecie kultury. Albo – patrząc z drugiej strony – trzeba pozostawać w pozycji submisyjnej, pozycji „ubogiego krewnego”, który może istnieć w świecie kultury tylko dzięki pośrednictwu możnego patrona, który ma dostęp do języków „świata”, który umie trafić do słuchaczy i odbiorców. W moim rozumieniu nierównowaga opisana przez Saïda odnosi się do takich sytuacji, w których egzotyczna kultura, słabo znana lub w ogóle nieznana odbiorcy zachodniemu (dominującemu), zaczyna funkcjonować w wydaniu wyprowadzonym z jego – człowieka Zachodu – wyobrażeń na ten temat. Nie dodatkiem do teorii, ale warunkiem *sine qua non* jej nośności jest więc egzotyczny charakter obiektów stanowiących przedmiot badań, ich oddalenie od pozycji, jakie na co dzień zajmuje opisujący je badacz i jego czytelnicy. Że wymóg egzotyczności nie jest drobiazgiem, lecz podstawą teorii Saïda, świadczy jego wyjaśnienie dotyczące nieuwzględnienia Rosji w perspekty-

– *Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique*, „PMLA” January 2001 vol. 116, no 1, s. 111-128 (cytuje z tego wydania); przedruk – wersja przejrzana i zmodyfikowana – w: *Baltic Postcolonialism*, ed. V. Kelertas, Rodopi, Amsterdam–New York 2006, s. 11-44.

⁵ E.W. Saïd *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Zysk i Sk-a, Poznań 2005, s. 54-55.

wie poszukiwań postkolonialnych. „Jednakowoż Rosja dokonywała podboju prawie wyłącznie przez przyłączanie przyległości (*adjacence*). Inaczej niż Wielka Brytania czy Francja, które przeskakiwały na inne kontynenty tysiące mil poza swoje granice, Rosja przesuwiała się wciąż dalej i dalej na wschód i południe, tykając kraje i narody, które żyły obok”⁶, pisał badacz w książce *Kultura i imperializm* z 1993 roku, mając na myśli ekspansję rosyjską w Azji Centralnej. To ważna uwaga (trzeba by jednak dodać, że aneksje rosyjskie postępowały nie tylko na wschód i południe, ale także na północ i zachód). Rosja rozwijała swoje imperium kosztem sąsiadów, dokonywała podbojów, ale czy – równocześnie – kolonizowała w znaczeniu Saidowskim, tzn. narzucała światu własny ogląd podbitych kultur i narodów? Mogła to robić w stosunku do egzotycznych państw Azji Centralnej, ale raczej nie miała szans na wykonanie podobnych ruchów w odniesieniu do krajów europejskich, tj. Polski i republik nadbałtyckich. Nie można zatem mylić ekspansji politycznej i jej skutków dla krajów podbitych z kolonizacją kulturową i mentalną⁷. Inaczej literaturoznawstwo zamieni się w politologię, a niechęć państw zachodnich do wchodzenia w niuanse dotyczące krajów zależnych od Rosji, a może i niemożność rozstrzygania o nich na odległość, stanie się miarą wiedzy o naszym świecie i naszym własnym doświadczeniu.

Nie można zatem pojęcia postkolonializmu rozciągać na każdą sytuację historycznej (imperialnej) przemocy, poprzez którą tworzy się opozycja dominujących i zdominowanych. Clare Cavanagh najwyraźniej uważa, że działanie takie jest dopuszczalne. Pisząc o rozbiorach i o pozycji Polski, startej z mapy Europy na ponad sto lat, badaczka konkluduje: „Trudno o bardziej imponujące postkolonialne referencje”⁸. „Postkolonialne” znaczy tutaj poddane imperialnej przemocy, stanowiące obiekt imperialnej polityki. Pomijając niuanse dotyczące przyczyn upadku Polski, co wcale nie jest tutaj bez znaczenia, bo perspektywa postkolonialna znów dzieli świat polskiej historii na stronę ofiar i oprawców; zgódźmy się, że tak czy inaczej przemoc się dokonała, ale czy przemoc postkolonialna? Czy po rozbiorach Polska utraciła prawo do reprezentowania siebie? Można powiedzieć, że poniekąd tak: działania cenzury utrudniały przekaz kierowany przede wszystkim na zewnątrz, do odbiorcy zachodniego. Znamy pojęcie „kor-

⁶ E.W. Said *Kultura i imperializm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009.

⁷ Wydaje się, że na takim rażącym uproszczeniu opierają się koncepcje E.M. Thompson *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przeł. A. Sierszulska, Universitas, Kraków 2000, a szczególnie jej artykuły odnoszące się *stricto* do sytuacji współczesnej Polski, zob. E.M. Thompson *Said a sprawa polska. Przeciw kulturowej bezsilności peryferii*, „Europa – Tygodnik Idei” 2005 nr 26(65), s.11; oraz tejże *W kolejce po aprobatę. Kolonialna mentalność polskich elit*, „Europa – Tygodnik Idei” 2007 nr 38(180).

⁸ C. Cavanagh *Postkolonialna polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii*, przeł. T. Kunz, „Teksty Drugie” 2003 nr 2/3, s. 63.

donu” i trudności związane z jego przekraczaniem. Ale przecież funkcja reprezentowania polskiej kultury i polskiej racji stanu przez wolnych Polaków (a nawet niewolnych) nie zaniknęła. Trwała w różnych, mniej lub bardziej doskonałych formach (twórczość emigracyjna, przekazy w mowie ezopowej, kontrabanda, umożliwiająca dostęp do książek zakazanych itd.). Być może inna sytuacja, zaznaczona w tekście Clare Cavanagh naskórkowo i między wierszami, jest bliższa perspektywie postkolonialnej w rozumieniu Saïda: niewykluczone, że po drugiej wojnie byliśmy dla Zachodu krainą politycznej i kulturowej egzotyki, którą tłumaczono sobie albo w duchu sympatii dla ideologii komunistycznej, albo w duchu pragmatyki wynikającej z układów i zobowiązań pojałtańskich. Ale i tu trudno powiedzieć, że takie czytanie powojennej historii Polski przeważało w świecie zachodnim, że nie było dla niego alternatyw, także tych formułowanych ustami polskich *native-speakers*.

Artykuł Clare Cavanagh odnosi się przede wszystkim do postkolonializmu utożsamionego z relacją Polski i Rosji. O niemożności wpisania tych relacji w schemat postkolonialny świadczy, moim zdaniem, wpływ – nie do pomyślenia w źródłowej relacji postkolonialnej – jaki kultura polska wywierała na czytelnika rosyjskiego i kulturę rosyjską. Oczywiście, zawsze można powiedzieć, że wydawano w Rosji dzieła poddane cenzurze. Ale – jak się zdaje – dokonane korekty i autokorekty nie zmieniały w sposób zasadniczy ich kształtu i przesłania, choć – oczywiście – można z tym dyskutować. Dość powiedzieć, że na przykład recepcja Orzeszkowej w Rosji oznaczała współczesne z pierwodrukami edycje tłumaczeń, polemiki z jej twórczością, bogatą korespondencję, jaką pisarka otrzymywała od czytelników rosyjskich, nieraz bardzo osobistą. U schyłku XIX wieku studiujący w Rosji Kazimierz Zdziechowski zapewniał pisarkę, że czyta ją rosyjska młodzież i nawet ci, co wolą grać w karty i nie biorą do rąk innych książek, znają nazwisko autorki *Nad Niemnem*. Podobnie było z Sienkiewiczem, przekładano go i czytano. Trochę mniejszą popularnością cieszyli się Prus, Konopnicka, Krasiński. W roku 1898 fetowano w Petersburgu rocznicę urodzin Mickiewicza. Także w innych okresach historycznych kultura polska okazywała się dla Rosjan atrakcyjna. Nie bez znaczenia jest też przeciwny kierunek oddziaływania: wpływ Rosji na „duszę polską”, o czym rozpisywali się m.in. Miciński, Żeromski czy Zdziechowski, a także wspomniana Orzeszkowa. Wpływ ten oceniano na ogół krytycznie, upatrując w filozofii i kulturze rosyjskiej źródeł nihilizmu, socjalizmu, komunizmu. Ocena tych fenomenów nie jest jednak tak prosta i jednoznaczna, jeśli oczywiście nie ulegniemy presji stereotypów, które każą wspomniane idee traktować jako obcą naleciałość, zwyczajny import, dyskursywną przemoc, narzuconą z zewnątrz. Nawet fascynacja komunizmem ma bardziej skomplikowaną genezę i nie da jej się ująć w jednoznaczny schemat. Clare Cavanagh ubolewa

W bibliografiach najnowszych studiów postkolonialnych nie znajdziemy raczej informacji o Polsce. Niemal na pewno natkniemy się jednak na nazwisko Conrada. Zwiastująca *Jądro ciemności* (1898) urasta w studiach postkolonialnych do roli kluczowego, choć kon-

Szkice

trowersyjnego, tekstu. Ale związek między *Źądrem ciemności* (*Heart of Darkness*) a krajem, który Norman Davies nazwał „sercem Europy” (*the heart of Europe*), pozostaje w najlepszym razie mglisty, mimo podejmowanych przez Miłosza, a przede wszystkim przez Zdzisława Najdera, wysiłków zmierzających do ukazania wpływu polskich doświadczeń na twórczość Conrada, adresowana do czytelników zachodnich.⁹

Miejsce Conrada w próbie stworzenia polskiego dyskursu postkolonialnego jest zasadnicze¹⁰. Miał być tym, który oceniał wpływ obu imperiów: zachodniego i rosyjskiego na losy państw i narodów położonych na przecięciu głównych szlaków politycznych. Miał być demaskatorem Wschodu i Zachodu, człowiekiem podwójnym, *homo duplex*. Ale upolityczniając Conrada, niweczymy gest egzystencjalny, który przesądził o jego wielkości, gdyż otworzył drogę do artystycznego spełnienia: zapominamy, że od politycznych uwarunkowań, ciężenia patriotycznej tradycji pragnął uciec. I nawet jeśli ta ucieczka nie do końca się powiodła, jeśli pisał tak tylko, jak pisać mógł, przez świadome lub nieświadome odwołania do polskiej przeszłości, to jednak zmiana miejsca i języka nie pozostaje bez wpływu na rozumienia kondycji Conrada, kondycji jego dzieł. Jest znakiem większych komplikacji i niedoczytania niż te, o których wspomina autorka artykułu. „W moim razie, pisał Conrad, *homo duplex* ma więcej niż jedno znaczenie”¹¹. Otóż to, podwójność Conrada to nie tylko podwójność wynikająca z jego europejskiej i polskiej tożsamości, z jego rozdarcia między Wschodem a Zachodem, z jego polskiej przeszłości i brytyjskiej teraźniejszości, jak chciałaby Cavanagh. To także podwójność biorąca się z przekonania, że aby żyć własnym życiem, trzeba porzucić to wielkie i straszne dziedzictwo polskie. Pisząc w jednym ze swych utworów – *Księżę Roman* – o bezwzględnym imperatywie miłości ojczyzny, jaki formułuje polska kultura, dodawał: „Jest coś potwornego w samej myśli o takich wymogach”¹². Od potworności tej Conrad się odwracał, wyjechał nie po to czy nie tylko po to, by uniknąć imperialnej przemocy, ale także, by uniknąć przemocy symbolicznej, polskiej, patriotycznej.

Ale pisząc o wadze przypadku Conrada dla rozwijanej tu kwestii, mam na myśli także i taką sytuację, w której obcojęzyczni badacze, z konieczności skazani na ograniczony przekaz płynący ze strony polskojęzycznych autorów, sięgają do tego pisarza, by ilustrować jego niejednoznaczną prozą tezę, która zresztą nie wymaga specjalnych dowodów: Rosja dokonała przemocy. Ale czy postkolonialnej, a więc osadzonej na absolutnej inności pomieszananej z dominacją? Sam Conrad powracał kilka razy w swej biografii do zbawiennych wątków panslawizmu (wybijał mu je

⁹ Tamże, s. 64.

¹⁰ Na przykład Conrada powołuje się też Moore w przywoływanej pracy; D.Ch. Moore *Is the Post – in the Postcolonial*, s.121.

¹¹ J. Conrad *Listy*, oprac. Z. Najder, przeł. H. Carroll-Najder, PIW, Warszawa 1968, s. 223; cyt. za: C. Cavanagh *Postkolonialna Polska*, s. 65.

¹² Z. Najder *Życie Conrada-Korzeniowskiego*, t. 2, Alfa, Warszawa 1980, s. 143.

z głowy trzeźwy wuj), a jak twierdzi doktor Bernard Meyer zły stan zdrowia pisarza po wydaniu *W oczach Zachodu* miał wynikać z połowicznej identyfikacji autora ze słowiańskością. Teoria kolonialna nie zna takich przypadków¹³.

Sytuacja ta jest zresztą bardziej skomplikowana niż Conrada, zupełnie fundamentalna dla zrozumienia skali pożytków, jakie wprowadza perspektywa postkolonialna do myślenia o polskiej kulturze. Wydaje się, że postkolonializm odbiera biografii i dziełom artystycznym relatywną niezależność i swobodę. Kontestuje każde wyjście poza upolityczniony stereotyp. Nieszczęsna polska historia, której ciężar hierarchizował przez lata przedmiot badawczych zainteresowań, narzucając określoną problematykę i język opisu (na przykład problematykę narodowo-wyzwoleńczą w romantyzmie i poniekąd całym wieku XIX), wyrzucona drzwiami, powraca oknem, wymagając śledzenia politycznych uwarunkowań każdego gestu i każdego kroku. Skoro nawet Conrad nie zdołał salwować się przed tym sposobem myślenia, cóż dopiero mają począć pisarze żyjący przez lata pod rosyjskim butem? Clare Cavanagh cytuje wiersze kilku współczesnych polskich poetów, którzy – zdaniem autorki – wprost lub w „bardziej zawołowany sposób” wyrażają swój stosunek do imperium (w podtekście: rosyjskiego). Ale nie wspomina o tych, którzy pragnęli odwrócić uwagę od myślenia politycznego. Czasami zresztą byli to ci sami ludzie, tylko uchwyceni w innym momencie życia, w innych rolach, w innym stanie wyobraźni. Na przykład Miłosz czy Zagajewski, pokazujący polityczne uwarunkowania i dążący do odrzucenia historycznego balastu. Oni także wchodzi do szerokiej kategorii „ludzi podwójnych”, funkcjonujących na rodzimym gruncie. Podwójnych podwójnie.

Są tam też postaci inne, dźwigające ciężar inaczej rozumianej podwójności. Takie, jak choćby Prus, który doświadczył polityczności swoich czasów na własnej skórze, a jednocześnie przekazywał w *Lalce* i innych swych dziełach komunikat dziwnej w naszych warunkach treści: ważna jest nie polityka, lecz egzystencja, życie innymi słowy. To, że się jest. „Się” pojawia się bardzo *à propos*. W egzystencji to, co ważne, przychodzi do nas z zewnątrz. Staje się. Wydarza. Nie mamy wpływu, wpływu ostatecznego, na przełomowe wydarzenia egzystencjalne: narodziny, miłość i śmierć. Wokulskiego perspektywa ta frustruje i rozbraja. Skoro tak, to czy warto sięgać po drobiazgi? Ścigać w sprawach wtórnych? Walczyć o resztki? Nie tylko polityka, ale aktywność społeczna, kariera, pieniądze – błedną wobec zasadniczo niepokonywalnych znaczników ludzkiego losu.

Próba zwrócenia uwagi na fakt, iż Polska była skolonizowana przez Rosję w czasach zaborów, nie przynosi odkrywczych konstatacji. Trudno zresztą pogodzić ową kolonizację z powszechnym przekonaniem, jakiemu przeciwstawiali się tylko najodważniejsi publicyści XIX-wieczni (m.in. Aleksander Świętochowski), że górujemy nad Rosją, utożsamianą z kulturą azjatycką, barbarzyństwem, dzikością. Teza

¹³ Nie znajdzie tutaj zastosowania, choćby nie wiem jak się chciało, teoria Bhabhy. Zob. H. Bhabha *Mimikry i ludzie. O dwuznaczności dyskursu kolonialnego*, przeł. T. Dobrogoszcz, „Literatura na Świecie” 2008 nr 1-2.

o kolonizacji powojennej kłóci się z myśleniem opartym na tych samych przesłankach: jesteśmy lepsi, wyżsi pod względem kultury, bardziej ogładzeni, cywilizowani. Czy niecywilizowany dzikus może dokonać podboju? Tak. Ale czy może dokonać aktu kolonizacji w rozumieniu Saïda? Moim zdaniem, nie. Ewa Domańska, analizując festiwal piosenki radzieckiej w Zielonej Górze, a konkretnie kasety z koncertów, stanowiące hit epoki po 1989 roku, przypisuje temu zjawisku cechy farsy: polska publiczność śmieje się z tego, co przedstawia nagranie, na przykład z fragmentów wmontowanego filmu z czasów wojny. Zachowując się w ten sposób, potwierdza swoją przynależność do minionej epoki, swoje uzależnienie od standardów narzuconych przez agresora¹⁴. Czy to właściwe wyjaśnienie dla opisanego zjawiska? Jedyne? Najbliższe prawdy? Czy teoria Homiego K. Bhabhy o mimikrze i naśladowaniu zachowań kolonizatora przez kolonizowanego przylega semantycznie do tego fragmentu? Może festiwal w Zielonej Górze był przyjmowany przez zwykłego odbiorcę z całym dobrodziejstwem inwentarza, bez wchodzenia w analizy polityczne? Może festiwal oglądany w serii najzabawniejszych kronik filmowych epoki PRL-u bawił czymś innym? Może jest w tym śmiechu nostalgii, ale nie za PRL-em, lecz za wspólną zabawą, której wtedy częściej nam dostarczano? A może sympatia dla Rosji jest większa, niż zakładamy? I teraz, kiedy się jej nie narzuca, wraca w naturalnej niedemonicznej postaci? Jeśli perspektywa postkolonialna służyłaby rewizji narosłych mitów i uprzedzeń, byłyby powody, by ją wprowadzać. Jeśli natomiast jedynym profitem, płynącym z jej wprowadzenia, jest potwierdzenie dawnych stereotypów o uwikłaniu naszego losu w sytuację geopolityczną, która trwa już nie jako tragedia, lecz jako farsa, a więc w formie pozbawionej uskrzydlającej wzniosłości, to być może szkoda wysiłku.

Bardziej przekonujące jest uruchomienie perspektywy kolonizacyjnej od drugiej strony, tzn. postawienie Polaków w roli kolonizatorów, a nie kolonizowanych¹⁵. Wydaje się, perspektywa ma sens w odniesieniu do określonych miejsc i czasów, że wobec kresów stosowano w różnych punktach historii politykę kolonialną. Kresy spełniają niezbędne warunki stawiane przez Saïda jako autora teorii orientalnej: tereny kresowe były dla polskiego obserwatora uosobieniem egzotyki, były może nie tyle dzikie kulturowo, ile z pewnością „młodsze”, podlegały prezentacji zastępczej w języku i literaturze o wiele dłużej. O polskiej polityce kolonizacyjnej pisano wcześniej, zanim Saïd napisał swoje dzieła: robił to na przykład Daniel Beauvois, a potem m.in. Czesław Miłosz, Bogusław Bakula, Aleksander Fiut, Ger-

¹⁴ E. Domańska *Obrazy PRL-u w perspektywie postkolonialnej*, w: *Obrazy PRL-u*, red. K. Brzechczyn, IPN, Poznań 2008. Artykuł dostępny także on-line: <http://www.staff.amu.edu.pl/~ewa/Domanska,%20Obrazy%20PRL%20w%20perspektywie%20postkolonialnej.pdf>

¹⁵ Spośród polskich prac na temat postkolonializmu właśnie artykuły dotyczące kresów wydają mi się najciekawsze, przede wszystkim: A. Fiut *Polonizacja? Kolonizacja?* „Teksty Drugie” 2003 nr 6; B. Bakula *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006 nr 6.

man Ritz, Hanna Gosk. Ale prekursorstwo należy się komuś innemu, Józefowi Obrębskiemu.

Józef Obrębski, wybitny polski socjolog i etnolog, pisał – jak wiadomo – nie o kresach, ale o Polesiu¹⁶. Nie wszystkie tezy dotyczące Polesia dadzą się przenieść na cały obszar kresów wschodnich, ale niektóre z nich można przetransponować i uogólnić. Wspominał o tym sam autor w jednej z późniejszych prac. Wskazując na zjawisko gwałtownego zderzenia się w wieku XX kultury prymitywnej z cywilizacją, stwierdzał:

[Proces ten] nie jest indywidualną właściwością Polesia. Polesie dzieli go równie dobrze [zarówno z całym obszarem] Kresów Wschodnich, jak i z eurazyjską wsią sowiecką, plemionami Konga i społeczeństwem Maroka, Indochin i Syjamu – w ogóle z tymi wszystkimi obszarami, które będąc areną kontaktu różnych kultur, ras i cywilizacji, w pierwszym zaś rzędzie areną konfliktu kultury prymitywnej z cywilizacją, wykazują podobne zjawiska i stają wobec podobnych problemów [przedstawiając tylko poszczególne wypadki i fazy tego procesu]. (*Dzisiejsza wieś poleska*, P, s. 450).

Które właściwości wsi poleskiej możemy traktować *pars pro toto* jako cechy kresowe? Przede wszystkim kontrast pomiędzy chłopskością a pańskością. Kontrast ten jest cechą dawnej Polski w ogóle, ale na Polesiu i na całych kresach przyjmuje on postać skrajną: przepaść dzieli ubogie, rozwalające się chłopskie chaty, często kurne, niewiele wygodniejsze od chlewa, od olśniewających pałaców magnackich, zbudowanych w bezkresnych latyfundiach. Komentując dzieło Kraszewskiego, *Wspomnienia Polesia, Wołynia i Litwy* (1860), Obrębski pisał:

Obraz Polesia, uwieczniony przez Kraszewskiego, to nie jest obraz chłopskiego kraju; to obraz chłopskiego życia w kraju pańskim, w kraju książąt i magnatów, ekskrólewiat i żubrów kresowych. W tej drodze raz tylko natknął się Kraszewski na widomy symbol ukrytej pod chłopską powłoką pańskości, gdy w przydrożnej karczmie mignęła mu przed oczami obficie zdobiona karoca, zaprzężona w czwórkę koni, wioząca nonszalancko w niej rozparte poleskie okazy ówczesnej szlachecko-ziemiańskiej złotej młodzieży. Chata do połowy w ziemi, chudzi, półnędzy chłopci i paradna pańska karetka, to nie tylko elementy krajobrazu poleskiego, to symbole poleskiej struktury społecznej: jej pańskości i jej równoczesnej chłopskości. (*Polesie archaiczne*, P, s. 33-34).

Nigdy i nigdzie kontrast między panami a poddanymi nie był tak wyraźny, a podział społeczeństwa na kasty tak zasadniczy, jak na kresach w czasach przeduwłaszczeniowych. Nigdy i nigdzie różnice pomiędzy kastami nie oznaczały tak

¹⁶ Poleskie prace Obrębskiego, bibliografię przedmiotową, jak również zestawienie prac o nim samym, przynosi książka J. Obrębski *Studia etnosocjologiczne*, t. 1: *Polesie*, red. nauk. i wstęp A. Engelking, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007; cytaty z tego dzieła będę lokalizować w tekście głównym, oznaczając je następująco: tytuł rozprawy, P, numer strony. O zasługach Józefa Obrębskiego jako badacza kresów pisałam w artykule, którego ustalenia częściowo wykorzystuję w tym tekście: G. Borkowska *Daleko od mitu. Kresy według Obrębskiego*, „Prace Filologiczne. Seria Literaturoznawcza” 2008.

Szkice

głębokiej przepaści: z jednej strony” najwyższy gatunek wielkopaństwa polskiego – królewęta kresowe, z drugiej najniższa odmiana chłopstwa – ruski muzyk” (tamże, P, s. 34). Nigdy i nigdzie różnice między panem a chłopem nie były tak ogromne: dzieliło ich wszystko, także język i wiara.

Kresy sprzyjały – pisze Obrębski – nie tylko rozwijaniu magnackich fortun, ale i rozkwitowi samej idei wielkopańskości; daleko od króla i urzędów bogaty magnat był panem życia i śmierci swych poddanych. Fikcją okazywała się idea demokracji szlacheckiej; zależność od magnata czyniła ze szlachciców posłuszne narzędzie w jego rękach. Radziwiłł Panie Kochanku „prowadził swój prawie że królewski dwór w Nieświeżu, królem pogardzał jako parweniuszem” (tamże, P, s. 37). Nie inaczej było w dobrach Potockich, Czartoryskich, Ostrogskich czy Sapiehów. Elegancja i rozmach łączyła się w kresowych rezydencjach, a nawet dworach szlacheckich, z niespotykanym przepychem i „orientalną pompą”, jak pisze Obrębski. Na dodatek ten kresowy styl ostentacyjnie zrywał z macierzystym otoczeniem, był całkowicie oderwany od kraju – jak powiadał Kraszewski – „lasu, piasku, błota i równin”. Altana w radziwiłłowskiej Albie była wzorowana na kościele św. Zofii w Stambule, na stoły nieświeskie szły egzotyczne potrawy, nie wyłączając dań z reniferów i danieli, w skarbcu leżały najpiękniejsze kamienie i perły świata. Wymieniając za badaczami epoki przedrozbiorowej wyposażenie i bogactwa kresowych rezydencji, Obrębski podkreśla, iż nie wiązały się one z indywidualnym gustem konkretnych magnatów; były obowiązującym stylem życia całej warstwy szlacheckiej,

instytucją obyczajową, stwarzającą więzi wzajemnej zależności między trwoniącymi i zyskującymi, darowującymi i obdarowanymi, kaptującą stronników i przyjaciół, regulującą przyływy i odpływy osobistych wpływów i popularności, wyznaczającą miejsce w różnicowanej i rozbudowanej hierarchii świata szlacheckiego i dającą wyraz pańskiej potencji marnotrawcy” (tamże, P, s. 42).

Ten styl życia ułatwił w czasach porozbiorowych powszechną akceptację politycznego *status quo*. Nowi lokatorzy magnackich rezydencji, tacy na przykład jak Tułolmin, namiestnik cesarzowej w Nieświeżu, objawszy w posiadanie pałace i majątki, bez trudu zjednywali sobie miejscową szlachtę, wydawali huczne bale, rekrutowali do armii rosyjskiej młodzież szlachecką. Obrębski podkreśla, iż ten wielkopański styl życia nie zanikł w czasach porozbiorowych. Właściciele dużych majątków wydawali fortuny na piękną porcelanę, jednoszybowe okna sprowadzane z Petersburga, kryształowe lampy, brązy, antyki, drogie materiały kupowane w Lyonie, wystawne trunki i potrawy:

Pański dwór skupiał w sobie co było najosobliwszego, najprzedniejszego, najkosztowniejszego i najwykwintniejszego w kraju i za granicą, ale źródłem tego luksusu, wykwintu, zbytku i ekstrawagancji była zwyczajna nieuczona praca ruskiego muzyka, który zaprzęgnięty w służbę dworu – wysiłkiem swoich mięśni i prymitywnym, przez siebie samego sporządzonym narzędziem – zamieniał plody ziemi poleskiej w produkt i towar wędrujący na te same rynki zagraniczne, z których przychodziła kosztowna oprawa i sub-

stancja wielkopańskiego życia. W wielkich ekonomicznych magnackich cała armia sług, ekonomów i dozorców wielkopańskich stała na straży tego procesu, za sprawą którego chłopska praca i chłopskie życie zamieniało się w zawartość skarbcza pańskiego, a skarb pański – w treść życia pańskiego; w skromnych dworach hreczkosiejów ten skomplikowany aparat redukowało się do zwykłej szlacheckiej szkatuły i ekonomskiego bata. I dlatego, choć nie każdy dwór pański przypominał Wersal, każdy chyba miał w sobie coś z Bastylii. (tamże, P, s. 43-44).

Dla Obrębskiego jest oczywiste, że tylko dzięki prymitywnemu chłopu i ziemi cały wykwiłt kultury kresowej mógł jaśnieć pełnym blaskiem:

Bez ziemi i bez chłopu szlachecki dwór przeistaczał się w zwykłą mużycką chatę, a pan – ni to w pana, ni to w chłopca, [lecz] w cudaczną ich mieszaninę: w pana-chłopca, zagrodowego szlachetkę, który ochłapami i odpadkami pańskiej kultury sycił swe iluzje pańskości i stanową megalomanią pokrywał rzeczywistość chłopskiej egzystencji. (tamże, P, s. 44)

Proces ten, zaobserwowany już przez Kraszewskiego w okresie międzypowstaniowym, przybierze na sile po uwłaszczeniu.

Kresy sprzyjały nie tylko kontrastom społecznym; sprzyjały także rabunkowej gospodarce. Zasoby kresowej przyrody wydawały się niewyczerpane; korzystano więc z nich bez ograniczeń. W lasach i na rozległych błotach żyło wiele gatunków zwierząt. Zabijano dzikie świnie i dziki leśne, łosie, sarny, zające i niedźwiedzie. Zabijano nie pojedyncze sztuki, ale urządzano obławy z sieciami, które przynosiły wielką ilość upolowanej zwierzyny. W rzekach łowiono ryby: m.in. jesiotry, a także jazgarze i wiuny, czyli piskorze. Była ich taka obfitość, iż przy niskim stanie wody łowiono je gołymi rękoma. W niektórych relacjach można przeczytać, że świnie szły do rzeki, aby najeść się wpadającymi do pysków rybami! Powszechnie polowano na bobry. Jak pisał Kazimierz Kontrym, autor *Podróży po Polesiu*, wydanej w roku 1839, „łowią je w sidła, zwane żelaza, na ścieżkach, które czynią na śniegu, wychodząc z domów i powracając, a niekiedy i w klinach (gatunek sieci) zastawionych na ryby przy upustach młyńskich” (cyt. za: tamże, P, s. 51). Ten sam obserwator polemizuje z tezą, iż kresowi magnaci rozmnażają w swoich gospodarstwach tyrolskie i szwajcarskie bydło. Jest zdania, że nowe gatunki sprowadza się raczej dla zabawy, nie patrząc na koszty. Terenem największej i najbardziej systematycznej eksploatacji jest jednak las. Drzewa wycina się na kresach masowo i obrabia na miejscu, produkując klepkę. Część spławia się od razu. Część idzie na opał. Produkuje się też na dużą skalę potaż i smołę. Do rzadkości należą natomiast fabryki i zakłady rękodzieła: zdarzają się fabryki sukna, mydła, porcelany, narzędzi żelaznych. Trzydzieści lat później, kiedy reforma uwłaszczeniowa położyła kres ustrojowi feudalnemu na kresach, model gospodarki generalnie nie zmienił się. Szlachta będzie ratować się przed długami wyrębem i eksploatacją lasu, a chłop w lesie będzie szukał ratunku przed głodem, zabijając nawet niedoroslą i objętą okresem ochronnym zwierzynę. Przykład szedł z góry.

Refleksja Obrębskiego łączy dwie sfery rzeczywistości, w innych dyskursach rozdzielane: radykalizm społeczny i nostalgiczne przywiązanie do polskiej kultu-

Szkice

ry szlacheckiej. Badacz pokazuje nieredukowalny związek między nimi, sprzęgnięcie przemocy i mechanizmów kulturotwórczych:

Spekulacja lasem i chłopem w najprostszy i najmniej skomplikowany sposób zmieniała pańskie prawo własności do ziemi i człowieka w pańskie dobra i walory konsumpcyjne. Niszcząc las i niszcząc chłopą, przetwarzała prozaiczny żywioł chłopskiego krajobrazu Polesia w poezję i czar pańskiego dworu kresowego i jego kulturalne – rodzime i egzotyczne – uroki. Ta właśnie poezja i ten czar, tak samo zakłète w szlacheckim dworku, jak i w pańskiej siedzibie, były główną sprężyną gospodarczej aktywności szlachcica-ziemianina, głównym celem i sensem jego zacofanego, rabunkowego, rozrzedzonego i irracjonalnego gospodarowania. Szlachcic-ziemianin był to typ gospodarza-konsumenta, nie producenta; zjadacza, nie wytwórcy dóbr. (tamże, P, s. 69)

Jeśli dodamy do tego uciążliwości związane z wypełnianiem pańszczyzny, prawy pierwszej nocy, kary, odesłanie w żołdacy itd., wypada spytać, czy chłop kresowy cierpiał bardziej niż mieszkaniowiec centralnej Polski? Wydaje się, że na jego sytuację składało się dodatkowo poczucie obcości: kulturowej, językowej i religijnej. Pan-ciemiężca zmieniał się w Lacha-ciemiężcę:

Mit Lach-ciemiężcy nie był bynajmniej w chłopskich tradycjach Polesia jakimś regionalnym i przelotnym wątkiem literackim. Genezę swoją miał w całych stuleciach historii chłopstwa ruskiego w granicach Rzeczypospolitej szlacheckiej, w historycznych procesach ekspansji polskiej kultury i polskiego narodu szlacheckiego na ziemie etnicznie ruskie. Na ziemiach tych polskość w samej swojej genezie historycznej wiązała się z uciśkiem i niewolą chłopską. Pańszczyzna i poddaństwo nie były tu tworem rodzimym, wytworem spontanicznych procesów ewolucyjnych miejscowego społeczeństwa rusko-litewskiego. Były importem polskim, przyniesionym i instalowanym łącznie z polityczną ekspansją szlachty polskiej na ziemie ruskie. (tamże, P, s. 107)

Obrębski nie posługuje się metaforą, nazywa rzeczy po imieniu, bezwzględnie rozprawia się z kresowym mitem. Jego zasługą jest zbudowanie logicznego ciągu przyczynowo-skutkowego w relacji pan – sługa i postawienie kropki nad i w kwestii genezy kultury kresowej. Kresy według Obrębskiego stanowią przestrzeń władzy narzuconej, nie liczącej się z tubylcami, bezwzględnej wobec ludzi i rabunkowej wobec przyrody. Kresy są przestrzenią ogromnych kontrastów między pańskością (dostatkiem i bogactwem) a chłopskością (biedą i przemocą). Wysoka kultura kresowa jest wynikiem tej eksploatacyjnej polityki polskiej wobec zagarniętej ziemi. Muzycka chata i magnacka rezydencja to dwie strony tego samego medalu; potęgę wielkich rodów zbudowano na krzywdzie miejscowego chłopą. Ma on więc swój specyficzny i przemilczany udział w legendzie wschodnich kresów Rzeczypospolitej.

Był Obrębski mitoburcą, ale nie burzenie mitów było jego celem. Anna Engelking wspomina we wstępie do wydania pism poleskich, że etnolog planował napisanie rozprawy polemicznej wobec funkcjonującego w kulturze polskiej mitu Poleszczuka (tamże, P, s. 28-29). Z zachowanych fragmentów wynika, iż socjolog nie interesował stosunek rzeczywistości społecznej do fikcji literackiej. Uznawał

bowiem, iż dzieła sztuki” „nie są analizą badawczą, lecz literackim montażem sentymentów społecznych, czyli – mimo wszelkich pozorów i mimo wszelkiej maskarady – po prostu mitem i legendą” (*Legenda leśnych ludzi*, P, s. 438). Raczej chodziło więc o to, by zdemaskować pseudowiedzę o polskich kresach, propagowaną przez aparat władzy w latach 20. i 30., a mówiąc językiem Saida – kolonizacyjny dyskurs władzy:

Te działy poleskie po dziennikach, te specjalne numery poświęcone Polesiu, fotografie przynoszące wizerunki Poleszuków czy też próbki krajobrazu poleskiego, artykuły krajoznawcze, pseudoetnograficzne, informacyjne, propagandowe itp. – to są właśnie fragmenty dziś już niewątpliwie skryształizowanej, opracowanej pod względem tematu i literacko dość zgodnej legendy leśnych ludzi. Pseudo-obiektywny, *quasi*-krajoznawczy, semiinformacyjny i jakoby etnograficzny charakter tego typu produkcji nie powinien tutaj nikogo mylić. Mimo wszelkich pozorów obiektywizmu, krajoznawstwa, etnografii, nie są one niczym innym, jak literaturą propagandową; nie posiadają one charakteru obojętnej, chłodnej i krytycznej informacji fachowej czy naukowej. Ich półnaukowy czy półfachowy charakter to tylko pozór, tylko forma – tak bardzo charakterystyczna dla współczesnej mitotwórczości, dla usankcjonowania głoszonych prawd i haseł, sięgających nie do rekwizytorni zużytych już i wyświechtanych dogmatów religijnych, ale chroniących się pod aureolę niesłabnącego i wciąż mimo wszystko wzrastającego autorytetu nauki. (tamże, P, s. 438).

Obrębski przykładał wagę do demaskacji określonego sposobu „czytania” polskich kresów. Ma rację Anna Engelking, edytorka i komentatorka dzieł socjologa, kiedy inspiracji teoretycznych dla postawy Obrębskiego szuka z jednej strony – w funkcjonalizmie Bronisława Malinowskiego, z drugiej zaś – w socjologii humanistycznej Floriana Znanieckiego. Obie te inspiracje łączy jedno – próba przeniknięcia świata opisywanego, oparta na przekonaniu o bliskości badanego i badającego i o możliwości wzajemnego zrozumienia. Myślę jednak, że na tych nawiązaniach postawa badawcza Józefa Obrębskiego się nie wyczerpuje. Pisząc tak żarliwie o paradoksalnym związku łączącym magnackie rezydencje z katorżniczą pracą ruskiego chłopą, odwołuje się Obrębski także do inspiracji marksowskiej. I nieprzypadkowo jego świetne pod każdym względem prace przypominają eseistykę Waltera Benjamina. Z tą, oczywiście, fundamentalną różnicą, że tamten opisywał rodzący się kapitalizm, wczesną nowoczesność, rozwój miasta i współczesnej techniki, gdy tymczasem Obrębski pozostał badaczem polsko-ruskiej biedy, archaicznej wsi i jej zacofania.

Znakomite warsztatowo i metodologicznie, oparte na wieloletnich studiach terenowych artykuły Józefa Obrębskiego powstawały w latach 30. XX wieku. Prekursorstwo badacza polskich kresów wobec perspektywy postkolonialnej jest oczywiste, ale nie ono mnie tutaj interesuje. Być może zresztą w jakichś innych zakątkach świata dokonano porównywalnych spostrzeżeń, o których nie wiemy na przykład z powodu „egzotyckości” (dla nas, bo „egzotyka” jest zawsze dla kogoś) materii i języka badań. Zaskakuje raczej co innego: całkowite pominięcie tej tradycji poznawczej w polskim dyskursie postkolonialnym, który rozwija się tak

Szkice

energicznie, by nie powiedzieć: lawinowo. Dlaczego próbujemy – moim zdaniem – na siłę i bezkrytycznie zaadaptować do warunków polskich problematykę „orientalną”, zwracając tak mało uwagi na rodzimy „kolonializm” i solidne prace na jego temat? Odpowiedź na to pytanie – to już zupełnie inna historia.

Abstract

Grażyna BORKOWSKA

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

A Post-colonial Perspective on the Polish Soil: Some Questions of a Sceptic

The author disputes with the statements whereby Polish culture can, or should, be examined using post-colonial criticism tools. The underlying assumption is that the foundation of post-colonialism is not violence as such but violence when combined with inability to self-represent (as per Said's classical definition). Neither during the territorial partition nor under the communist rule did Poland lose the potential of expressing itself, although these possibilities were restricted then. Another question is whether Poland has ever acted as a coloniser; the answer is yes. Over the ages, Poland colonised its eastern borderland areas, applying violence and substitute representation. The author draws our attention to the works by Polish sociologist and ethnographer Józef Obrębski (1930s), pioneering as they were in the matter concerned, and to a weak awareness of these works in today's scholarship (this recognition clearly does not refer to his oeuvre's editors).

Andrzej HEJMEJ

Komparatystyka kulturowa: interpretacja i egzystencja

Pro et contra

W sytuacji diagnozowania stanu współczesnej komparatystyki literackiej istnieje nazbyt wiele powodów, które uniemożliwiają podążanie inną drogą niż drogą krytyki. Sprawa jest całkiem oczywista, dobrze znana humanistom na całym świecie, wszak „rozprawianie się” z komparatystyką – z pozycji sceptyka lub nawet przeciwnika jakichkolwiek projektów komparatystycznych – okazuje się dzisiaj powszechne, a w niektórych środowiskach wręcz modne. Próby negowania badań komparatystycznych pojawiały się w rzeczywistości od początku poprzedniego stulecia, o czym świadczy najlepiej krytyczny szkic Benedetta Crocego *La „letteratura comparata”*¹. Niewątpliwie, im bliżej końca XX wieku, tym częściej pojawiały się zasadne głosy obwieszczające a to tendencyjność studiów porównawczych, a to brak metodologii² i przygodny charakter działań komparatystycznych³ (z biegiem czasu przestawano już nawet mówić o komparatystyce jako „metodzie

-
- ¹ B. Croce *La „letteratura comparata”*, „La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia” 1903 t. 1, s. 77-80.
 - ² Linia krytyki wywodząca się od René Welleka: *Kryzys literatury porównawczej* [1958], przeł. Z. Łapiński, „Pamiętnik Literacki” 1968 z. 3, s. 269-279 (także w: R. Wellek *Kryzys literatury porównawczej*, przeł. I. Sieradzki, w: tegoż *Pojęcia i problemy nauki o literaturze*, przeł. A. Jaraczewski, M. Kaniowa, I. Sieradzki, wyb. i przedm. H. Markiewicz, PIW, Warszawa 1979, s. 392-403).
 - ³ Zob. P. Brunel *Le comparatiste est-il un Don Juan de la connaissance?*, w: *Rayonnement de la littérature comparée. Fin d’un millénaire*, ed. P. Dethurens, O.-H. Bonnerot, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2000, s. 35-49.

metod” i metaliteraturoznawstwie), a to – ostatecznie – zmierzch „tradycyjnej” komparatystyki⁴.

Trzeba przy tym od razu jasno powiedzieć, iż usunięcie z pola widzenia współczesnego literaturoznawstwa komparatystyki (zarówno jako „dyscypliny” anachronicznej, opierającej się na uniwersalistycznym myśleniu oraz mocnych paradygmatach naukowych, jak i projektu ponowoczesnego myślenia, zasadzającego się na transgresywności oraz „słabej” interpretacji) nie rozwiązuje żadnej kwestii, rodzi zaledwie kolejne nieporozumienia i pogłębia wzajemną podejrzliwość badaczy. Innymi słowy, *totalna krytyka* komparatystyki literackiej, podważająca zasadność wszelkich badań porównawczych – z powodów zarówno ideologicznych (pozytywistyczny genetyzm; współczesna iluzja demokracji przerażającej się w „demonkrację”⁵), jak i metodologicznych (niegdysiejsza pokusa metanarracji; dzisiejsze postulaty bezparadygmatyczności) – okazuje się nie tylko bezcelowa, ale i karkołomna, wszak wspiera się najczęściej na mocno zideologizowanych osądach⁶. Nie może także zadowolić *krytyka umiarkowana*, wymierzona w genetyczny model komparatystyki XIX wieku czy model strukturalno-semiotyczny wypracowany w wieku XX, bowiem przypomina ona co najwyżej aktualną krytykę formalizmu rosyjskiego (a szerzej: ujęć wiązanych z paradygmatem formalistyczno-strukturalistycznym), dokonywaną w perspektywie poststrukturalizmu. O podobieństwie, rzecz jasna, nie decyduje charakter i zasadność argumentów, bo przecież powojenna komparatystyka amerykańska zrodziła się między innymi ze sprzeciwu wobec postawy badaczy spod znaku *New Criticism*, lecz sposób przeprowadzenia krytyki – wymodelowanie czy wyabstrahowanie jej przedmiotu, generalizacje i skrajne uproszczenia, wynikające, by tak rzec, z przesadnej „krótkowzroczności”. Nie chcę tym samym powiedzieć, że na przykład koncepcję Jean-Marie Carré’go z lat 50. XX wieku, a mianowicie postulat doszukiwania się określonych „stereotypów” w różnorodnych literaturach narodowych [*l'étude des relations spi-*

⁴ Głosy o „śmierci” komparatystyki pojawiają się począwszy od lat 90. wieku XX. Zob.: S. Bassnett *Comparative Literature. A Critical Introduction*, Blackwell, Oxford, UK–Cambridge, Mass. 1993, s. 47; G.Ch. Spivak *Death of a Discipline*, Columbia University Press, New York 2003. Zob. także S. Bassnett *Reflections on Comparative Literature in the Twenty-First Century*, „Comparative Critical Studies” 2006 vol. 3 no 1/2, s. 3-11 (zob. przekład: S. Bassnett *Literatura porównawcza w XXI wieku*, przeł. I. Noszczyk, „Teksty Drugie” 2009 nr 6, s. 111-118).

⁵ Zob. Z. Stawrowski *Niemoralna demokracja*, Ośrodek Myśli Politycznej–Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera, Kraków 2008, s. 205.

⁶ Przykładem jest chociażby stanowisko Alaina Badiou, który stwierdza w sposób najbardziej lakoniczny: „Nie wierzę zanadto w literaturę porównawczą” (A. Badiou *Petit manuel d'inhérence*, Ed. du Seuil, Paris 1998, s. 85). Zob. komentarz Emily Apter „*Je ne crois pas beaucoup à la littérature comparée*”. *Universal Poetics and Postcolonial Comparativism*, w: *Comparative Literature in an Age of Globalization*, ed. H. Saussy, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2006, s. 54-62.

rituelles internationales”⁷], propozycję obciążoną błędami komparatystyki „tradycyjnej” (badania tzw. „związków faktycznych”, *rappports de fait*) – można traktować jako zapowiedź jednej z dzisiejszych orientacji wyznaczających kierunki poszukiwań komparatystycznych. Zwracam tylko uwagę na płynność i przenikanie się tendencji komparatystycznych, bo nie będzie tutaj chodzić ani o pobieżnie zarysowaną krytykę umiarkowaną, ani – tym bardziej – o krytykę totalną. Jeżeli istnieje obecnie potrzeba krytyki badań komparatystycznych (a co do tego nie ma chyba żadnych wątpliwości), to zwłaszcza dotyczy to autokrytyki, przeprowadzanej „o d w e w n a t r z”, z pozycji badacza zajmującego miejsce w szyku rozmaitego pokroju komparatystów i dostrzegającego zagrożenia związane z aktualnymi projektami komparatystycznymi.

Komparatystyka literacka, jak dobrze wiadomo, od dawna jest sceną polemicznych debat i sporów, niejednokrotnie spektakularnych, jak w przypadku głosów René Welleka (*The Crisis of Comparative Literature*, 1958), *enfant terrible* francuskiej komparatystyki René Etiemble’a (*Comparaison n’est pas raison: La Crise de la littérature comparée*, 1963)⁸, Henry’ego H.H. Remaka (*Comparative Literature, Its Definition and Function*, 1961)⁹ czy Gayatri Chakravorty Spivak (*Death of a Discipline*, 2003). Niewątpliwie w ostatnich latach najlepszym przykładem krytycznego spojrzenia na komparatystykę jest niewielkich rozmiarów książka Spivak głosząca hasło „śmierci dyscypliny”¹⁰, która jednak okazuje się paradoksalnie próbą jej krytycznej rewizji i jednym z projektów „nowej” komparatystyki. Ów projekt, wymierzony w „neokolonializm i globalizację”¹¹ (globalizację utożsamianą z unifikacją), eksponujący ideę „planetaryzacji”¹² (*planetarity*), wiąże się w rzeczy-

7 Jean-Marie Carré, w powszechnie znanej i wielokrotnie przywoływanej przy różnych okazjach przedmowie do książki Marius-François Guyarda *La littérature comparée*, pisze: „Komparatystyka literacka jest gałęzią historii literatury: jest badaniem międzynarodowych relacji duchowych, *rappports de fait* między Byronem i Puszkinem, Goethem i Carlylem, Walterem Scottem i Alfredem de Vigny, między dziełami, inspiracjami, a nawet życiem pisarzy należących do różnych literatur” (J.-M. Carré *Avant-Propos*, w: M.F. Guyard *La littérature comparée*, PUF, Paris 1958, s. 5).

8 Fragmenty książki zostały przetłumaczone na język polski: R. Etiemble *Porównanie to jeszcze nie dowód*, przeł. W. Błońska, „Pamiętnik Literacki” 1968 z. 3, s. 311-332; także w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. 2, oprac. H. Markiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976, s. 217-243. Krytyka Etiemble’a miała pierwotnie postać pamfletu noszącego tytuł *Littérature comparée, où Comparaison n’est pas raison* (R. Etiemble *Hygiène des lettres*, t. 3: *Savoir et goût*, Gallimard, Paris 1958, s. 154-174).

9 H.H.H. Remak *Literatura porównawcza – jej definicja i funkcja* (1961), przeł. W. Tuka, w: *Antologia zagranicznej komparatystyki literackiej*, red. H. Janaszek-Ivaničková, Warszawa 1997, s. 25-36.

10 G.Ch. Spivak *Death of a Discipline*.

11 Tamże, s. 44.

12 Tamże, s. 71-102.

wistości z dostrzeganiem różnic w dzisiejszym świecie i pielęgnowaniem wielokulturowości, z rozumieniem „Innego” oraz porozumieniem z „Innymi”, ze skupieniem uwagi na warunkach funkcjonowania rozmaitych wspólnot i grup społecznych, etnicznych, wyznaniowych. Propozycja Spivak, upozorowana na krytykę totalną, a będąca w istocie krytyką umiarkowaną, dobrze pokazuje, iż nowa komparatystyka polega na etycznej odpowiedzialności i odkrywaniu, jeśli posłużyć się formułą badaczki, „performatywności kultur”¹³. Widać przy tym świetnie (choć przykład to skrajny), że komparatystyka nie może być traktowana jako dyscyplina naukowa, że zasadza się na indywidualnym działaniu komparatysty, wrażliwości i świadomości postkolonialnej, że jest, by tak powiedzieć, niekończącym się procesem translacji¹⁴ czy też praktyką interpretacyjną głęboko osadzoną w codziennej egzystencji.

Trzy komparatystyki

Komparatystyka jako forma badań literaturoznawczych – komparatystyka literacka – podlegała rozmaitym transformacjom, dokonującym się zwłaszcza w humanistyce drugiej połowy XX wieku. Owe transformacje doprowadziły do wyodrębnienia się jej nowych nurtów badawczych – komparatystycznych studiów interdyscyplinarnych¹⁵ (na przełomie lat 60. i 70.) oraz komparatystycznych studiów kulturowych (na przełomie lat 80. i 90.). Ujmując rzecz najprościej, możemy dziś powiedzieć, iż w polu komparatystyki literackiej współlistnieją trzy zasadnicze tendencje, które nazywam tutaj umownie: komparatystyką „tradycyjną”, komparatystyką interdyscyplinarną oraz komparatystyką kulturową¹⁶. Ostatnia jest najbardziej zróżnicowana – w jej obrębie umieszcza się między innymi aktualne studia nad przekładem, studia etniczne i postkolonialne, studia feministyczne, genderowe i studia *queer*, studia nad toż-

¹³ Tamże, s. 13.

¹⁴ G. Steiner *Czym jest komparatystyka literacka?*, przeł. A. Matkowska, „Porównania” 2005 nr 2, s. 13-26; G. Steiner *Po Wieży Babel. Problemy języka i przekładu*, przeł. O. i W. Kubińscy, Universitas, Kraków 2000 (rozdz. 1.: *Rozumienie jako przekład*, s. 27-88).

¹⁵ Interdyscyplinarność w przypadku nowoczesnej komparatystyki rozumie się czasami bardzo szeroko: jako warunek – należałoby tutaj powiedzieć – komparatystyki kulturowej (zob. T. Sławek *Literatura porównawcza: między lekturą, polityką i społeczeństwem*, w: *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja. Zjazd Polonistów, Kraków 22-25 września 2004*, t. 1, red. M. Czermińska i in., Universitas, Kraków 2005, s. 395).

¹⁶ Zob. A. Hejmej: *Interdyscyplinarność i badania komparatystyczne*, w: tegoż *Muzyka w literaturze. Perspektywy komparatystyki interdyscyplinarnej*, Universitas, Kraków 2008, s. 81-107; *Dialogowość i komparatystyka*, w: *Dramatyczność i dialogowość w kulturze*, red. A. Krajewska, D. Ulicka, P. Dobrowolski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010, s. 294-304.

samością kulturową, tzw. studia performatywne czy studia intermedialne. Komparatystyka kulturowa, w odróżnieniu od dwóch pozostałych nurtów, sprawia też niewątpliwie najwięcej problemów terminologicznych: określa się ją czasami – przede wszystkim w kręgu anglojęzycznym – mianem komparatystyki „nowej”¹⁷ (m.in.: Susanne Bassnett, Steven Tötösy de Zepetnek, Gayatri Chakravorty Spivak, Emily Apter), czasami mianem „kulturoznawczej”¹⁸ (Piotr Rogulski, Adam F. Kola, Elwira M. Grossman) czy „nie-klasycznej”¹⁹ (Adam F. Kola), czasami też – przy niezbędnym jednak założeniu, iż komparatystyka „tradycyjna” nie ma racji bytu w ponowoczesnym literaturoznawstwie – po prostu mianem „literatury porównawczej”²⁰ / „komparatystyki”²¹ *tout court* (Tadeusz Sławek) bądź „komparatystyki literackiej”²² (Tomasz Bilczewski).

Wyodrębnienie owych trzech tendencji w polu komparatystyki literackiej, mianowicie komparatystyki tradycyjnej, komparatystyki interdyscyplinarnej oraz komparatystyki kulturowej – to najprostszy z możliwych podziałów, kontrowersyjny, aczkolwiek, w moim przekonaniu, nieunikniony. Kontrowersyjny z dwóch powodów.

Po pierwsze, mówiąc o poszczególnych rodzajach czy trybach badań porównawczych, akcentuje się zaledwie ich ogólną specyfikę problemową; komparatystyka interdyscyplinarna na przykład (obejmująca – oprócz zjawisk literackich – także zjawiska pozaliterackie, międzyartystyczne, intermedialne i multimedialne) pozostaje w opozycji względem komparatystyki tradycyjnej jako dyscypliny wyłącznie

17 Zob.: S. Bassnett *Comparative Literature*; S. Tötösy de Zepetnek *A New Comparative Literature as Theory and Method*, w: tegoż *Comparative Literature. Theory, Method, Application*, Rodopi, Amsterdam–Atlanta 1998; G.Ch. Spivak *Death of a Discipline*; E. Apter *The Translation Zone. A New Comparative Literature*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2006.

18 Zob.: *Badania porównawcze. Dyskusja o metodzie*, Radziejowice, 6-8 lutego 1997 r., red. A. Nowicka-Jeżowa, Świat Literacki, Izabelin 1998, s. 131; A.F. Kola, *Nie-klasyczna komparatystyka. W stronę nowego paradygmatu*, „Teksty Drugie” 2008 nr 1-2; E.M. Grossman *Blaski i cienie globalizacji, czyli problemy polonistyki w badaniach komparatystycznych*, „Teksty Drugie” 2009 nr 6.

19 A.F. Kola *Nie-klasyczna komparatystyka*.

20 *Notabene* formułę „literatura porównawcza” poddał niegdyś krytyce Henryk Markiewicz, proponując w zamian określenia: „komparatystyka literacka” lub „porównawcze badania literackie” (H. Markiewicz *Zakres i podział literaturoznawstwa porównawczego*, w: tegoż *Przekroje i zbliżenia dawne i nowe. Rozprawy i szkice z wiedzy o literaturze*, PIW, Warszawa 1976, s. 415).

21 T. Sławek *Literatura porównawcza...*, s. 389-401.

22 T. Bilczewski *Komparatystyka literacka jako sztuka interpretacji w kontekście badań nad przekładem* (rozprawa doktorska, Kraków 2008; maszynopis). Zob. T. Bilczewski *Komparatystyka i interpretacja. Nowoczesne badania porównawcze wobec translatoologii*, Universitas, Kraków 2010.

filologicznej. Jednak zasadnicze kontrowersje budzi linia demarkacyjna, przebiegająca między ostro krytykowaną dzisiaj komparatystyką „tradycyjną” a komparatystyką kulturową. Łatwo bowiem sformułować tutaj elementarny zarzut, iż komparatystyka tradycyjna uprawiana w jakiegokolwiek postaci ma w istocie zawsze charakter kulturowy. Argumentacja to, oczywiście, słuszna, stąd też należałoby dopowiedzieć, iż w przypadku komparatystyki kulturowej, nowej komparatystyki, akcentuje się znaczenie przemian dokonujących się za sprawą zwrotu kulturowego²³. Chodzi, w największym skrócie, o zarzucenie literaturocentryzmu (literaturę traktuje się jako jedną z możliwych praktyk kulturowych²⁴) i zaakceptowanie sytuacji znacznego „pogorszenia się” warunków interpretacji (niektórzy posługują się nawet przy tej okazji wymowną formułą: „zwrot antypozytywistyczny dopełniony”²⁵).

Po drugie, trójczłonowy podział nie wprowadza radykalnych rozstrzygnięć (czy – pożądaných przez wielu literaturoznawców – „wykluczeń”), które akcentowałyby przełomy w historii rozwoju komparatystyki, dynamikę i kierunki przekształceń (komparatystyka interdyscyplinarna zapowiada przecież komparatystykę kulturową i w jakiejś mierze współlistnieje z nią dzisiaj, jeśli uwzględnić chociażby nurt tzw. studiów intermedialnych). Naturalnie, ową dynamikę przekształceń nie trudno naszkicować „jednokierunkowo”, uchwycić w rozwoju historycznym, co świetnie pokazuje Tomasz Bilczewski, mówiąc o czterech strategiach komparatystycznego działania: „inkorporacyjnej”, „interkorporalnej”/„intra-korporalnej”, „transkorporalnej” oraz „plurikorporalnych wspólnot”²⁶. Pierwszą – strategię inkorporacyjną – łączy się z teoriami wpływu (z propozycjami „szkoły francuskiej”, utrwalającymi od wieku XIX frankocentryzm), drugą – strategię interkorporalną/intrakorporalną – z refleksją interdyscyplinarną (z rozprzestrzenianiem się koncepcji Henry’ego H.H. Remaka, sformułowanej w latach 60. XX wieku w obrębie „szkoły amerykańskiej”, podważającej pozytywistyczny sposób myślenia francuskich komparatystów), trzecią – strategię transkorporalną – ze wzrostem zainteresowania przykładem w latach 70. i zwrotem translatologicznym, który przypieczętował raport Bernheimera²⁷ z 1993 roku), czwartą – strategię plurikorporalnych wspólnot – z kulturowym pluralizmem, to znaczy dojściem do głosu w latach 90. „nowych (inter)dyscyplin”: stu-

²³ Zob. m.in. A. Burzyńska *Kulturowy zwrot teorii*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M. P. Markowski, R. Nycz, Universitas, Kraków 2006, s. 41-91.

²⁴ *The Bernheimer Report, 1993: Comparative Literature at the Turn of the Century*, w: *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*, ed. Ch. Bernheimer, Johns Hopkins University Press, Baltimore–London 1995, s. 42.

²⁵ A. Szahaj *Zwrot antypozytywistyczny dopełniony (zamiast wstępu)*, w: *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Universitas, Kraków 2007, s. 7-14.

²⁶ T. Bilczewski *Cztery strategie: od inkorporacji do plurikorporalnych wspólnot*, w: tegoż *Komparatystyka i interpretacja*, s. 58-74.

²⁷ *The Bernheimer Report, 1993*, s. 44.

diów etnicznych, postkolonialnych, feministycznych itd., które zyskują uprzywilejowane miejsce w tomie przygotowanym przez komparatystów amerykańskich²⁸, zawierającym raport Hauna Saussy z 2004 roku.

Wymienione przez Tomasza Bilczewskiego i wzorcowo wręcz opisane „strategie” nie budzą najmniejszego sprzeciwu – problem jednak w tym, że nie tworzą one (podobnie jak trzy proponowane tutaj nurty komparatystyki) zamkniętych rozdziałów w historii badań porównawczych, że nie tylko wciąż konkurują ze sobą, ale też przenikają się i współlistnieją w dzisiejszej komparatystyce. Utrzymują się co prawda nadal opinie o konserwatywnej „szkole francuskiej” i zrywającej z jakimikolwiek przejawami konserwyzmu „szkole amerykańskiej” (inaczej bowiem rozkładają się w nich akcenty: studia postkolonialne na przykład, sytuowane w centrum zainteresowania drugiej szkoły, są niedoceniane czy świadomie bagatelizowane przez zwolenników pierwszej²⁹), niemniej wielość komparatystyczny jest czymś zupełnie naturalnym w obydwu przestrzeniach refleksji. Wystarczy przywołać systemowe, konstruktywistyczne koncepcje Stevena Tötösy de Zepetneka, lokujące się w obrębie „szkoły amerykańskiej”, aczkolwiek ewidentnie zmierzające do utrzymania komparatystyki w ryzach naukowości (wyrazem tego chociażby programowe ujęcie dziesięciu „zasad ogólnych Literatury Porównawczej”³⁰), czy przyjrzyć się francuskim propozycjom pomieszczonym w zbiorowych publikacjach, chociażby w *Le comparatisme aujourd'hui*³¹ (1999), bądź w takich książkach, jak *La littérature comparée* Yves’a Chevreła³² (1989). Przenikanie się rozmaitych koncepcji komparatystyki widać doskonale i w polskich badaniach porównawczych, które wyróżnia skądinąd szczególna żywotność komparatystyki „tradycyjnej” (inna przy tym rzecz, iż komparatystyka interdyscyplinarna jest tu niejednokrotnie zu-

²⁸ *Comparative Literature in an Age of Globalization*.

²⁹ Zob. J.-M. Moura *Études postcoloniales, études de l'exotisme européen. L'autre et l'ailleurs des lettres européennes*, w: *La recherche en littérature générale et comparée en France en 2007. Bilan et perspectives*, ed. A. Tomiche, K. Zieger, Presses Universitaires de Valenciennes, Valenciennes 2007, s. 313-324; *Critique postcoloniale et échanges culturels*, w: *Frontières et passages. Les échanges culturels et littéraires*, Actes du XXVIII^e Congrès de la Société Française de Littérature Générale et Comparée, Rouen 15-17 octobre 1998, ed. Ch. Foucrier, D. Mortier, Publications de l'Université de Rouen, Rouen 1999; *Postcolonialisme et comparatisme* (<http://www.vox-poetica.org/sflgc/biblio/moura.html>).

³⁰ S. Tötösy de Zepetnek *Nowa Literatura Porównawcza jako teoria i metoda*, przeł. A. Zawiszewska, A. Skrendo, w: *Konstruktywizm w badaniach literackich. Antologia*, red. E. Kuźma, A. Skrendo, J. Madejski, Universitas, Kraków 2006, s. 351-355 (pierwotruk: S. Tötösy de Zepetnek *Comparative Literature*).

³¹ Akcentuje się tam pięć zagadnień współczesnej komparatystyki, wśród których znajdują się: 1. mit w literaturze; 2. estetyka recepcji; 3. imagologia; 4. relacje literatura – inne sztuki; 5. dydaktyka (*Le comparatisme aujourd'hui*, ed. S. Ballestra-Puech, J.-M. Moura, Université Charles de Gaulle-Lille 3, Villeneuve d'Ascq 1999).

³² Y. Chevreil *La littérature comparée*, PUF, Paris 1989.

pełnie pomijana lub przesuwana w nieznane rejony refleksji humanistycznej³³, zaś komparatystyka kulturowa traktowana z wielką podejrzliwością). Przykładem zderzenia rozbieżnych poglądów okazuje się nie tylko tom sprzed dziesięciu lat, rejestrujący otwartą debatę – *Badania porównawcze. Dyskusja o metodzie*³⁴ (1998), ale i niedawno wydany zbiór prac – sytuujący się, niestety, na uboczu radziejowskiej dyskusji – *Regionalne, narodowe, uniwersalne. Literatura i media w perspektywie komparatystycznej* (2005)³⁵.

„Dyscyplina nomadyczna”

Komparatystyka literacka jako forma (meta)literaturoznawczego działania nigdy nie zyskała – wbrew wysiłkom paru pokoleń komparatystów, podejmowanych w dwóch ostatnich stuleciach – ani stabilnego instrumentarium, ani też niezbędnego ugruntowania metodologicznego, by można było mówić o autonomicznej dyscyplinie (uważana jest zresztą nierzadko za „naukę pomocniczą” czy to literaturoznawstwa, czy to dzisiejszych studiów nad przekładem³⁶). Niewiele pomagały liczne postulaty i programy w celu tworzenia komparatystyki na mocnych fundamentach naukowych – na bieglej znajomości wielu języków obcych i dogłębnej znajomości rozmaitych rzeczywistości kulturowych, co skądinąd akcentowały chociażby raporty amerykańskich komparatystów sprzed kilku dekad, tzw. raport Levina z roku 1965 i tzw. raport Greene’a z roku 1975³⁷. Istniały zawsze różnorodne komparatystyki: począwszy od pierwszych projektów komparatystycznych sytuowanych ewidentnie w XIX wieku względem nauk przyrodniczych³⁸, po pro-

³³ Zob. H. Janaszek-Ivaničková *O współczesnej komparatystyce literackiej*, PWN, Warszawa 1980, s. 165.

³⁴ *Badania porównawcze. Dyskusja o metodzie*.

³⁵ *Regionalne, narodowe, uniwersalne. Literatura i media w perspektywie komparatystycznej*, red. G. Borkowska, B. Darska, A. Staniszewski, Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej. Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn 2005. Charakterystyczne jest zwłaszcza koncyliacyjne stanowisko Teresy Kostkiewiczowej *Komparatystyka a nowsze tendencje w nauce o literaturze* (tamże, s. 29-37).

³⁶ Komparatystyka literacka traktowana jest jako nauka pomocnicza literaturoznawstwa między innymi przez Henry’ego H.H. Remaka (*Literatura porównawcza...*, s. 29), z kolei jako nauka pomocnicza nowych studiów nad przekładem (*Translation Studies*) między innymi przez Susanne Bassnett (*From Comparative Literature to Translation Studies*, w: tejże *Comparative Literature*, s. 161).

³⁷ Zob. *The Levin Report, 1965*, w: *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*, s. 21-27; *The Greene Report, 1975* (tamże, s. 28-38).

³⁸ Określenie w języku francuskim „littérature comparée”, pojawiające się w pierwszej połowie XIX wieku (np. F.J.M. Noël, F. de La Place, *Cours de littérature comparée. Leçons françaises de littérature et de morale*, Paris 1816), nawiązuje między innymi do formuły Georges’a Cuviera *Leçons d’anatomie comparée* (pięć tomów opublikowanych w latach 1800-1805).

jekty późniejsze – akcentujące aliaże z socjologią, psychologią, filozofią, antropologią, studiami kultury.

Ten stan rzeczy nie ulega obecnie zasadniczym zmianom, stąd też daje się podtrzymać trafną tezę Waltera Mosera, iż komparatystyka – zwłaszcza ponowoczesna – to „dyscyplina nomadyczna”³⁹ (*une discipline nomade*). Konsekwencje tego są aż nadto widoczne w polu dzisiejszej komparatystyki kulturowej: po pierwsze, wyrasta ona z wszelkiego rodzaju przejawów kulturowej marginalizacji, o których mówił George Steiner w wykładzie *Czym jest literatura porównawcza?*, inaugurującym działalność katedry komparatystyki na uniwersytecie oksfordzkim w roku 1994⁴⁰, czy szerzej: z „doświadczenia atypii we współczesnej przestrzeni kulturowej, politycznej i społecznej”⁴¹, z wyobcowania i alienacji ponowoczesnego człowieka; po drugie – odnosi się do rozmaitych sfer problemowych, takich między innymi jak: „przekład”/przekładalność, tożsamość i podmiotowość, ciało i płeć, wielokulturowość, interkulturowość, globalizacja, intermedialność *etc.*, co rodzi różnorodne sposoby konceptualizacji, wytwarza indywidualnie wyprofilowane, niewspółmierne i – siłą rzeczy – skonfliktowane dyskursy; po trzecie – staje się, jak zauważa Daniel-Henri Pageaux, „otwartą etnografią”⁴², której jakakolwiek instytucja (jakakolwiek forma instytucjonalizacji) najwyraźniej przeszkadza.

W przypadku komparatystyki kulturowej – „dyscypliny nomadycznej” – trudno o jakiejkolwiek próby ustalenia zakresu badań czy nawet najbardziej ogólnych formuł badawczych, bowiem idzie z reguły o indywidualnie, w jakiejś mierze jednorazowo zakreśloną perspektywę – w zależności od interpretowanego tekstu (interpretowanych tekstów) i doświadczenia interpretującego podmiotu. Oznacza to, iż punkt widzenia narzuca, z jednej strony, sama literatura, stanowiąca wciąż o *episteme* wszelkich formuł komparatystyki literackiej (nieuwzględnienie tego faktu powoduje przerodzenie się mimochodem komparatystyki kulturowej w studia kultury), z drugiej zaś – indywidualne doświadczenie komparatysty, bycie w określonej rzeczywistości kulturowej. Innymi słowy, wszystko, co da się ustalić w związku z działaniem komparatystycznym, zamyka się w łańcuchu: e g z y s t e n c j a – t e k s t – i n t e r p r e t a c j a, który jedni skłonni są sytuować w perspektywie nowoczesnej hermeneutyki (np. George Steiner i jego zwolennicy), inni z kolei –

³⁹ W. Moser *La Littérature Comparée et la crise des études littéraires*, „Revue Canadienne de Littérature Comparée” 1996 nr 23, s. 43. Podkreśl. moje – A.H.

⁴⁰ Jak podkreśla Steiner: „to co się stało z programami czy instytutami literatury porównawczej w amerykańskiej akademii, powstało z marginalizacji, z częściowego społecznego odrzutu” (G. Steiner *What is Comparative Literature?*, s. 148). Zob. E. Apter *Comparative Exile. Competing Margins in the History of Comparative Literature*, w: *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*, s. 87.

⁴¹ Zob. A. Dziadek *Atopia – stadność i jednostkowość*, „Teksty Drugie” 2008 nr 1/2, s. 237-243.

⁴² D.-H. Pageaux *Littérature comparée et comparaisons*, „Revue de Littérature Comparée” 1998 no 3, s. 292.

w perspektywie neopragmatyzmu (np. Stanley Fish i wyznawcy jego „wspólnot interpretacyjnych”). O ścisłym związku refleksji komparatystycznej z indywidualnym doświadczeniem przypominają dzisiaj właściwie wszyscy komparatyści pozostający w orbicie oddziaływania „szkoły amerykańskiej”, przypomniał też niedawno polskim literaturoznawcom Tadeusz Sławek. Autor szkicu *Literatura porównawcza: między lekturą, polityką i społeczeństwem* określa komparatystykę jako „s p o j r z e n i e p o z a s y s t e m o w e”. Indywidualne działanie komparatysty i ponowoczesne rozumienie interdyscyplinarności oznacza w tym wypadku: „(1) krytyczną relację z istniejącymi podziałami dyscyplin i właściwymi im hermetycznymi dyskursami; (2) hamowanie tendencji do totalizacji na rzecz szanowania różnicy i odrębności [...]; (3) poznawanie ograniczeń, a nie doznawanie złudnej wszechwiedzy [...]”⁴³.

Bez wątpienia jednym z charakterystycznych symptomów komparatystyki kulturowej, „spojrzenia pozasystemowego”, jest ponowoczesne rozumienie interdyscyplinarności, idei „Innego”/„inności”, kwestii poznania. Towarzyszy temu zazwyczaj, jak w przypadku Sławka, radykalny gest odcinania się od komparatystyki tradycyjnej, pozwalający wyeksponować odrębność perspektywy antropologiczno-kulturowej. Szukając jednakże argumentów na rzecz komparatystyki kulturowej i obnażając przy okazji kardynalne grzechy komparatystyki tradycyjnej, nie wystarczy, jak sądzę, mówić stronniczo o „totalizacji”, dyskursie kolonizatora i nacjonalizmie kulturowym, o supremacji i rozmaitych centryzmach, o ekskluzyji, inkorporacji i błędzie kulturowego zawłaszczania, który fundował (funduje) wszelkie badania spod znaku dawnej wpływologii. Dla współczesnych nurtów komparatystyki, powstających pod hasłami demokracji – „demonkracja” okazuje się realnym niebezpieczeństwem, innymi słowy: nieobce są im, jak to eufemistycznie określa Teresa Walas, „»słabe« totalizacje”⁴⁴. Niewykluczone więc, że i komparatystyka kulturowa, podejmująca oficjalnie walkę o zniesienie projektów totalitarnych, alienujących kulturowo, represyjnych wobec człowieka, staje się już dzisiaj w pewnych przejawach nową, dostosowaną do aktualnych realiów formą komparatystyki „tradycyjnej” – formą neokolonializmu (skądinąd dostrzegają takie zagrożenie niektórzy komparatyści, między innymi Gayatri Chakravorty Spivak i Emily Apter⁴⁵). Sygnalizowane komplikacje, związane – najogólniej rzecz biorąc – z eksponowaniem partykularnych interesów i istnieniem, by użyć języka Jeana Baudrillarda, „podszytego altruizmu”, odsłaniają słabe, jeszcze nie dość dobrze widoczne strony komparatystyki kulturowej. Dostrzeganie tego rodzaju niebezpieczeństw nie prowadzi tutaj do rezygnacji z możliwości, jakie dają współczesne badania komparatystyczne, a tylko prowokuje do sformułowania niezbędnej kon-

⁴³ T. Sławek *Literatura porównawcza...*, s. 395. Podkreśl. moje – A.H.

⁴⁴ T. Walas *Historia literatury w perspektywie kulturowej – dawniej i dziś*, w: *Kulturowa teoria literatury*, s. 134.

⁴⁵ Zob.: G.Ch. Spivak *Death of a Discipline*, s. 44; E. Apter *The Translation Zone*, s. 102-103.

kluzji. Główną wadą komparatystyki kulturowej („tradycyjnej”, „interdyscyplinarnej”, jakiegokolwiek zresztą) jest przede wszystkim *tendencyjna interpretacja* (efekt „użycia” literatury, przesadnej absolutyzacji *intentio lectoris*, nadrozumienia, nadinterpretowania⁴⁶), interpretacja powodowana z góry założonymi diagnozami i ideologiczną – w jakimkolwiek wymiarze opresywną kulturowo – argumentacją.

Reasumując: komparatystyka kulturowa – niezależnie od zorientowania indywidualnych propozycji (studia nad przekładem, studia mniejszościowe, feministyczne, postkolonialne, performatywne, intermedialne itd.) – to *praktyka interpretacyjna związana z literaturą*. Ową praktykę interpretacyjną łączyłbym, po pierwsze, z sytuacją przygodnej kontekstualizacji zjawisk literackich (i związanych z nimi zjawisk nieliterackich), ufundowaniem relacji, która raczej „wytwarza się” w teraźniejszości interpretatora – *hic (et nunc)* – niż „jest”; po drugie – w konsekwencji – z brikolazowym sposobem postępowania, z koniecznością wypracowywania za każdym razem nieco innego języka interpretacyjnego, co narzuca podejście idiograficzne i skutkuje studium przypadku [*case studies*]; po trzecie – z działaniem komparatystycznym („słabą” interpretacją) jako potrzebą egzystencjalną: konieczność sytuowania rzeczy staje się wszak elementarną potrzebą sytuowania siebie w określonej perspektywie (inter)kulturowej, społecznej, politycznej. Idealnym rozwiązaniem dla komparatysty, należałoby to jeszcze dopowiedzieć na marginesie, jest nie tyle istnienie instytucji komparatystyki, ile znalezienie się w sytuacji „pomiędzy”, ponawianie w rozmaitych okolicznościach pytania, jakie stało się tytułem jednego z obrazów Paula Gauguina: *D'où venons-nous? Que sommes-nous? Où allons-nous?*⁴⁷. Powodem namalowania słynnego płótna był wyjazd Gauguina na Tahiti, powodem działania komparatysty – wszelkiego rodzaju (e)migracja, nieuchronnie związana z doświadczeniem atopii.

⁴⁶ U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose *Interpretacja i nadinterpretacja*, przeł. T. Bieroń, Znak, Kraków 2008.

⁴⁷ Pytanie to skądinąd jest świetnie znane dzisiejszym komparatystom za sprawą między innymi Ulricha Weissteina i jego szeroko komentowanego artykułu: „*D'où venons-nous? Que sommes-nous? Où allons-nous?*”. *The Permanent Crisis of Comparative Literature* („Canadian Review of Comparative Literature” 1984 vol. 11 no 2, s. 167-192).

Szkice

Abstract

Andrzej HEJMEJ
Jagiellonian University (Kraków)

Cultural Comparative Studies: Interpretation and Existence

New opportunities for pursuance of literary comparative studies, referred to these days as 'new'/'non-classical'/'cultural' comparative studies, have occurred in the last two decades, particularly after the interventions (by e.g. S. Bassnett, G.C. Spivak) claiming a 'death' of the discipline. The author diagnoses the condition of comparative studies in literature, stressing non-commensurability of comparative-study projects and taking into account three currents in comparative studies: traditional (19th-century heritage); interdisciplinary (interdisciplinary comparative studies existing since late 1960s/early 1970s); and, cultural (cultural comparative studies developed since late 1980s/early 1990s). Regardless of how one may approach the enormous tradition of comparative studies, departure from what once was ethno-/euro-centrism appears to be the distinguishing mark of the new paradigm: cultural comparative studies. The author argues in the first place that cultural comparative studies – being a modern form of literary studies – are a nomadic discipline. The suggestion is that the modern comparative studies be approached not as a constantly extending domain of issues and limitless expansion, but rather as an effect of thinking which enables us in today's world – if Armando Gnisci's metaphor is acceptable here – to 'decolonise ourselves'; as an interpretative practice deeply founded in daily existence.

Roztrząsania i rozbior

Antropologia pozytywizmu czy jego czarna legenda?

Dzieło Mariana Płacheckiego *Wojny domowe. Szkice z antropologii słowa publicznego w dobie zaborów (1800-1880)*¹ może zaimponować: objętość – ponad 500 stron, prestiżowe wydawnictwo, obfita bibliografia, mnóstwo cytatów i szczegółów, a przede wszystkim propozycja uprawiania nowej dyscypliny – antropologii słowa publicznego. W toku lektury dołącza się do tego uznanie dla niektórych udanych interpretacji (na przykład wiersza Norwida *Nerwy*, dekadentyzmu południa wieku, sceny końcowej *Marty*). Zarazem jednak narastają daleko idące zastrzeżenia i sprzeciwy. O nich będzie mowa w tym artykule.

Zacznę od sprawy drugorzędnej – od stylu pisarstwa Płacheckiego. Nie wiem jak koleżanki i koledzy po fachu, ale ja czytam książkę naukową trapiiony myślą o zaległościach lekturowych, toteż chciałbym, żeby napisana była zwięźle i jasno. Tymczasem Płachecki przeładowuje swą narrację szczegółami, czasem zupełnie zbędnymi, a kompozycję rozwichrza dygresjami, które utrudniają śledzenie toku myślowego; nie umie też się powstrzymać przed nadmiarem swej, nie zawsze zręcznej, grandilokwencji. Przy tym pseudonimuje sprawy oczywiste zbędnymi innowacjami terminologicznymi, jak na przykład „powstrzymywanie abrazji” (abrazja to erozja linii brzegowej wskutek działania na wybrzeże fal i przypływów; metaforycznie – „destrukcyjna dla polskości strategia władz zaborczych”), minuityzacja (ograniczenie i degradacja uczestnictwa w kulturze), „etnografia warszawskich ulic” („anonimowe normy dyktujące sposób postępowania wobec siebie ludzi obcych na ulicach miasta”), „uniwersalizacja widoczności społecznej oraz rozwinięte formy ostracyzmu ulicznego” (uniwersalizacja ma tu oznaczać wzmożoną uwa-

¹ M. Płachecki *Wojny domowe. Szkice z antropologii słowa publicznego w dobie zaborów (1800-1880)*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2009.

Roztrząsania i rozbiory

gę na to, co dzieje się na ulicy, ostracyzm – przywoływanie do porządku osób nie-respekujących żałoby narodowej). „Prawem martwej ręki” Płachecki arbitralnie nazywa „wprowadzanie norm prawnych, bez znoszenia poprzednich regulacji w danej dziedzinie” (s. 137); bez komentarza autora nikt by się tego nie domyślił.

Z drugiej strony Płachecki lubuje się w dosadnych wyrażeniach metaforycznych, nie zawsze stosując je poprawnie i popadając w katachrezy, na przykład „smarkateria zapierająca dech w piersi” (s. 321), „stygnąca magma letargu” (s. 327), „wersja obrona z tromtadracji do białej kości” (s. 331), „osoby ufortyfikowane po zęby” (s. 422), „optymizm zaciśniętej ręki” (s. 487), „przegrzanie świadomości społecznej” (co znaczy, że „ktokolwiek wychynął z anonimowości trafiał od razu na widelec”, s. 460), „tak gwiżdże «piszczel trwożąca» w ustach bezimiennego Kraszewskiego” (s. 487), „szarpała nim centryfuga opinii” (s. 492), „Radca Stanu nie wypadł sroce spod ogona wprost na lipskie leże” (s. 378), „wynarodowieniu młodzieży zarażonej socjalizmem rosyjskim stanął okoniem Sienkiewicz swą *Tylogią*” (s. 493), troska o zachowanie tradycji jest, według Świętochowskiego, „oznaką płatania się pieluch między nogami młodego człowieka niezdolnego do samodzielnego utrzymania higieny osobistej” (s. 338).

Ale istotniejsze od tych wykojeń stylistycznych są merytoryczne tezy Płacheckiego i stosowane przez niego sposoby argumentacji. Książka nosi podtytuł *Szkice z antropologii słowa publicznego w dobie zaborów (1880-1880)*. W przedmowie autor wyjaśnia, że chodzi mu o antropologię skupioną na historycznych funkcjach tekstów wymienianych w obiegu publicznym (s. 12), gdzie indziej pisze o „historycznej socjologii komunikacji” (s. 128). Autor jednak poza tę dziedzinę wykracza – ponadstronicowy rozdział *Pieczęć Rządu Narodowego* to studium z „etnografii codzienności stanu wojennego w Królestwie Polskim 1861-1864” (s. 21) lub inaczej mówiąc – „o socjologii historycznej tego stanu” (s. 79; zacytowane tu autodefinicje dobrze egzemplifikują płynność nazewnictwa w nowych naukach humanistycznych). Tę część pracy, z braku kompetencji, pominę (zauważę tylko, że „terror patriotyczny” występuje tu w świetle tak ponurym, jak chyba nigdzie w dotychczasowym piśmiennictwie o powstaniach). Uwagi swe ograniczę do trzonu książki, traktującego o pracy organicznej i pozytywizmie warszawskim, a więc o problemach, które były i są przedmiotem badań historyków literatury, także i moich. Stosunek Płacheckiego do tego dorobku jest ambiwalentny. Pisze, że zasługuje on bez wątpienia na kontynuację, ale w następnym zdaniu oświadcza, że w jego oczach paradygmat ten „dawno się już wypalił, a obecnie dożywa swych dni” (s. 13).

Jakże przedstawia się ów przebrzmiały paradygmat w oczach Płacheckiego? Jest to „rezultat skrzyżowania historii idei (dokładniej: recepcji filozofii pozytywizmu zachodniego) z literacką genologią, skupioną na opozycji powieści tendencyjnej i realistycznej oraz tradycyjnie rozumianej biografistyki” (s. 12)². Trudno

² O owej genologii jest zresztą Płachecki niewysokiego mniemania, skoro twierdzi, że na przykład o powieści realistycznej „trzeba by długo jeszcze dyskutować, by nabrać poczucia, że wie się, o czym się mówi” (s. 410). Jeśli Płachecki zechce kiedyś

Markiewicz Antropologia pozytywizmu czy jego czarna legenda?

przystać na taką charakterystykę: lepsze czy gorsze prace historycznoliterackie o tym okresie omawiały przecież tematykę i problematykę polityczno-społeczną i moralną, a z biegiem czasu w coraz większym zakresie – metafizyczną i religijną w literaturze i publicystyce. Intensywnie badano też estetykę i krytykę literacką.

Podobnie rzecz się ma ze stwierdzeniem, iż perspektywa filologiczna i perspektywa historii idei „nie tolerują wyrażenia osobowości twórczej, rozpisanej na katalog postaw, z których jedna zaprzecza drugiej” (s. 447). Przecież jeszcze przed wojną pisano o antynomiach Dygasińskiego (Franciszek Bielak, Zygmunt Szweykowski), potem – o sprzecznościach między indywidualizmem a demokratyzmem Świętochowskiego, między tradycjonalizmem a dekadentyzmem Sienkiewicza, ideologią a realizmem Prusa itd.

Twierdzi dalej Plachecki, że tradycyjne ujęcie pozytywizmu warszawskiego jest „historią wewnętrzną, sprowadzoną do abstrakcyjnych dziejów myśli, całkowicie zapoznającą historyczną i społeczną, publiczną i podmiotową sytuację przekazu prasowego i literackiego” (s. 13). A przecież pracom o pozytywizmie zarzucano kiedyś właśnie „przetlenie”, jak to mawiał Kazimierz Wyka – nadmierną rozbudowę gospodarczego, społecznego i politycznego tła zjawisk literackich.

Zarzut inny: Plachecki twierdzi, że studia z historii kultury XIX wieku, z czasów PRL, nawet pisane z najczystszej intencji, obciążone są swoistą „paralaksą poznawczą”, która sprawia, że dzieje tej kultury traktowane są z perspektywy przejętej „od pruskiego czy austriackiego legalisty, choćby nawet przychylnego Polakom” i dzisiaj na ogół „okazują się przekłamane” (s. 189-190). Ciężki to zarzut i trudny do odparcia, bo o każdej pracy można powiedzieć, że nie dość wnikliwie i dobitnie opisała ucisk zaborczy. Plachecki przytacza na dowód swej tezy jeden przykład, z racji chronologicznej niefortunny: *Dzieje inteligencji polskiej* z roku 2009...

Dołącza Plachecki jeszcze inny argument *ad homines*, dotyczący badaczy pozytywizmu należących do „pokolenia 1944”: „sprawdzać czystość intencji Adama Wiślickiego czy Aleksandra Świętochowskiego z przełomu lat 60. i 70. XIX wieku znaczyłoby podważać ją także w odniesieniu do własnej młodości” (s. 45). Jeśli

wyjaśnić, jak należy o tej powieści mówić, prosiłbym, by nie przypisywał mi poglądu, że personalny typ narracji doszedł do głosu dopiero w impresjonistycznej powieści młodopolskiej (s. 441). W *Pozytywizmie* (PWN, Warszawa 1978, s. 107) pisałem przecież wyraźnie, że tendencją rozwojową powieści realistycznej jest zastosowanie mowy pozornie zależnej, ukazującej rzeczywistość z indywidualnej perspektywy jednego lub kilku bohaterów, nazywając *expressis verbis* tę technikę narracją personalną. Powtórzyłem tę obserwację w omówieniu *Lalki* (tamże, s. 147). Sam Plachecki dopatruje się „brawurowego ćwiczenia z narracji personalnej” w pewnym fragmencie *Marty* Orzeszkowej (s. 429). Tymczasem jest to próba nieśmiała i niekonsekwentna. Magazyn mód został tu pokazany tak, jak go widzi anonimowe „nieumiejętne oko”, nie Marta. Poza tym pojawiają się szczegóły, których, jak Plachecki sam przyznaje, „Marta nie mogła widzieć dokładnie”, ucieka się więc do bezzasadnego przypuszczenia, że szczegóły te Marta sobie wyobraża.

Roztrząsania i rozbiory

dobrze rozumiem to koślawe zdanie („sprawdzanie” może równie dobrze prowadzić do zanegowania, jak i do potwierdzenia), autorowi zapewne chodzi o to, że własna przystosowawcza czy oportunistyczna taktyka tego pokolenia wobec PRL-owskiego reżimu nie pozwalała mu dostrzec nieczystości intencji pozytywistów. Sprawa ta jest bardziej skomplikowana: marksistowskie założenia owych młodych badaczy prowadziły ich, po początkowej gloryfikacji, do rychłego hiperkrytycyzmu wobec pozytywizmu, traktowanego jako ideologia sojuszu burżuazyjno-obszarniczego, antyrewolucyjna i ugodowa wobec caratu. Poglądy Płacheckiego są – o ironio! – do tego hiperkrytycyzmu bardzo podobne.

Przejdźmy jednak do metod badawczych Płacheckiego i ich rezultatów. W stosunku do tekstów literackich jest to często hermeneutyka kreatywna, by nie rzec – konfabulacyjna. Cała konstrukcja fabularna *Marty Orzeszkowej* pokazuje, że bohaterka nie może znaleźć czy utrzymać pracy albo dlatego, że nie ma profesjonalnego przygotowania, albo dlatego, że istnieje niechęć do zatrudniania kobiet w niektórych zawodach. Płachecki temu nie przeczy, ale twierdzi, że jeśli „potraktować rzecz poważnie”, zobaczymy w tej powieści „nie tylko i nie głównie zbeletryzowany głos w debacie feministycznej, lecz krytyczną diagnozę sytuacji na rynku pracy, w którym dla kobiet miejsca brak” (s. 441-442) – i tu następuje dwustronicowy wykład o ówczesnej dramatycznej sytuacji ekonomicznej, o ogromnej liczbie żebraków w Warszawie, o przetrzebieniu populacji rzemieślniczej w rezultacie powstania i o późniejszym napływie do niej wychodźców z dworu szlacheckiego. Wszystko to prawda, ale są to informacje dopisane do powieści, w której nie ma ani słowa o tym, że w ogóle pracę znaleźć trudno, nawet wtedy, gdy się jest fachowcem i mężczyzną. Co więcej, Płachecki ma pretensję, że w powojennych opracowaniach powieści „próżno szukać choćby aluzyjnej wzmianki o tym, iż trudności w otrzymaniu pracy, na jakie natrafia Marta, mogą w jakimkolwiek stopniu wiązać się z politycznymi i gospodarczymi następstwami powstania, w tym zwłaszcza z represjami postyczniowymi” (s. 452). I znowu – sama powieść tego nie sugeruje. Gdyby na tym Orzeszkowej zależało, potrafiłaby takie sugestie przekazać mimo przeszkód cenzuralnych, czego dowodem jest jej inna, niedoceniona powieść – *Zygmunt Ławicz i jego koledzy* (1881).

Inny przykład: w opowiadaniu Świętochowskiego *W społecznym wnętrzu* (z cyklu *Dumania pesymisty*) narrator zwierza się z poczucia przepaści, jaka dzieli go od współbraci, przepaści nie mniejszej od tej, jaką odczuwałby wobec „najodleglejszego zoologicznego gatunku”. W interpretacji Płacheckiego

bohater relacji widzi siebie odrzuconego, czy z odrazą wyrzuconego – przez siebie samego – poza międzygatunkową barierę dzielącą człowieka od robactwa. Odrzucający, strącający z siebie istotę „najodleglejszego zoologicznie rodzaju” jest zarazem sobą, przejętym odrazą i ową strąconą istotą. (s. 497)

A przecież u Świętochowskiego nie ma ani robactwa (*notabene* najodleglejsze zoologicznie są raczej pierwotniaki niż robactwo), ani odrazy, ani strącenia, ani utożsamienia się ze strąconą istotą.

Markiewicz Antropologia pozytywizmu czy jego czarna legenda?

Przykład trzeci: według Płacheckiego w powieści *Młodzi i starzy* Bałucki dokonuje „przesunięcia semantycznego”, a mianowicie kondycję Żydów polskich „konsekwentnie” ujmując jako „czarny, najczarniejszy scenariusz polskiego losu na nieodległą przyszłość” (s. 405). Zobaczmy jak ta konsekwencja wygląda. Oto jeden z bohaterów, zasymilowany Żyd, upokorzony na balu przez jakiegoś arystokratę w słowach pełnych „mściwego jadu, szyderstwa i nienawiści, gryzących jak czosnek”³, oskarża Polaków, że mimo podobieństwa losu obu narodów, odpychają od siebie garnących się do nich Żydów, nie chcąc uważać ich za „ogniwo, o które zaczepić się potrzeba, by spoić łańcuch”⁴.

Jest chyba rzeczą bezsporną, że takie ujęcie relacji polsko-żydowskich wyklucza dopatrywanie się tu analogii do stosunków rosyjsko-polskich, bo przecież sytuacja obu narodów nie była podobna. Polacy do Rosjan się nie garnęli i nie narzekali na to, że ci ich odpychają. O stosunkach polsko-rosyjskich Bałucki, wydając swą powieść w Lipsku (a może w Krakowie), mógł napisać, co chciał, nie uciekając się do stosowania żydowskiego kostiumu.

Gdy chodzi o teksty publicystyczne – raz po raz postępuje Płachecki w sposób, który trudno nazwać inaczej jak hermeneutyką prokuratorską, by nie rzec insynuacyjną, na przykład Józef Szujski, głosząc ideę „rządu moralnego”, posłużył się metaforą falangi. Zdaniem Płacheckiego, była to „spartańska wizja państwa polskiego”, co „siłą rzeczy zakładała głęboką przepaść między nielicznymi Spartanami a masami poddanych im helotów, ludzi pracy, wyłączonych z podejmowanych decyzji rozstrzygających o ich losie” (s. 213). Płachecki ma tu o tyle rację, że ideę samowładczego decydowania o losie narodu przez jego elitę można tu wyczytać, ale łączenie metafory falangi akurat z zasadami ustrojowymi Sparty jest już interpretacyjną dowolnością, bo przecież w szyku tym walczyli również Ateńczycy czy żołnierze Aleksandra Macedońskiego.

W roku 1869 Agenor Gołuchowski, przemawiając na obiedzie wydanym na jego cześć, zalecał powolną, wytrwałą walkę, gdyż „są rzeczy zrazu wydające się niepodobnymi, które z czasem jednak się urzeczywistniają”. Związek logiczny między zdaniem głównym, a zdaniem przyczynowym jest tu co prawda niejasny, w każdym jednak razie można zasadnie przypuszczać, że owe rzeczy „wydające się niepodobnymi” to odzyskanie niepodległości. Tymczasem, według Płacheckiego, przemówienie to ma być dowodem na to, iż zdaniem Gołuchowskiego polityka polska jest nią „pod warunkiem, że nikt nie będzie mógł żywić wątpliwości, iż jest polityką austro-węgierską” (s. 222). Dlaczego? Tylko dlatego, że owa patriotyczna feta na cześć Gołuchowskiego odbyła się w dzień imienin cesarza.

Franciszek Krupiński pisze, że „rozczarowania i zawody, na które obecnie patrzymy, są w znacznej części rezultatem romantycznej poezji”. Płachecki wie, że wcale Krupińskiemu nie chodziło o ocenę romantyzmu, lecz o „studzenie rozbełtanych powszechnie nadziei i rozczarowań [rozczarowań chyba Krupiński studi-

³ M. Bałucki, *Młodzi i starzy. Powieść z niedawnych lat*, t. 1, Lipsk 1866, s. 276.

⁴ Tamże, s. 280.

Roztrząsania i rozbiory

nie chciał] wystudzonym determinizmem, twardo wymuszającym akceptację *status quo*” (s. 476).

Gdy Świętochowski mgliście deklaruje: „my tylko całą chatę, oddając pod straż bogów domowych, chcemy [...], aby otworzyć podwoje temu wszystkiemu, co dobre, rozumne i piękne, skądkolwiek pochodzi”, Płachecki dostrzega w tym zdaniu topos Eneasza wynoszącego z płonącej Troi swego ojca, syna i penaty, ale topos zdeformowany i zdegradowany. Dlaczego? Bo zabrakło wzmianki o ojcu i synu, Troja nie płonie, nie trzeba więc nic z niej, a może i nie ma czego z niej wynosić. Dla Płacheckiego wynika stąd „jasno” lekceważenie dramatyzmu historii, obojętność wobec powinności przekazywania kultury z ojca na syna i poczucie braku wpływu na własne losy (s. 357). Aż tyle wyczytał nasz autor z jednego zdania z felietonu *Echa warszawskie*...

Kiedy Świętochowski drwi z ubolewania prasy warszawskiej z powodu „powszechnej obojętności do literatury”, Płachecki najpierw pedantycznie zwraca uwagę czytelnika na rusycyzm składniowy tu popełniony, potem informuje, nie wiadomo po co, że zdanie to zostało opublikowane „w niemal stulecie świetnego zwycięstwa generała Suworowa pod Lanckoroną, w bitwie, podczas której rozgromiono siły konfederacji barskiej, liczące blisko 1300 powstańców i 18 armat”, a wreszcie sufluje Świętochowskiemu takie oto zalecenie dla społeczeństwa: „Dość mazgajstwa, dość wspomnień. Nie traćcie czasu, bo skończy się jak w sześćdziesiątym czwartym. Pomyślcie o jutrze” (s. 363).

Jeszcze raz Świętochowski. Zdaniem Płacheckiego, wprowadzając w *Dumaniach pesymisty* fenomenalizm, konwencjonalizm, naturalizm, idiografizm, kantyzm, schopenhaueryzm itd., autor tylko to miał na celu, by „rozbroić i rozbijać kolejne flanki, które mogłyby w trudnej chwili dać oparcie wspólnotowej identyfikacji narodowej” (s. 467). Niech mi autor wybaczy, ale *passus* ten przypomina dowodzenia filozofów radzieckich sprzed pół wieku, że egzystencjalizm, fenomenologia, czy neopozytywizm miały na celu zatruć i obezwładnić świadomość klasy robotniczej.

Omawiana tu hermeneutyka prokuratorska zaciążyła nad charakterystyką i oceną nie tylko pracy organicznej, lecz całego pozytywizmu warszawskiego (w dalszym ciągu będę pomijał przydawkę „warszawski”, zwłaszcza że autor omawia głównie publicystykę tego ośrodka, o Galicji pisze mało, a Wielkopolskę zupełnie pomija, choć tu narodziła się nazwa „praca organiczna”). Rozważania swe zaczyna Płachecki od krytycznych uwag pod adresem mojej definicji pracy organicznej: „legalna działalność pomnażająca zasoby gospodarcze narodu, jego organizację wewnętrzną i poziom oświaty”. Zarzuca jej, że jest to „konstrukt oderwany od własnego otocza społecznego pracy organicznej i w rezultacie pasujący do niemal wszystkich kontekstów” (s. 193). Ale wprowadzając ten termin do swej książki, tak właśnie musiałem treści jego eksplikować, by mieściły się w różnych ramach programowych, w których się pojawiał. Sam Płachecki gdzie indziej przyznaje, że była to „figura myśli, która mogła i miała posłużyć jako zaczyn przedsięwzięć kontrastowo zróżnicowanych co do swego wydzwieku politycznego” (s. 182). Omawiając (oryginalnie i ciekawie!) typologię pracy organicznej, czyni to nie według róż-

Markiewicz Antropologia pozytywizmu czy jego czarna legenda?

nicowanych kontekstów i funkcji, jakie ona pełniła, lecz na zasadzie immanentnych cech, jakimi praca ta miałaby się odznaczać (praca duchowa czy wytwórcza, prace podmiotowe czy organizacyjne, praca planowana czy też prowadzona metodą prób i błędów itd.). W rezultacie do wspólnego worka wrzuca wypowiedzi Supińskiego, Kraszewskiego, Miniszewskiego, Wielogłowskiego, Popiela, Bełzy, Lisickiego i Orzeszkowej z lat 1861-1882. Nie spełnia więc zapowiedzi kontekstualnego i konsytuacyjnego traktowania pracy organicznej. Nie stroni też od opinii i ocen generalnych, zresztą niekonsekwentnych. Raz na przykład czytamy, że hasło to pozwalało zwolennikom adaptacji do narzuconych przez zaborcę warunków zachować uzasadnione poczucie patriotycznej uczciwości (parafrazując zagmatwane sformułowania ze strony 264), w szczególności dlatego, że funkcją tej pracy było „powstrzymywanie abrazyj” (s. 227), uobywatelnienie chłopą (s. 265), przeciwdziałanie minuityzacji uczestnictwa w kulturze narodowej (s. 159). Uzasadniało też egalitaryzm trudu i godności narodowej (s. 181). Jeden tylko Świętochowski stanowi tu godny potępienia wyjątek, ale o tym będzie jeszcze mowa.

Kiedy indziej jednak Płachecki orzeka zdecydowanie, że

najczęściej głównym, jeśli nie jedynym, bodźcem do rozwijania programu „pracy organicznej” było zagospodarowanie rodzącej się energii społecznej, energii sprzeciwu, zbierającej pośród młodych i niemających, aby tym sposobem, nie posuwając się do drastycznych opcji lojalistycznych, zapobiec spiskowaniu z myślą o kolejnej próbie powstańczej. (s. 220)

Nasuwa się tu myśl, że jeśli tak było, to na przykład propaganda pracy organicznej w prasie warszawskiej 1866-1876 była wymierzona przeciw zagrożeniu wyimaginowanemu, bo nikt wtedy w Królestwie o spiskowaniu nie myślał.

Negatywna ocena pracy organicznej rzutuje oczywiście na koncepcję i ocenę pozytywizmu. Płachecki zajmuje się głównie „Przeglądem Tygodniowym”, a więc radykalnym skrzydłem pozytywizmu, niewiele uwagi poświęcając „Niwie”, „Opiekunowi Domowemu”, „Nowinom” czy „Ateneum”, i kiedy ogólnie charakteryzuje ten ruch, opiera się przede wszystkim na tym, co wyczytał w „Przeglądzie”. Finał pozytywizmu umieszcza w roku 1876 lub 1878. Jak wobec tego nazwać publicystykę „Prawdy” z lat 80., *Szkic programu* Prusa z roku 1883, wystąpienia Dygasińskiego, Orzeszkowej i Spasowicza z tego czasu – tego pytania sobie nie zadaje.

O tak wąsko skonstruowanym pozytywizmie znajdziemy w książce bodaj jedno tylko zdanie aprobatywne:

Ów projekt jakoś się sprawdził i w dziedzinie działania społecznego – myślę tu o rozmaitych przedsięwzięciach stowarzyszeniowych, o rozbudowanej akcji odczytowej – i w domenie życia ideowego, stając się punktem odbicia dla wszystkich późniejszych programów społecznych. (s. 309)

Zdanie to pozostaje zresztą w sprzeczności z powtarzaną wielokrotnie tezą, że nie było żadnych prawie szans na realizację programu pozytywistycznego. Wszystkie inne opinie są zdecydowanie nieprzychylnie, wręcz napastliwe:

Roztrząsania i rozbiory

Negatywnie oceniane atrybuty bądź reakcje czy zachowania przeciwnika nie tylko zostają wyolbrzymione ponad wszelką miarę i podlane sarkazmem, dając pochoch do rozwinętego popisu retoryki abominacyjnej [...] Czytelnik staje się świadkiem językowego znęcania się, pastwienia doprawdy z prawdziwym polotem, nad powalonym przeciwnikiem. (s. 344)

Te słowa o Świętochowskim znakomicie przylegają do stylistyki własnej książki Płacheckiego.

W oczach autora *Wojen domowych* pozytywizm to „osobliwa hybryda nowoczesności i duszy słowiańskiej, prozachodniego dyfuzjonizmu – utopii przeszczepiania zachodniej technologii do protektoratu administrowanego z Petersburga – i scjentyzmu z utajonym wyperswadowanym panslawizmem, a nawet tylko [?] ze słowianofilstwem” (s. 378).

Płachecki twierdzi, że w warunkach ucisku zaborczego „jakakolwiek rzeczowa polemika w sprawach obchodzących ogół, pilnych, ważących na losach wspólnoty, nie da się w ogóle pomyśleć” (s. 371). „Organicystyczne majaczenia młodej inteligencji [...] żadnego realnego zastosowania w świecie porwanej, ucinkowej interakcji znaleźć nie mogły” (s. 440). Walka młodych ze starymi była przede wszystkim walką o rynek prasowy (s. 445). „Myślowa anemia” to jeszcze najogólniejsze ujęcie stanów umysłów prezentowanego na łamach młodej prasy (s. 445). „Wezwania do szerzenia przez dwór oświaty pośród ludu trąca już nie tyle naiwnością, ile złą wiarą” (s. 150). „Zła wiara i robiona naiwność” (s. 308) cechuje również atak pozytywistów na szlachtę i kler, zgodny ze strategią władz zaborczych. Pozytywizm był bowiem zorientowany „lojalistycznie – by nie powiedzieć więcej” (s. 419). Scjentyzm był użyteczny nie sam w sobie, lecz dla dyskredytowania autorytetów, dlatego że „odmawiały porzucenia tradycji patriotycznych i w ich podtrzymywaniu widziały swą misję” (s. 367). Opcja polityczna pozytywistów była „cynicznie kunktatorska” (s. 484). Świętochowski rezygnuje z programu wychowania w duchu identyfikacji narodowej, jest mu obojętne, czy dzieci polskie jeszcze rozumieją, co się do nich mówi w „anachronicznym narzeczu” (s. 265). Odrzucając całkowicie tradycję narodową, wywołał on skutki rozległe i fatalne – „wyrwał nam spod nóg wspólną kładkę, po której stąpając, można było czuć się uczciwym Polakiem” (s. 265). Idea testowania granic wolności została pomyślana „jak najdalej od umacniania identyfikacji narodowej” (s. 348). W roku 1876 Świętochowski „stawiał jasno i twardo na rasową tożsamość słowiańską – na Rosję zatem i bez żadnych warunków wstępnych” (s. 476). Itd., itp.

Płachecki przy tym wręcz „przebiera nogami”⁵, by upodobnić wyrwane z kontekstu sformułowania pozytywistów z ultralojalistyczną broszurą Kazimierza Krzy-

⁵ Złośliwość ta powtarza wyrażenie użyte przez Płacheckiego w stosunku do Cieślukowskiego, Żabickiego i Detki jako interpretatorów *Marty* (s. 452). Niechże poczuje na własnej skórze, jak przyjemnie być w ten sposób potraktowanym. Gdzie indziej zarzuca on Żabickiemu „garnizonową stylistykę”. I kto to mówi? Autor tak jednych fraz, jak „płatanie się pieluch między nogami młodego człowieka” (s. 388),

wickiego *Polska i Rosja w roku 1872*, będącą rzekomo „kamieniem węgielnym jakkolwiek definiowanego pozytywizmu” (s. 484). Pisze wręcz, że „Świętochowski tryska na łamach «Przeglądu» pomysłami, jak by tu jeszcze rozpisać na tysiąc wierszy miesięcznie zalecenia z niedawnej broszury rozsądnego, trzeźwego i przewidującego mentora z Lipska” (s. 378).

W związku z tym, że Świętochowski ostrzegał przed niebezpieczeństwem kolonizacji niemieckiej w Królestwie – Płachecki wywodzi, iż w jego ówczesnym ujęciu praca organiczna „miała posłużyć jako rodzaj pokojowej czystki etnicznej” [1] (s. 249). Wytyka przy tym Świętochowskiemu, że w półtora roku później, mimo swego antygermanizmu, wyjechał na studia do niemieckiego Lipska. Trudno to nazwać inaczej, jak demagogicznym czepialstwem.

Jak widać, w tej czarnej legendzie pozytywizmu pierwszoplanowym czarnym charakterem, rzekłbyś *bête noire*, jest Świętochowski. Autor, pisząc o nim raz po raz, nie może się powstrzymać przed ironicznymi czy pogardliwymi epitetami i peryfrazami. Czytamy na przykład, że był to „młody psychiatra załogi «Przeglądu Tygodniowego»” (s. 327), „początkujący ginekolog” z tego pisma (s. 328), „człowiek o głęboko zaburzonym kontakcie z rzeczywistością” (s. 371). „Trzeba być doprawdy ślepym, głuchoniemym, cierpiącym na autyzm” (s. 371) – powiada Płachecki – by, jak Świętochowski, sądzić, że w warunkach ucisku cenzuralnego możliwa jest jakakolwiek rzeczowa polemika o ważnych dla narodu sprawach.

Wygląda na to, że z niewiadomych powodów w 70 lat po śmierci Świętochowskiego Płachecki traktuje go jak swego osobistego nieprzyjaciela. Ale zostawmy na razie tę animozję na boku. Co sądzić o zreferowanych tu poglądach Płacheckiego na pozytywizm? Według mojej wiedzy są to albo sądy ewidentnie fałszywe, albo bezdowodowe insynuacje, albo nieuprawnione generalizacje. Żeby to wykazać w odniesieniu do wszystkich punktów oskarżenia, trzeba by obszernej rozprawy. Na jej przeczytanie nie starczyłoby prawdopodobnie czytelnikom cierpliwości, a i mnie szkoda czasu na prostowanie tak nieodpowiedzialnych opinii, jak przytoczone tu zdanie o stosunku programu pozytywistycznego do broszury Krzywickiego. Byłoby zajęciem wręcz żenującym przypominanie w tym miejscu zignorowanych przez Płacheckiego zasług pozytywizmu dla szerzenia zasad demokratycznych, tolerancji, racjonalnego myślenia. Ograniczę się przeto do czterech tylko tematów. Chodzi o stosunek pozytywizmu: 1. do szlachty i duchowieństwa; 2. do spraw oświatowych; 3. do tradycji narodowej; 4. do panslawizmu.

Ad 1. Płachecki twierdzi, że pozytywiści prowadzili frontalny atak przeciwko szlachcie i klerowi, zbliżony do prześladowań tych warstw ze strony zaborczej. Tymczasem krytykując „absenteizm”, egoizm czy przesady stanowe szlachty, zastrzegali się – z przesadnym bodaj optymizmem – że są to tylko „nieliczne czarne punkta na jasnym tle naszego obywatelstwa”, a ci, którzy „kochają lud i pragnęli-

czy „kulenie ogona w pokorze przed panem” (s. 486). (Żeby nie było nieporozumień: osobiście nie mam najmniejszych pretensji do stylu, w jakim Płachecki z moimi poglądami polemizuje).

Roztrząsania i rozbiory

by się z nim zespolić, ale nie znają dróg i środków [...] prędzej czy później dorosną do wysokości i potrzeb czasu” (L. Mikulski i A. Świętochowski *Praca u podstaw. I. Ogólne jej pojęcie*, „Przegląd Tygodniowy” 1873 nr 10). Jeśli chodzi o duchowieństwo, to potępiając fanatyzm religijny, dewocję, nietolerancję, twierdzili, że duchowieństwo może najskuteczniej wpływać na właściwe kształcenie charakteru, nauka kościelna bowiem jest „potężną dźwignią moralną, jeżeli tylko umiejętnie używaną bywa” (A. Świętochowski *Nowe drogi*, 1874, PP, s. 55)⁶.

Ad 2. Wbrew temu, co utrzymuje Płachecki, pozytywiści trzeźwo oceniali sytuację: zdawali sobie sprawę, że ustawa z roku 1864 o wychowaniu początkowym umniejsza możliwości oddziaływania „obywatelstwa” w tym zakresie, ogranicza je do roli „doradczej i ułatwiającej”. Niemniej jednak – sądzili – wpływ ten może być jeszcze „dość znaczny”, i wymieniali tu konkretne jego sposoby – popieranie materialne, sprawowanie funkcji nadzorców szkolnych, niedzielne korepetycje dla dzieci chłopskich, zakup pomocy szkolnych i bibliotek (L. Mikulski, A. Świętochowski *Praca u podstaw IV. Jeszcze szkółki wiejskie*, „Przegląd Tygodniowy” 1873 nr 14).

Twierdzi dalej Płachecki, że Świętochowski całkowicie rezygnuje z programu wychowania w duchu identyfikacji narodowej, zaleca nauczanie dzieci miejskich tylko zawodów technicznych, a dzieci wiejskich tylko umiejętności czytania i pisanie, nie troszcząc się o to, czy jedne i drugie będą w ogóle znały polszczyznę. A czego domagali się pozytywiści w rzeczywistości? Podstawą wychowania na każdym szczeblu powinno być „poszanowanie interesów społecznych”. Obywatelskość „w piersiach milionów tkwi jako szlachetny i głęboki patriotyzm, ale nie ma siły zdobyć się na równie szlachetne czyny”. Dzięki takiemu wychowaniu staje się do nich zdolna (A. Świętochowski *Nowe drogi*, PP, s. 45).

W programie pedagogicznym należy, co prawda, dać przewagę tym naukom, które „w życiu praktycznym młodzieży większe zastosowanie mieć mogą”, ale właśnie dlatego należy „uczyć dzieci dokładnej znajomości swego języka, dziejów, piśmiennictwa, społecznych potrzeb – słowem – całego przeszłego i obecnego ustroju”. Postulat ten powtarza Świętochowski „ze szczególnym naciskiem, dlatego [...], że u nas wymaga on większej niż gdziekolwiek bądź uwagi” (tamże, PP, s. 70-71). Jest to zadanie domu – musi on wziąć na siebie obowiązek wpajania młodzieży „tych zasad, które są najdroższe, a których w szkole posłyszeć nie może, które sprawiają, że jednostka będzie się czuła odrębną od obcych żywiołów, nie zapominając o obowiązkach wobec najbliższego otoczenia” (P. Chmielowski *Dom i szkoła*, „Opiekun Domowy” 1872 nr 21). Czytelnicy tych artykułów domyślali się, co kryje się poza cenzuralnymi peryfrazami „zasady, których młodzież w szkole posłyszeć nie może”, co to „odrębność od obcych żywiołów”. Powinien tego się domyśleć także współczesny badacz.

Szczególną uwagę zwraca Chmielowski na naukę języka ojczystego. Jest on „nieocenioną spuścizną po przodkach, spuścizną, której strzec powinniśmy z całą

⁶ Skrót PP odsyła do pracy: *Pedagogika pozytywizmu warszawskiego*, oprac. i wstęp R. Wroczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1958.

Markiewicz Antropologia pozytywizmu czy jego czarna legenda?

serdecznością dziecka chowającego święte pamiątki po zmarłych rodzicach. Dokładna znajomość tego języka jest nieodzowną, jak chleb codzienny” (*Co wychowanie z dziecka zrobić może i powinno*, 1874, PP, s. 138).

Ad 3. Zdaniem Płacheckiego – powtórzmy – pozytywizm przekreślił całkowicie tradycję narodową, co wywołało skutki fatalne dla stanu identyfikacji narodowej. Badacz powołać się tu mógł tylko na sławny artykuł *Tradycja i historia wobec postępu* („Przegląd Tygodniowy” 1872 nr 17), gdzie Świętochowski istotnie twierdził, że „żadnych [...] ideałów, wzorców, zasad, przeszłość nam nie daje”. W swym radykalizmie nie był jednak konsekwentny; w tym samym artykule pisał przecież: „Kaźda [...] nowa myśl, kaźde nowe uczucie, są to nowe formy wydobyte z tych strun, kaźre ciągle się rozrastają. Zerwać ich niepodobna – przedłużać je należy”.

Świętochowskiemu od razu replikował w „Opiekunie Domowym” (1872, nr 18) Julian Ochorowicz, w imieniu „umiarkowanej partii postępowej” dowodząc, że przodują te społeczeństwa, w kaźrych „postęp szedł z wolna, ręka w rękę z tradycją”. Sam zresztą Świętochowski z czasem wystąpił z autokorektą: „Postępowy element naszego społeczeństwa – pisał – ochłonawszy z pierwszego uniesienia, rzucił okiem poza siebie, i stara się tam „dopatrzyć”, wysłedzić i spoić cały swój rodowód” (*Za swojskim szlakiem. I. „Lotniki”*, „Przegląd Tygodniowy” 1875 nr 22). W pierwszym numerze „Prawdy” z roku 1879 głosił: „Podczas gdy na sztandarach większości prasy błyszczy znak tradycji wstecznej, my na swoim wypisaliśmy godło postępowej”. W artykule wstępnym *Do naszych czytelników* („Przegląd Tygodniowy” 1876 nr 27) pisał, że dążenie do postępu nie wyklucza czci „dla tego, co zacne i święte otrzymaliśmy w puściźnie po przodkach”.

Tym wypowiedziom uogólniającym towarzyszyły w prasie pozytywistycznej częste nawiązania do tradycji romantyzmu. Świętochowski budował nawet bezpośrednią analogię między wystąpieniem pozytywistów a przełomem romantycznym: „Nie porównujemy się do świetnej falangi, kaźrą prowadził wielki Adam – zastrzegał się skromnie – ale mamy z tą armią postępowość wspólną, wymierzoną przeciw zacofaniu i przesądowi” (*Na wylomie*, „Przegląd Tygodniowy” 1871 nr 50).

Chmielowski w artykule *Czytanie arcydzieł* („Opiekun Domowy” 1873 nr 51), zalecał przede wszystkim lekturę Mickiewicza i innych poetów romantycznych (w tym także Zaleskiego i Pola), a gdzie indziej twierdził nawet, że przyklasnąć można arcyromantycznemu hasłu „Mierz siły na zamiary” (*Wybór zawodu*, „Opiekun Domowy” 1873 nr 33). Józef Kotarbiński (*W obronie Zygmunta i Juliusza*, „Przegląd Tygodniowy” 1874 nr 38) uważał Krasieńskiego za „jednego z najpotężniejszych przedstawicieli ducha narodowego” i przewagę „żywiołu narodowego” uznał za największe osiągnięcie polskiej poezji pierwszej połowy XIX wieku (*W sprawie romantyzmu*, „Przegląd Tygodniowy” 1876 nr 25-29).

Jednocześnie pozytywiści nawiązywali do tradycji polskiego Oświecenia; chętnie powoływano się zwłaszcza na Jana Śniadeckiego. W roku 1874 „Niwa” ogłosiła konkurs na rozprawę *Zmiana pojęć i ustroju społeczeństwa polskiego w XVIII wieku*, tłumacząc tę inicjatywę „pewną analogią między tzw. «wiekiem Oświecenia» a prą-

dami duchowo-społecznymi połowy naszego stulecia”. Analogię tę ukazywał również Chmielowski w *Zarysie literatury polskiej z ostatnich lat szesnastu* (1881)⁷.

Pozytywiści przy tym, atakując fałszywe powagi warszawskiego środowiska literackiego w rodzaju Wacława Szymanowskiego i Fryderyka Lewestama czy krytykując mierne utwory wybitnych seniorów literatury, jak Pol i Kraszewski, okazali szacunek dla wielu przedstawicieli starszego pokolenia, nieraz mających odległe od pozytywizmu przekonania. Świętochowski (*Na wyłomie*) wymieniał tu obok Kraszewskiego (co nie dziwi), m.in. Żmichowską, Bielowskiego, Libelta, Małeckiego, Tyszyńskiego. Nietrafne jest więc uogólnienie Płacheckiego, że „wedle „Przeglądu” zerwanie więzi pokoleniowej było dla pozytywistów czymś naturalnym i właściwym” (s. 259)⁸.

Ad 4. W stosunku do zwolenników pracy organicznej i pozytywizmu Płachecki czasem wymiennie używa określeń „legalizm” i „lojalizm” (s. 241, 245), preferuje jednak drugi z tych terminów. Skrajnym lojalistą jest dla niego oczywiście Świętochowski (s. 374), a lojalista to „niemal funkcjonariusz aparatu władzy” (s. 163), działający gorliwie w jej interesach.

Otóż jeśli pozytywiści byli (do czasu) zdecydowanymi zwolennikami legalizmu, to w moim poczuciu językowym nie należy im przypisywać lojalizmu: zalecając działania w granicach prawa, mieli na myśli tylko takie działania, które w ich przekonaniu służyły interesom polskim, a nie celom politycznym zaborcy. „Narody, znajdujące się na drodze rozwoju pełnego i swobodnego, inne mają na warsztacie działy pracy, aniżeli te, których rozwój z przeszkodami łamać się musi, którymi narzędzia konfiskowano, swobodę ruchów ścieśniano, pęta włożono” – pisał Ochorowicz (*Praca organiczna*, „Niwa” 1873 nr 42). W następnym zdaniu autor asekuruje się przed cenzurą: „W takim położeniu znajdują się narody pod tureckim i niemieckim panowaniem”, ale że miał na myśli przede wszystkim panowanie rosyjskie, to było jasne. Czy tak pisze lojalista?

Z kwestią tą wiąże się pogląd Płacheckiego, że pozytywizm łączył scjentyzm – powtarzam cytat – z utajonym, urazowym, wyperswadowanym panslawizmem (s. 378). Sformułowanie to nie jest jasne: jeśli panslawizm ów był utajony, trzeba go wykryć, czego Płachecki nie robi. Jeśli chodzi o uraz, to nie wiem, czy trafnie się domyślam, że chodzi o uraz klęski powstania: „wyperswadowany” to dla mnie tutaj określenie zagadkowe; „wyperswadować” znaczy „perswazją odwieść od czegoś”, a więc spowodować, by ktoś odrzucił swój dotychczasowy pogląd. Chyba jednak nie to miał Płachecki na myśli.

Przyznać trzeba, że rzeczywiście panslawizm dochodził do głosu w „Przeglądzie Tygodniowym” w latach wojny rosyjsko-tureckiej, głównie za sprawą Adama

⁷ Obszerniej omawiam stosunek pozytywistów do romantyzmu i oświecenia w książce *Dialogi z tradycją. Rozprawy i szkice historycznoliterackie*, Universitas, Kraków 2007.

⁸ Że konserwatywni pisarze atakowani przez pozytywistów godzili kult wybranych wątków kultury narodowej z ugodowością wobec zaborcy – o tym Płachecki nigdzie nie wspomina.

Markiewicz Antropologia pozytywizmu czy jego czarna legenda?

Wiślickiego. Czy jednak zarzut ten można postawić Świętochowskiemu? Według Płacheckiego – tak: w odpowiedzi na zew wojny nie wystarczyło „skulić ogon i drzeć w pokorze na głos pana, trzeba było wyraźnie się określić, Świętochowski stawiał jasno i twardo na rasową tożsamość słowiańską, na Rosję zatem, bez żadnych warunków wstępnych” (s. 476). Świętochowski więc to nie tylko panslawista, ale wręcz serwilista.

Czyżby? W artykule jego *Nasze drogi polityczne* („Przegląd Tygodniowy” 1876 nr 27) deklaracjom sympatii dla walczących o niepodległość narodów południowej Słowiańszczyzny towarzyszą zawile sformułowania, które różnie można interpretować: „mądre solidaryzowanie się z potęgą posiadającą szansę trwałości i przewagi”, „błogosławimy temu zmartwychwstaniu [na południowym skrzydle Słowiańszczyzny] wszystkimi uczuciami serca, bo ono okupuje wielką sprawą cywilizacji przez narodowe wyzwolenie i sprawę plemienia, którego szczęściem, mocą i swobodą żyć jedynie możemy”. Gdzie indziej jednak pisał w związku z poparciem Rosji dla ruchów powstańczych na Bałkanach:

Gdyby Indianie amerykańscy, zgnębieni przez Hiszpanów, rzucili się byli do broni przeciw swym władcom i nie mieli na całym globie ziemskim innego przymierza oprócz gromady hien, pożerających ciała nieprzyjaciół, każdy uczciwy człowiek byłby również ich sprzymierzeńcem. (*Wyścig politycznej prawomyslności*, „Przegląd Tygodniowy” 1876 nr 33)

Aż dziwi, że cenzura przepuściła to zdanie, w którym najwyraźniej wojska rosyjskie przyrównane zostały do gromady hien.

W sposób jednoznaczny i rozwinięty przedstawia Świętochowski swój stosunek do panslawizmu w artykule *Pangermanizm i pansłowianizm* („Przegląd Tygodniowy” 1876 nr 31). Charakteryzując pangermanizm jako „wyraz politycznego dążenia na drodze przemocy”, „przymusu ze strony silniejszego wywarciego na słabym”, zapewne *mutato nomine* oceniał w ten sposób także panslawizm. Ale o nim napisał także wprost – że kiedyś był czystą ideą, stał się jednak „doktryną wyzyskania jednych na korzyść drugich”. Toteż – kontynuował – „współczesne stosunki polityczne uniemożliwiają spełnienie się tej idei w znaczeniu dodatnim, jako dobrowolnego zespolenia się ludów jednego plemienia”. Dopiero wtedy, „kiedy cała Słowiańszczyzna, bez wyjątku, będzie wolna – panslawizm stanie się zasadą rozumną”, na razie „wspólnego działania w takich warunkach być nie może”; idea panslawizmu powinna „przemienić się w postacię panserbizmu, panczechizmu i tak dalej”. Nietrudno się domyśleć, że za tym „i tak dalej” kryje się „panpolonizm”. Gdzie indziej pisał Świętochowski, że panslawizm jest „niezgodny z naturą ludzką i jako nielogiczność wart jest potępienia” (*Echa warszawskie*, „Przegląd Tygodniowy” 1877 nr 13).

W artykule *Partykularyzm* („Przegląd Tygodniowy” 1876 nr 36) dopowiadał, że współcześnie równoległe do więzi międzynarodowych wzmacnia się idea narodowa. Idea ta jest siłą dodatnią, jeśli pobudza aktywność ekonomiczną i społeczną narodu, „jeśli jednoczy się z zagadką bytu lub niebytu społeczeństwa zagrożonego chucią pożerczej asymilacji”. Zasługuje natomiast na potępienie, jeśli

Roztrząsania i rozbiory

urasta do rozmiarów „pożerczej chuci rasowej”. Dla Polaków jest „ważnym, naczelnym dogmatem narodowym, który „w dzisiejszych warunkach” może być urzeczywistniony „na drodze legalnej, organicznej pracy”. Gdy Orzeszkowa ogłosiła rozprawę *Patriotyzm i kosmopolityzm*, Świętochowski recenzował ją z entuzjazmem i niemal całkowicie się z jej poglądami solidaryzował. Czy można więc nazwać Świętochowskiego panslawistą, czy zasługuje na te obraźliwe epitety, którymi obrzuca go Płachecki?⁹

Gdyby autorem zreferowanych tu opinii o panslawizmie Świętochowskiego, a także wielu innych kategorycznych sądów zawartych w książce *Wojny domowe* nie był Płachecki, powiedziałbym, że to ignorancja. Ale co powiedzieć, jeśli jest nim erudyta Płachecki? Odpowiedzi może być wiele; wybieram spośród nich najogólniejszą: autor jest nielojalny wobec bohaterów swej narracji.

Na okładce jego dzieła czytam jednak taką opinię Krzysztofa Stępnika: „Pomagała praca o wybitnych walorach naukowych, znakomita pod względem metodologicznym i osiągniętych wyników merytorycznych”. A Danuta Ulicka (*Wojny domowe, czyli prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*, „Nowe Książki” 2010 nr 4) nie ma wątpliwości: „Płachecki stara się oddać sprawiedliwość wszystkim uczestnikom słownego życia publicznego”.

„Praca znakomita pod względem metodologicznym”? „Autor stara się wszystkim oddać sprawiedliwość”? No cóż, chyba czytaliśmy nie tę samą książkę.

Henryk MARKIEWICZ

⁹ Pomijam tu, ze względów chronologicznych, omówienie *Wskazań politycznych* (1882). Przypomnę jednak, że odżegnanie się od walk niepodległościowych nazwał tu Świętochowski „przerazającym wyrokiem losu”, zaznaczając, iż są to tylko wskazania „dzisiejszej doby” i to wymagające dopełnienia ze strony „domyślności uważnego czytelnika”.

Markiewicz Antropologia pozytywizmu czy jego czarna legenda?

Abstract

Henryk MARKIEWICZ
Jagiellonian University (Kraków)

An Anthropology or a Black Legend of Positivism?

Review: Marian Plachecki, *Wojny domowe. Szkice z antropologii słowa publicznego w dobie zaborów (1800–1880)* [‘Civil Wars. Essays on Anthropology of Public Speech in the Era of Partition, 1800–1880’], Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN [Institute of Philosophy & Sociology, Polish Academy of Sciences], Warszawa 2009.

In his comprehensive article, Professor Henryk Markiewicz, the outstanding expert in Polish Positivism, speaks critically and polemically of the book under review. Whereas he respects the book’s volume and scholarly instrumentarium, as well as interpretative originality with respect to certain works and proposed model of pursuing a new discipline – i.e. the anthropology of public speech, he remains at odds with most of the remaining theses proposed by Mr. Plachecki. He rejects the proposed severe criticism of by-far descriptions of Positivism in the history of Polish literature, as well as a damning description of the writings and attitudes of many a Positivist author – particularly, Aleksander Świętochowski. He is also of opinion that the attemptedly-unbiased Positivist criticism of the nobility and the clergy and the partitioning states’ oppressive attitudes toward these estates are in fact beyond compare. Mr. Markiewicz also disagrees with the statement that Positivists completely abandoned any action to uphold Polish national awareness in the education system and social-oriented journalism, for their legalist strategy is not to be confused with a loyalism toward the authorities. Also the group’s accusations of Pan-Slavism as an ideology favouring the Russian domination are found groundless, beside a few rather ambiguous exceptions.

W poprzek i na skos. Uwagi na marginesie książki *Kulturo-znawstwo. Dyscyplina bez dyscypliny?*¹

Współczesna humanistyka stanęła przed zasadniczym problemem – istniejące i usankcjonowane instytucjonalnie dyscypliny akademickie nie są w stanie ująć różnorodności, dynamiki i złożoności praktyk kulturowych i ich wytworów. Część zagadnień uznawanych lub intuicyjnie rozpoznawanych jako kluczowe do opisu i zrozumienia kultury dnia dzisiejszego oraz zjawisk, które miały wpływ na taki a nie inny kształt współczesności, nie „łapią się” w istniejącą sieć dyscyplinarną. Badacze wybierają kilka strategii radzenia sobie z tym problemem. Konserwatywne nastawiona część środowiska akademickiego zdaje się mówić: jeśli rzeczywistość nie odpowiada historycznie ukształtowanej sieci dyscyplinarnej, tym gorzej dla rzeczywistości. My „robimy swoje” – zajmujemy się literaturoznawstwem, filmoznawstwem czy historią sztuki, a takie zjawiska, jak semiotyka kartograficzna, kultura konwergencji czy pozainstytucjonalna aktywność graficzna w przestrzeni publicznej nie należą do naszych zainteresowań. Inni, nie przestając się identyfikować z istniejącą strukturą instytucjonalną, oddają prymat badanemu przez siebie przedmiotowi, stosując takie „narzędzia”, które są najbardziej użyteczne do badania konkretnego tematu, niezależnie od dyscypliny, z jakiej źródłowo pochodzą. Im blisko już do tych badaczy, którzy – konstatując historyczny i arbitralny, a nie teoretyczny i istotowy charakter dyscyplin – przestają zaprzętać sobie głowę architekturą gmachu nauki. Zamiast tego, ignorując podziały dyscyplinarne, badają kulturę, kierując się ku temu, co w niej najbardziej frapujące. Podejście ostatnie możemy identyfikować z kulturoznawstwem.

¹ *Kulturo-znawstwo. Dyscyplina bez dyscypliny?*, red. W.J. Burszta, M. Januszkiewicz, Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica”, Warszawa 2010.

Biskupski W poprzek i na skos

Można sądzić, że kulturoznawstwo aspiruje do miana kolejnej dyscypliny akademickiej. Kulturoznawcy starają się o legitymizację swojego istnienia w instytucjonalnym świecie nauki. Powstają akredytowane kierunki studiów, powołano Komitet Nauk o Kulturze, Polskie Towarzystwo Kulturoznawcze, zorganizowano Zjazd Kulturoznawczy, wydaje się „Przegląd Kulturoznawczy” i „Kulturę Współczesną”. Starają się również odpowiadać na rosnące zapotrzebowania ze strony agend rządowych (Ministerstwo Kultury, Narodowe Centrum Kultury, różnego rodzaju lokalne instytucje kultury) oraz tak zwanego „sektora kultury” na wiedzę ekspercką, zwłaszcza w wymiarze ekonomicznym. Jednocześnie, co chyba konstytutywne dla nauki w ogóle, prowadzona jest refleksja metateoretyczna i metadyscyplinarna, która ma za zadanie sproblematyzowanie własnej perspektywy i praktyki badawczej. Nie rozstrzygając, czy w próbach legitymizacji kulturoznawstwa chodzi raczej o zmysł strategiczny badaczy korzystających ze wzrostu znaczenia pojęcia kultury w dzisiejszym świecie, czy też o próbę teoretycznej refleksji nad takim stanem rzeczy (czy też uznając, że są to dwie strony tej samej monety), odnotować należy zwiększenie intensywności debat i działań ogniskujących się wokół terminu „kulturoznawstwo”.

Jednym z przejawów tego zjawiska jest książka *Kulturo-znawstwo. Dyscyplina bez dyscypliny?* powstała jako materialny rezultat konferencji o tej samej nazwie zorganizowanej w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie w maju 2008 roku. To zbiorowa monografia, której autorzy starają się odpowiedzieć na pytanie o miejsce kulturoznawstwa pośród innych dziedzin badawczych (historia, literaturoznawstwo, filozofia, etnologia czy antropologia) i próbują wskazać najbardziej typowe strategie poznawcze mogące stanowić o specyfice kulturoznawstwa. W niniejszym tekście chciałbym odnieść się do dwóch wątków poruszonych w publikacji: charakterystyki postawy badawczej zwanej kulturoznawczą oraz historii polskich badań, które można uznać za antycypację współczesnego kulturoznawstwa.

Dyscyplina bez dyscypliny

Na jakiej podstawie zbudować można tożsamość kulturoznawstwa? Najbardziej oczywistym tropem wydaje się pojęcie kultury. Nie sposób jednak zadowalająco odpowiedzieć na pytanie o to, jak rozumieć „kulturę” oraz – czym miałyby być jej „znawstwo”. Wojciech Józef Burszta i Michał Januszkiewicz we wprowadzającym tekście *Kłopot zwany kulturoznawstwem* zauważają, że zwrot kulturowy doprowadził do spełnienia się przepowiedni Alfreda Louisa Kroebera i Clyde’a Kluckhona z 1952 roku, iż pojęcie kultury stanie się „tak ważne dla nauk społecznych, jak pojęcie grawitacji w fizyce, choroby w medycynie i ewolucji w biologii” (s. 9). I istotnie, kultura jest na ustach wszystkich. Ale sytuacja jest dziś chyba dużo bardziej skomplikowana niż w latach 50., gdy wspomniani badacze wyodrębnili słynne 164 definicje problematycznego pojęcia. Obecnie (i od wielu lat) do modernistycznego i kryptoreligijnego, jak zauważają Burszta i Januszkiewicz, rozumienia kultury jako sfery wartości (kapitałnie charakteryzowane

Roztrząsania i rozbiory

w cytowanym przez autorów sformułowaniu Matthew Arnolda: kultura to „słodczy i światło” połączone z „ogniem i potęgą”), doszło ujęcie społeczno-antropologiczne. To drugie interesuje się raczej klasowymi, rasowymi, subkulturowymi czy genderowymi determinantami kultury (a raczej kultur) oraz problemem komunikowania jako sfery reprodukcji form i kodów działania symbolicznego. W obliczu takiej wielości ujęć Burszta i Januszkiewicz przywołują propozycję Raymonda Williamsa, który zaproponował, aby nadać kulturze charakter pojęcia „ksenogamicznego”, rozpisując je na cztery obszary znaczeniowe użyteczne w różnych rodzajach badań:

Pierwszy z nich to terytorium „kultury wysokiej”, często utożsamiany z pokrewnymi terminami sztuki i cywilizacji. Obszar drugi nawiązuje do Kantowskiego ideału kultury jako wyrafinowania, oglądy i ogólnych norm wyznaczających status osoby cywilizowanej, obytej z *savoir-vivre*em i potrafiącej się wysłowić zgodnie z zasadami języka literackiego. W trzecim obszarze mieszczą się z kolei wyłącznie intencjonalne wytwory kulturowe, takie jak książki, filmy, programy telewizyjne, gry komputerowe, komiksy itd., które jednak w wykładni studiów kulturowych zdają się wieść niezależny od odbiorców żywot jako odrębne rodzaje tekstów. Wreszcie terytorium czwarte, obejmujące kulturę jako całościowy sposób życia danej grupy ludzi, zbiorowe wzory myślenia, rozumienia świata, odczuwania, wierzenia i działania, które charakteryzują tylko tę grupę, odróżniając ją od innych. (s. 8)

Czy zatem, zważywszy na tak wielką niejednoznaczność pojęcia kultury, ma ono jakkolwiek użyteczność analityczną dla kulturoznawców? – pytają autorzy. Odpowiedź będzie ich zdaniem twierdząca, jeśli odwołamy się do rozumienia kultury prezentowanego przez Jerzego Kmity w jego koncepcji kulturoznawstwa jako najważniejszej dyscypliny „humanistyki zintegrowanej”². Kmita postrzega kulturę jako charakteryzującą ludzkie zbiorowości rzeczywistość mentalną, na którą składa się zespół dziedzin techniczno-użytkowych (sfera instrumentalna) i kultura symboliczna czy też „kultura operowania symbolami” (s. 15). Innymi słowy, kultura jest praktyczną wiedzą o sposobach „radzenia sobie” w danej wspólnocie i wiedzą „teoretyczną” o regułach ją kształtujących (wiedzą „jak” i wiedzą „że”). Kultura jest w tym ujęciu zespołem sądów normatywno-dyrektywalnych. Autorzy artykułu opowiadają się więc za społeczno-regulacyjną teorią kultury, która może stanowić ramę integrującą poszczególne praktyki badawcze, co uchroni nas przed uprawianiem „kulturoznawstwa z przypadku”.

Nie od pojęcia kultury, lecz od istniejącego krajobrazu dyscyplinarnego i struktur akademickich wychodzi Anna Zeidler-Janiszewska w artykule *Granice współczesności granicami ‘-znawstwa’? Kilka uwag o miejscach skrzyżowania badań*

² Na kartach omawianej książki wielokrotnie pojawiają się odniesienia do dwóch ostatnich prac Jerzego Kmity: *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Wydawnictwo Naukowe Bogucki, Poznań 2007 oraz *Konieczne serio ironisty. O przekształcaniu się problemów filozoficznych w kulturoznawcze*, Wydawnictwo IF UAM, Poznań 2007.

kulturoznawczych z badaniami historyków. Zauważa ona, że dyskusje nad statusem kulturoznawstwa krążą wokół sposobu połączenia filozoficznej tradycji *Kulturwissenschaften* skupionej na „duchu” i „kulturze wysokiej” (mającej aspiracje integrujące) oraz socjologiczno-antropologicznej interesującej się kulturowym wymiarem codzienności (przyglądającej się poszczególnym praktykom kulturowym). Tradycyjne podejścia nie są satysfakcjonujące dla coraz większej grupy badaczy, z czym Zeidler-Janiszewska wiąże powszechne dążenie do przemodelowania pól badawczych skutkującego kolejnymi „zwrotami” (performatywnym, wizualnym itd.):

W efekcie owych ruchów tektonicznych pojawiają się nowe już nie „dyscypliny”, a kolejne (wzorem „kulturowych”) *studies*, których przedstawiciele, zgrupowani pod hasłami problematyzacji wybranego (wskazanego w nazwie) aspektu czy wymiaru kulturowych praktyk (wizualność, przestrzenność, performatywność, gender, postkolonializm), szybko swoje badania instytucjonalizują. (s. 23)

W jakiej zatem relacji – pyta autorka – pozostaje kulturoznawstwo do innych dyscyplin oraz do nowych *studies*? Jednym z rozwiązań mogłaby być wspomniana wyżej koncepcja „kulturoznawstwa jako humanistyki zintegrowanej”. Propozycja Kmity nie obejmuje jednak, jej zdaniem, wszystkich aspiracji badawczych kulturoznawców. Zamiast tego badaczka proponuje, aby zdefiniować kulturoznawstwo jako „transdyscyplinę operującą (głównie choć nie tylko) w obszarze kultury współczesnej” (s. 26) lub „wiedzę o współczesności skorelowaną w specyficzny sposób z wiedzą o historii kultury” (s. 33). Pojęcie transdyscypliny (nie rozwijając go w omawianym tekście) autorka przywołuje za filozofem nauki Jurgenem Mittelstrassem na określenie praktyki przyjmującej różną naturę zależnie od konkretnego kompleksowego zadania badawczego. W innym miejscu pisze ona:

Uświadamiamy sobie coraz wyraźniej, że granice dzielące dyscypliny nie mają w istocie charakteru teoretycznego, lecz historyczny i – jako takie – mogą być nie tylko przekraczane, ale i przesuwane, modyfikowane i zamieniane w progi, które zapraszają do różnokierunkowych przejść. [...] W przeciwieństwie do interdyscyplinarności, która nie prowadzi do przeformułowania pola badawczego zaangażowanych w nią dyscyplin, transdyscyplinarność – „aktywna” w przypadkach, gdy w grę wchodzi problemy niemożliwe do rozwiązywania w ramach pojedynczych dyscyplin – konstituuje nowe pole badawcze.³

Wkraczanie kulturoznawców w obszar historii kultury, czyli innymi słowy, tytułowe skrzyżowanie współczesności z historią, ma polegać na badaniu przeszłości w aspekcie jej związków z teraźniejszością, a nie „przeszłości jako przeszłości”. Bardziej szczegółowej charakterystyki tego podejścia autorka dokonuje w odniesieniu do dwóch konkretnych praktyk badawczych: Mieczysława Porębskiego z za-

³ A. Zeidler-Janiszewska *Visual Cultural Studies czy antropologicznie zorientowana „Bildwissenschaft”?* O kierunkach zwrotu ikonicznego w naukach o kulturze, „Teksty Drugie” 2006 nr 4, s. 10. Por. J. Mittelstrass *Wissen und Grenzen. Philosophische Studien*, Frankfurt a/M 2001.

Roztrząsania i rozbiory

kresu historii sztuki⁴ oraz Edwarda Balcerzana – literaturoznawstwa⁵. Dokonywane przez nich przesuwanie granic przeszłości jest jej zdaniem jednym z kluczowych elementów kulturoznawczej praktyki badawczej. Kulturoznawcy w swojej praktyce dokonują zatem aktualizacji przeszłości.

Być może niedawne dowartościowanie kulturoznawstwa jest przejawem spóźnionej realizacji przełomu antypozytywistycznego w humanistyce. Tak zdaje się sugerować Grzegorz Godlewski w artykule *Luneta i radar: o dwóch strategiach badań kulturoznawczych*, który zauważa, że dotychczas, nawet jeśli uznawano swoistość przedmiotu nauk humanistycznych, to nie przestawano tęsknić, by humanistyka, zyskując odrębność, nie traciła nic ze swojej ściśłości. Równolegle utrzymywało się przekonanie, że badanie naukowe powinno zaczynać się od określenia istoty przedmiotu badania i przyczyniać się do wzbogacenia jej obrazu i wzmocnienia początkowych założeń. „Ten sojusz podejścia scjentystycznego i esencjalistycznego stworzył podatny grunt dla ciężkobrojnych teorii, których tak wiele wydał z siebie wiek XX” – pisze Godlewski (s. 51). Z czasem nastąpił jednak kryzys myślenia systemowego w humanistyce, który zaowocował postmodernistycznym „teoretyzowaniem o niemożności teorii czy wręcz poznania” (s. 52). W tym momencie na ruiny dawnych teorii wkracza kulturoznawstwo oferujące nową podstawę poznawczą uwolnioną z paradygmatycznego gorsetu, co nie oznacza, że nie aspirujące do produkcji wiarygodnej wiedzy o świecie.

Czym charakteryzowałaby się tak rozumiana dziedzina wiedzy? Powrotem „na szorstki grunt” ludzkiego doświadczenia – twierdzi Godlewski. Takie nastawienie badawcze oznacza „przyjęcie postawy otwartej, rezygnującej z wstępnych założeń teoretycznych co do przedmiotu i sposobu badań, za to uruchamiającej wszelkie dostępne środki, bez względu na ich proveniencję, by w sposób możliwie pełny ujmować zjawiska ludzkiego świata” (s. 53). Podejście to autor nazywa strategią radaru jako opozycji do scjentystycznej strategii lunety. W przypadku postawy otwartej obszar badawczy jest

wskazany, a nie wyznaczony, więc nie można poruszać się po nim zgodnie z wcześniej przyjętą marszrutą. Pewnie, że, zdjawszy „okulary idei”, warto, jak się rzekło, mieć do dyspozycji odpowiednio przystosowaną strategię badawczą czy instrumentarium, jakieś „przyrządy optyczne”, ale ich funkcja jest już inna niż w naukach „paradygmatycznych”. Te bowiem posługują się swoimi przyrządami jak lunetą, która pozwala dostrzec tylko to, na co skieruje ją sam badacz, decydujący również o skali, perspektywie i stopniu przybliżenia; przy takim podejściu akt poznania prefiguruje, a przynajmniej antycypuje, uzyskiwane rezultaty, w niektórych zaś przypadkach wręcz je konstruuje. Tymczasem w badaniach o orientacji otwartej sięga się co najwyżej po urządzenia działające jak tradycyjny radar, który jedynie kieruje się w pewną stronę – wysyłając fale, „pytania otwarte” – aby odbierać wszelkie nadpływające w odpowiedzi sygnały, bez względu na ich charakter i pochodzenie. (s. 55)

⁴ Na przykładzie książki M. Porębski *Granice współczesności 1909-1925*, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1989.

⁵ E. Balcerzan *Przez znaki. Granice autonomii sztuki poetyckiej. Na materiale polskiej poezji współczesnej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1972.

Charakteryzująca kulturoznawstwo postawa otwarta byłaby zatem pewną organizacją postępowania interpretacyjnego, możliwie bezzakołoniową, eklektyczną w wyborze narzędzi i elastyczną w definiowaniu rzeczywistości kulturowej. Daleką od metody pracy polegającej na sformułowaniu założeń teoretycznych, ich empirycznym sprawdzeniu i prezentacji rezultatów w duchu *quod erat demonstrandum*. Raczej interakcja z rzeczywistością niż jej zdystansowany ogląd, co pozwala na uchwycenie „logiki stawania się kultury”. Rzecz jasna, „strategia radaru”, oparta na ciągłej wersyfikacji założeń zależy od otwartości samego badacza i jego zdolności do rozpoznawania ważnych sygnałów.

Genealogia polskiego kulturoznawstwa

Kulturoznawstwo w tym ujęciu byłoby zatem przede wszystkim specyficzną postawą badawczą. Można jednak próbować również zdefiniować je przedmiotowo. O specyfice kulturoznawstwa decydowałoby wówczas zainteresowanie, mówiąc najogólniej, tym, co zmarginalizowane. W obszarze badań nad literaturą, jak w przypadku New Historicism, będą to dokumenty pozostające poza kanonem, księgi rachunkowe czy relacje podróżnicze. W sferze sztuki – badanie zjawisk nowomediałnych. W tradycji studiów kulturowych byłaby to zaś klasa pracująca, subkultury młodzieżowe, kultura popularna czy szeroko pojęta codzienność. Zatem kulturoznawstwo jako badanie marginesów. Ujęcie to ma przede wszystkim charakter historyczny: wyliczenie tego, czym interesowali się badacze związani z kulturoznawstwem w przeszłości. Jest to jednak wymiar istotny dla zrozumienia współczesnej sytuacji w tej dziedzinie wiedzy. Ciekawe jest tu również porównanie rodzimej tradycji badawczej z bodaj najistotniejszym punktem odniesienia w tej kwestii, czyli z anglosaskimi studiami kulturowymi.

Zagadnienie to jest jednym z wątków artykułu Janusza Barańskiego *Kulturoznawstwo postantropologią czy erzacem filozofii?* Autor twierdzi, że pierwocin polskiego kulturoznawstwa należałoby szukać w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu i koncepcjach Jerzego Kmity (s. 70). Osadzając zaś genezę polskiego kulturoznawstwa w społeczno-regulacyjnej teorii kultury, konstatuje jego zupełny brak związku z badaniami brytyjskimi: „Wydaje się pewne, że polskie kulturoznawstwo ominęły wszystkie etapy, przez które przeszły zachodnie studia kulturowe” (s. 70). Zarówno twierdzenie o dominującej pozycji poznańskiego ośrodka kulturoznawczego, jak i braku polskich badań odpowiadających zainteresowaniom studiów kulturowych wydaje się zbytnią generalizacją. Obraz polskiej powojennej akademickiej refleksji nad kulturą jest dużo mniej jednorodny. Można wskazać szereg ciekawych zjawisk zarówno w obszarze *explicite* określanym jako kulturoznawczy, jak i tych, które, identyfikując się wówczas z innymi dyscyplinami, z naszej dzisiejszej perspektywy można określić z uwagi na stosowane metody lub obszar zainteresowań jako kulturoznawcze.

Przed wszystkim, co oczywiste, należy zauważyć, że w Polsce działały inne ośrodki ogniskujące swoje działania wokół terminu „kulturoznawstwo”. Warto tu

Roztrząsania i rozbiory

wspomnieć chociażby o tak zwanym „eksperymentie łódzkim” Stefanii Skwarczyńskiej, którego ideę literaturoznawczyni zaprezentowała po raz pierwszy na Kongresie Kultury w 1966 roku (w dwa lata po otwarciu Ośrodka Współczesnych Studiów Kulturowych w Birmingham)⁶. Była to jak na owe czasy odważna próba stworzenia interdyscyplinarnych studiów nad kulturą ufundowanych nie na ogólnej filozofii kultury, jak w propozycji Jerzego Kmity, lecz na bazie teorii literatury, zwieńczona uruchomieniem na Uniwersytecie Łódzkim obecnych studiów kulturoznawczych. Powstał kierunek przekraczający granice dyscyplin humanistycznych, oparty programowo na integracji badań nad literaturą, teatrem i filmem. O początkowym rozmachu tego interdyscyplinarnego projektu świadczyć może wspólny zamiar Skwarczyńskiej i Mieczysława Wallisa włączenia w obręb planowanej jednostki oprócz przedstawicieli literaturoznawstwa, teatrologii i filmoznawstwa również historyków sztuki. Wycofanie się z czynnej działalności naukowej tego wybitnego estetyka (odszedł na emeryturę w 1965 roku) spowodowało niestety zarzucenie tego pierwotnego pomysłu, tak, że dzisiejszy kształt łódzkiej jednostki różni się od projektowanego.

Innym przykładem nieco podobnego ruchu w obrębie już szerzej rozumianej humanistyki może być działalność Jana Białostockiego oraz Stefana Żółkiewskiego. Białostocki na bazie zainteresowania ikonologią Erwina Panofsky’ego integrował narzędzia i słowniki pojęć badawczych filozofii, historii kultury, antropologii, historii idei oraz estetyki z tradycyjnie pojętą historią sztuki⁷. Dzięki temu jego uczniowie skutecznie penetrowali także pole kontrowersji teologicznych (Sergiusz Michalski) czy ikonografii popularnej (Maria Poprzęcka), co zwrótnie oddziaływało na realizowany przez ten zespół projekt powszechnie znany jako „Historia Doktryn Artystycznych”⁸. Żółkiewski z kolei próbował stworzyć na bazie marksistowsko podbudowanej semiotyki ogólną teorię kultury, która pozwoliłaby przezwyciężyć heterogeniczność (lub ksenogamię) zjawisk kulturowych. Ujmowanie kultury jako komunikacji i odwołanie się do pojęcia tekstu kultury pozwalało na integrację za pomocą ogólnej teorii perspektyw interesują-

⁶ Zob. J. Ślósarska *Sylwetki łódzkich uczonych – Stefania Skwarczyńska*, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 1998.

⁷ Por. P. Majewski *Jan Białostocki – od stylu do kultury*, w: *Kulturologia polska XX wieku*, <www.kulturologia.uw.edu.pl>.

⁸ Zob. np. J. Białostocki *Metoda ikonologiczna w badaniach nad sztuką*, w: tegoż *Pięć wieków myśli o sztuce. Studia i rozprawy z dziejów teorii i historii sztuki*, PWN, Warszawa 1959; tenże *Historia sztuki wśród nauk humanistycznych*, Ossolineum, Wrocław 1980; S. Michalski *Protestanci a sztuka. Spór o obrazy w Europie nowożytnej*, PWN, Warszawa 1989; M. Poprzęcka *O złej sztuce*, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1998 oraz serię „Historia Doktryn Artystycznych” złożoną z tomów opracowanych przez Zespół do Badań Dziejów Doktryn Artystycznych Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Warszawskiego pod kier. J. Białostockiego.

cych się różnymi zagadnieniami⁹. Literaturę, której poświęcał najwięcej uwagi, traktował jako węższy, wyodrębniony zakres społecznej komunikacji (kultury) nie badając jej jedynie „jako sztuki”, ale też w popularnym i pozaartystycznym wydaniu, również pod kątem jej klasowych koordynatów¹⁰.

Ponadto wspomnieć należy o wielu badaczach skupionych wokół różnych jednostek Uniwersytetu Łódzkiego zainteresowanych kulturą popularną i robotniczą. Literaturę popularną badał tam Janusz Dunin¹¹; historię popularnej kultury robotniczej, sięgając do początków XIX wieku, zgłębiał Władysław Lech Karwacki¹²; socjologią kultury masowej zajmowała się Antonina Kłoskowska¹³; systema-

⁹ „Jeśli rozumiemy heterogeniczne procesy kultury, to dlatego, że możemy ich składniki ujmować jako określone znaki, procesy zaś kulturowe, utrwalone bądź w czasie, bądź w przestrzeni, bądź jednocześnie w przestrzeni i czasie, stanowią realizacje systemów znakowych danej zbiorowości i jej kultury. Utrwalone procesy kulturowe mogą być opisywane jako teksty, jako realizacje systemów semiotycznych. Chodzi tu o najróżniejsze teksty: np. utrwalonego we wzorcu technicznym (i w wytworze) procesu wytwórczego, utrwalonego dzieła sztuki wraz ze wzorcem określonej techniki artystycznej jego powoływania do życia, utrwalonego dzieła sztuki wraz ze wzorcem określonej techniki artystycznej jego powoływania do życia, utrwalonego porządku politycznego, czy np. konkretnego obyczaju wyborczego” (S. Żółkiewski *Przyczynek do krytyki teorii kultury XX w.*, w: *Kultura-komunikacja-literatura. Studia nad XX wiekiem*, red. S. Żółkiewski i M. Hopfinger, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1976, s. 16). Por. A. Mencwel *Kultura, komunikacja, znak*, w: *Kulturologia polska XX wieku* <www.kulturologia.uw.edu.pl>.

¹⁰ Zob. np. S. Żółkiewski *Teksty kultury. Studia*, PWN, Warszawa 1988.

¹¹ Zob. J. Dunin *Papierowy bandyta. Książka kramarska i brukowa w Polsce*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1974; tegoż *W Bi - Ba - Bo i gdzie indziej: o humorze i satyrze z Miasta Łodzi od Rozbickiego do Tuwima*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1966; tegoż *Prolegomena do ko miksologii*, „Literatura Ludowa” 1972 nr 6(XVI); J. Dunin, Z. Knorowski *Polskie powieściowe serie zeszytowe. Materiały bibliograficzne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1984. Por. T. Żabski *Janusz Dunin – współtwórca nauki o literaturze popularnej*, w: *Pasja książki. Studia poświęcone profesorowi Januszowi Duninowi*, red. J. Ladorucki i M. Rzadkowolska, Wydawnictwo Literatura, Łódź 2010.

¹² Zob. W.L. Karwacki *Zabawy na Bielanach*, PWN, Warszawa 1978, tegoż *Kultura i obyczaje robotników*, w: *Polska klasa robotnicza*, t. 1, PWN, Warszawa 1974; tegoż *Piosenka w środowisku robotniczym*, w: *Polska klasa robotnicza*, t. 5, PWN, Warszawa 1973; tegoż *Teatr dla robotników przed 1914 r.*, w: *Polska klasa robotnicza*, t. VII, PWN, Warszawa 1976; tegoż *Żywot robotnika w pieśni*, w: *Polska klasa robotnicza*, t. 8, PWN, Warszawa 1978.

¹³ A. Kłoskowska *Kultura masowa: krytyka i obrona* (1964), PWN, Warszawa 2005. Warto również odnotować, że to Kłoskowska uczestniczyła w wydaniu polskiego tłumaczenia *Uses of literacy* Richarda Hoggarta z 1954 r. (*Spojrzenie na kulturę robotniczą w Anglii*, przeł. A. Ambros, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974). Por. I. Kurz *Antonina Kłoskowska*, w: *Kulturologia polska XX wieku*, <www.kulturologia.uw.edu.pl>.

Roztrząsania i rozbiory

tyczną próbę rekonstrukcji łódzkiej społeczności robotniczej przed 1939 prowadzili łódzcy etnografowie skupieni wokół Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej, tworząc zaczątki polskich studiów miejskich¹⁴. Ich zainteresowania mniej lub bardziej systematycznie osadzone na podbudowie teoretycznej marksizmu czasowo zbiegają się z zainteresowaniami brytyjskich studiów kulturowych. Na ile były to zjawiska samorodne, a na ile powstałe pod wpływem informacji jest zagadnieniem zasługującym moim zdaniem na osobne opracowanie historyka polskiej humanistyki.

Podsumowanie

Kulturoznawstwo odżegnuje się od skojarzeń z formułą tradycyjnych dyscyplin posiadających wyodrębniony przedmiot i metody badawcze, nie może jednak znaleźć na swoje określenie lepszego słowa. Obok wewnętrznych dyskusji na temat kryzysów kolejnych tradycyjnych dyscyplin, można to uznać za przejaw zwycięstwa myślenia niesystemowego i postdyscyplinarnego w humanistyce. Z innego punktu widzenia można je też uznać za próbę ocalenia jedności humanistyki przeciw nowoczesnej specjalizacji. W każdym razie istnieje grupa badaczy, którzy ogniskują się wokół wieloznacznego pojęcia kultury, elastycznego podejścia do wyznaczania pól badawczych, otwartej postawy poznawczej, którą można opisać za pomocą metafory radaru i którzy ponadto odnajdują w polskiej humanistyce „ukrytą” tradycję podobnego myślenia. Tylko dzięki takiej elastyczności, jak sądzą, opisać można zmienny i niejednorodny świat kultury współczesnej. Publikacja *Kulturoznawstwo. Dyscyplina bez dyscypliny* – chociaż nie pozbawiona wad¹⁵ – dobrze zdaje sprawę z toczących się w ich gronie dyskusji.

Łukasz BISKUPSKI

¹⁴ Zob. B. Kopczyńska-Jaworska *Kultura środowiska robotniczego w Łodzi*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1979 (t. XX); tejże *Badanie kultury robotniczej dużego miasta*, „Etnografia Polska” 1985 z. 1 (t. XXIX); G.E. Karpińska, B. Kopczyńska-Jaworska, A. Woźniak *Pracować, żeby żyć, żyć, żeby pracować*, PWN, Warszawa–Łódź 1992; B. Kopczyńska-Jaworska, *Łódź i inne miasta*, Katedra Etnologii Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1999.

¹⁵ Najbardziej razi niechlujność redakcyjna (brak jednolitego formatu bibliografii) oraz nierówny poziom tekstów właściwy publikacjom pokonferencyjnym (artykuły o tytułach w duchu „słoń a sprawa polska”).

Biskupski W poprzek i na skos

Abstract

Łukasz BISKUPSKI

Warsaw School of Social Psychology

Crosswise and Slantwise

Review: Kulturo-znawstwo. Dyscyplina bez dyscypliny? [‘Studies-in-Culture: A Discipline without a Discipline?’], ed. by W.J. Burszta, M. Januszkiewicz, Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej ‘Academica’ [Warsaw School of Social Sciences & Humanities press], Warszawa 2010.

The book being reviewed is a monograph by various authors who have attempted at defining the position of cultural studies among other research areas (history, literary science, philosophy, ethnology or anthropology), trying to point out to the most typical cognitive strategies which may shape up the cultural studies’ specificity. The reviewer primarily refers to two threads touched upon in this publication: a profile of the research attitude referred to as ‘cultural-study-oriented’ and the history of Polish research that can be considered to have anticipated our contemporary cultural studies. Cultural studies generally tend to renounce any association with the formula of traditional disciplines characterised by specifically defined subject and research methods; yet, there can be no better word describing its purpose. Beside internal discussions on crises of subsequent traditional disciplines, this might be seen as a manifestation of eventual prevalence of non-systemic and post-disciplinary thinking in the humanities. Viewed from a different angle, they may be considered an attempt of saving the humanities’ unity against modern specialisation trends.

Podzwonne (nie tylko) dla kanonu

Tom zredagowany przez Inge Iwasiów oraz Tatianę Czerską nosi tytuł *Kanon i obrzeża*¹, a impuls do jego przygotowania stanowiła konferencja zorganizowana w 2004 roku przez Zakład Literatury Polskiej XX wieku Uniwersytetu Szczecińskiego. Jest więc zbiorem głosów humanistów, głównie literaturoznawców, lecz także filmologów, historyków filozofii, badaczy dyskursu naukowego, dla których problematyka epistemologiczna i aksjologiczna oraz refleksja nad działaniami sensotwórczymi stanowi fundament aktywności. Rzeczą dotyka podstawowych pojęć i dylematów obecnych w myśli modernistycznej dotyczącej problematyki z tego kręgu, a współcześnie podlegających redefiniowaniu. Autorzy tomu stają przed dylematem sformułowanym w jednym z zamieszczonych w nim tekstów (*Kanon w ujęciu postmodernistycznym. Przykład filmu*) przez Grzegorza Dziamskiego i od razu uznanym przezeń za fałszywy: „bronić kanonu czy go odrzucać, bowiem powieliła modernistyczną opozycję tradycja *vs* nowatorstwo, reakcja *vs* postęp we wszystkich możliwych znaczeniach tych pojęć, artystycznym, politycznym, społecznym, technologicznym” (s. 274).

Z tak sformułowanego spostrzeżenia, po którym następuje konstatacja, iż nie da się już pojmować kanonu jako czegoś stałego i niezmiennego, bowiem jest nieustannie wypracowywany i przetwarzany, wyraźnie wynika, że pojęcie „kanon” należy do zbioru ważnych metapojęć w dyskursie naukowym (i języku potocznym również); sytuuje się w centrum uniwersalizujących rozważań nad współczesnym

¹ *Kanon i obrzeża*, red. I. Iwasiów, T. Czerska, Universitas, Kraków 2005, s. 373. Cytaty lokalizuję w tekście.

życiem społecznym, politycznym, kulturalnym. W jego polu semantycznym mieszczą się bowiem zagadnienia podstawowych wartości, hierarchii, autorytetu, normy, wspólnoty symbolicznej, poczucia tożsamości podmiotu, wiodącego światopoglądu czy wreszcie głównego nurtu tradycji z jej imaginariami, by wskazać tylko pierwsze skojarzenia, za którymi stoi przecież zestaw problemów związanych z działaniem przemocy symbolicznej, dominującego dyskursu władzy strzegącej (za pośrednictwem kanonu) swoich interesów, stanowiąco-wykluczającej aktywności tego, co kanoniczne, wobec wszystkiego, co Inne itd., itd.

Z lektury tomu *Kanon i obrzeża* płyną co najmniej dwa ważne pożytki. Pierwszy blok zawartych w nim tekstów: *Kanony – teorie, życie literackie i literatura* to inspirujący przykład praktyki *re-reading* obu kategorii na poziomie ich metaznaczenia, o czym za chwilę. Blok drugi: *Kanony poszczególne* i po części trzeci: *Inne kanony* mieszczą się w kręgu praktyki *re-writing*, jeśli można tak powiedzieć, bowiem przynoszą propozycje funkcjonalizacji tytułowej kategorii w dzisiejszych badaniach literackich i nie tylko literackich. Warto zwrócić uwagę, iż pojęcie „kanon”, mimo przekonujących prób osłabienia jego mocy, które podjęli autorzy wielu szkiców, całkowicie wyeliminowało ponoć ekspansywne (jak wynikało z poszczególnych rozważań) „obrzeża” i nie pozwoliło im zaistnieć w tytułach kolejnych działów książki.

Ze wstępu pióra Ingi Iwasiów można wyczytać, iż na naszych oczach dokonuje się demontaż znaczenia tytułowych pojęć, bowiem nie istnieją już „twarde” konotacje „kanonu” ani „obrzeży”, a z większości prac zamieszczonych w książce wyłania się perspektywa równoprawności, nastawienia na wysłuchanie wszystkich, zgody co do tego, że każdy głos jest cenny. Polilogowe postrzeganie wspólnot narodowych, etnicznych, płciowych, socjalnych, gdy tymczasem odbiorcy domagają się „raczej uporządkowania niż otwarcia” (s. 9) w materii tego, co kanoniczne, a więc ważne, wartościowe, arcydzielne, wiodące, wzorcowe.

Podstawowy problem to aporie i paradoksy fundowane badaczom zagadnienia przez współczesne „zachowania” kanonu i obrzeży, które *political incorrectness* nazwałaby marginesami czy peryferiami funkcjonującymi w ten, a nie inny sposób z nadania centrum/centrali. Oto pojęcie „kanon/centrum” straciło pozory neutralności/naturalności i przyciąga uwagę zainteresowanych obnażaniem reguł konstruowania efektu jego neutralności; sposobów, dzięki którym funkcjonuje jako wzór i autorytet.

Dorota Kozicka podkreśla w swoich rozważaniach zatytułowanych *Wołanie o kanon*.² *Znamienne wątki dyskusji metakrytycznych na przełomie wieków, iż*

samo znaczenie słowa „kanon” implikuje stałość, niezmiennność, które jednak, w konsekwencji, doprowadzić by musiały do zahamowania rozwoju nowych wartości i skostnienia samego kanonu, natomiast funkcjonowanie tego pojęcia w kulturze – historycznie uchwytne zmienność, zależność od określonej wspólnoty światopoglądowej, formacji kulturowej itp. – naruszają istotę normy jako niezmiennego punktu odniesienia. (s. 54)

Roztrząsania i rozbiory

Autorka odsyła do spostrzeżeń sformułowanych w innym miejscu przez Ireneusza Kanię i Jerzego Szackiego², a dotyczących zmienności kanonu, jego podatności na kontestację różnych grup społecznych. Z tych rozważań wyłania się obraz kanonu, który „jest koniecznym c z y j ś”, więc „każe stawiać pytanie o wspólnotę, która go wytworzyła i uważa za własny” (s. 54).

Z ciekawych analiz materii obrzeży (Błażeja Warkockiego *Skradziony list, czyli homoseksualna tajemnica wobec kanonu literatury polskiej*) wynika, iż tak naprawdę homoseksualna na przykład tajemnica wielu bohaterów oraz autorów dzieł literackich znajduje się w samym centrum kanonu literatury polskiej i normatywnego porządku, który jednocześnie ją (jako tajemnicę) konstytuuje. Toteż można mówić o szczególnej odmianie przepływu między elementami kanonicznymi i zmarginalizowanymi, które przy tym wzajemnie się warunkują.

Z jednej strony „kanon” oddaje pole „obrzeżom”, które stopniowo się „kanonizują”, z drugiej – pojawia się wiele rozmaitych „kanonów” ważnych dla różnych grup, które nie wchodzą ze sobą w dialog (zjawisko zauważone przez wielu badaczy na przykład młodej poezji polskiej).

Konrad C. Kęder, autor szkicu *Centrum jako proces*, konstatuje, iż po roku 1989 „powszechne wyobrażenie o centrum [a więc i o kanonie – H.G.] jako czymś jednym, danym i trwałym, determinującym istnienie i funkcjonowanie swoich obrzeży, znalazło konkurencję w postaci wyobrażenia o wielości centrów lokalnych, których obrzeża interferują ze sobą” (s. 341). Wtórzy mu Arkadiusz Bałajewski, powiadając: „Zderzenie hieratycznej kultury monocentrycznej z ponowoczesną policentryzacją nie tylko podważa sam kanon, kwestionuje sens jego istnienia, ale multiplikuje „kanony” peryferyjne związane z ideą „wędrującego”, niestabilnego „centrum”, które kapryśnie przenosi się od środowiska do środowiska, z miejsca na miejsce” (*Od „zaniku centrali” do „centrali”*, s. 99).

Rodzi się pytanie, czy „wędrujący”, peryferyjny kanon to jeszcze kanon? Co ciągle decyduje o jego byciu kanonem? Może to *symulacrum*, sama matryca, wypełniana dzisiaj treścią sprzeczną z „kanoniczną” definicją kanonu, a używana wyłącznie w celach metadyskursywnych?

Jerzy Święch, w tekście *Burze wokół kanonu/kanonów*, otwierającym tom, pisze, że choć „kanon zdaje się być pojęciem dawno złożonym do lamusa” (s. 13), to „bez pojęcia kanonu nie może się dziś obyć żadna teoria interpretacji” (s. 14). W toku jego uporządkowanego wywodu, dokonującego przeglądu rozmaitych rozumień omawianego zagadnienia, wyłania się, rzekłabym oksymoroniczna, koncepcja kanonu elastycznego jako normy kwestionującej samą siebie, a zarazem legitymizującej to, co ciągle znajduje się *in statu nascendi*, a więc jest z kanonem rewolucyjnie sprzeczne (s. 21).

² I. Kania *Kanon kultury: sztywna forma czy żywa treść?* i J. Szacki *O kanonie kultury europejskiej uwagi sceptyczne*, „Znak” 1994 nr 7(470). Artykuły dostępne przez stronę internetową www.miesiecznik.znak.com.pl/archiwumcyfrowe/

Zgódźmy się, że do jednego powszechnie obowiązującego kanonu powrotu już nie ma, tak jak do jednego centrum (władzy, smaku, ferowania opinii, tworzenia sensów...), ale pojęcia „kanonu” i „centrum” nadal wiodą swój fantomowy żywot i mają się dobrze, gdy występują w formach liczby mnogiej (niejako zaprzeczających ich klasycznemu znaczeniu, lecz tylko niejako zaprzeczających, bowiem owe zmultiplikowane centra i kanony posiadają swoich gorących zwolenników, gotowych stawać do walki w ich obronie jako jedynie słusznych, a więc, chciałoby się powiedzieć, kanonicznie centralnych, kanonicznie kanonicznych).

Sytuacja taka rodzi korzyści i zagrożenia. Korzyść pojawia się na metapozio-
mie, w dyskursie omawiającym ową sytuację w formie, która tak czy inaczej aktualizuje problematykę aksjologiczną, epistemologiczną, dotykającą centralnych zagadnień ludzkiego świata. Zagrożenie wiąże się z jednej strony z niechęcią do dialogu między wspólnotami, środowiskami pielęgnującymi różne kanony i skłon-
nymi do dowartościowywania kanonu własnego kosztem kanonów innych. Z drugiej zaś – z niebezpieczeństwem relatywizmu, rozmycia wspólnej skali wartości do takiego stopnia, że utrudni to uzgodnienie płaszczyzny komunikacji w zupeł-
nie podstawowych kwestiach i uniemożliwi jakiekolwiek porozumienie.

Świat nie znosi pustki, toteż na miejsce zużytych pojęć wprowadza inne, które wydają się skuteczniej zapewniać jego (świata) opowiadalność. Autorzy tomu *Kanon i obrzeża* na różne sposoby próbują sugerować, iż choć prawidłowość ta zaczęła właśnie dotyczyć kategorii „kanonu” i „obrzeży”, nadal się nimi operuje, nawet jeśli zyskały kształt „wydmuszek” napęlnianych coraz innymi treściami, które mogą być traktowane wymiennie. Miejsca kanoniczne zajmują rozmaite wycinki obrze-
ży, kanon nabiera cech procesu, przepływu, czegoś otwartego, elastycznego, pod-
dającego się kontekstualizacji. Ciągłe jednak stanowi wyzwanie, zwłaszcza gdy zapytać o kierunki owego ruchu znaczeń, reguły konstytuowania wartości, kryte-
ria przemieszczania się na drabinie hierarchii.

Tytułowe zagadnienie rozważane w tej książce na rozmaitych przykładach (cza-
sem pozostających w dosyć luźnym związku z meritum) wykazuje trudną do prze-
cenienia zdolność animowania pytań o fundamentalnym znaczeniu dla (nie tylko
literaturoznawczej) świadomości naszych czasów. Stawianiem pytań z tego kręgu
zajmowali się już choćby Roland Barthes i Jean Baudrillard.

Pierwszy, gdy w rozważaniach o specyfice dyskursu historycznego zastanawiał
się, dlaczego współcześnie zanika narracja historyczna. A mianowicie dlatego –
powiadał – iż hasłem historii jest dzisiaj raczej zrozumiałość niż realność, a więc
wymaga to koncentracji uwagi na mechanizmach czyniących ów fragment minio-
nej rzeczywistości, który nazywamy historią, „zrozumiałym”, ważnym, godnym
pamięci jakiejś wspólnoty (dla niej kanonicznym).

Drugi, gdy w rozmowie zatytułowanej *Przed końcem*, którą przeprowadził z nim
Philippe Petit, dawał wyraz obawom przed skutkami zacierania biegunów warto-
ści, stwierdzając, iż najgorsza jest współczesna tendencja do zamieniania wartości
miejscami. Oto stanęliśmy twarzą w twarz z sytuacją, w której wszystkie kategorie
tracą ostrość, ustępując pola swoistemu hipersynkretyzmowi i niejasności, a nasz

Roztrząsania i rozbiory

świat (i wszechświat) przestaje być posłuszny niezmiennym prawom, więc mamy przed sobą nieokreśloność – konstatował, powtarzając z całą mocą, że gdy zaczyna się intelektualizować jakieś zjawisko, w rzeczywistości ono znika.

Trzeba by więc przyjąć, iż kanon i obrzeża już nie istnieją, jeśli – jak dowodzą tego najciekawsze szkice omawianego tomu – wkraczamy w stadium rzeczy niestałych, które rozpraszają się w zdepolaryzowanej pod względem wartości przestrzeni. I skoro zadaniem pojęć „kanon” i „obrzeża” nie jest już oznaczanie czegoś stałego, lecz tworzenie aleatorycznej mieszaniny wszystkiego. Jak pisze Konrad C. Kęder, dobrym kandydatem na wyobrażenie centrum staje się nie punkt czy okrąg, lecz fraktal konstituowany przez swoje atraktory (s. 344 i nast.).

Blok rozważań zawierających przykłady funkcjonowania „kanonu” i „obrzeży” w przestrzeni literatury oraz krytyki literackiej zdaje się, przynajmniej na pierwszy rzut oka, podawać w wątpliwość tezę o stopniowej anihilacji kanonu i obrzeży, wykazując praktyczną poręczność obu tytułowych pojęć, nawet jeżeli występują w wersji „wydmuszek”. Jednak fakt, iż znacznie lepiej przystają one do materiału głębiej sięgającego w przeszłość (szkice Agnieszki Czyżak o kanonie Mistrzów, Joanny Zach o Gombrowiczu) lub mającego ustabilizowane konotacje pomocnicze, odsyłające na przykład do obszarów pogranicza kulturowego (wywód Libora Martinka o twórczości poetki z Zaolzia) czy egzystencjalnego konkrety (szkic Jarosława Błahego o cielesności w kontekście pisarstwa Leo Lipskiego³), a słabiej sprawdzają się w rozważaniach na temat zjawisk nowszych (teksty doty-

³ Jarosław Błahy powołuje się w swoim wywodzie na moje ustalenia jako autorki pierwszej monografii twórczości Lipskiego (*Jesteś sam w swojej drodze. O twórczości Leo Lipskiego*, Świat Literacki, Izabelin 1998) i edytorki jego tekstów rozproszonych, więc pozwolę sobie w tym miejscu sprostować pewne nieporozumienie. Na s. 335 swojego szkicu autor stwierdza: „Egotyki [...] są pisane dwojako: w sposób ciągły, «prozatorski» i «poetycki». Układ stroficzny powoduje sztuczność, sterylność, antyseptykę, Lipski ulega wpływowi paradygmatu «bycia lirycznym», chce być «kanoniczny», wprowadza strofy i światło, przez co tekst traci swą ciemną fizjologię i pierwotny wydźwięk”. Wydaje się, iż Autor nie dość uważnie zapoznał się z fragmentem posłowie do tomu Leo Lipskiego *Paryż ze złota. Teksty rozproszone* (Świat Literacki, Izabelin 2002), w którym na s. 196 piszę: „Publikując niedatowane utwory Lipskiego z pogranicza poezji i prozy, zwane przezeń egotykami, zachowałam wszystkie wyróżniki graficzne wprowadzone przez autora. Tam, gdzie przepisujący tekst na maszynie – Lipski często nie był w stanie robić tego sam – stosowali zapis ciągły, bez podziału na wersy, nierzadko bez zachowania zasad interpunkcji i ortografii, podawałam dwie wersje graficzne: maszynopisową – ciągłą i potencjalnie możliwą – z rozbiciem na wersy”. Czyli to nie poeta decydował o tym, w jakim kształcie zostały uwiecznione jego słowa, lecz ktoś zapisujący je na maszynie, a ja, wiedząc, iż te z wierszy Lipskiego, które opublikowano za jego życia w czasopiśmie, miały formę stroficzną, pokazałam w edycji książkowej utwory (zachowane tylko w maszynopisie) w obu możliwych wersjach (ciągłej i stroficznej), z których żadna nie była ostatecznie autoryzowana przez Lipskiego. Fakt ten nakazywałby weryfikację niektórych tez wywodu Jarosława Błahego.

Gosk Podzwonne (nie tylko) dla kanonu

część młodej poezji), zdaje się dowodzić, iż najciekawsze procesy zmian zachodzą w odniesieniu do samych pojęć tytułowych tomu, a diagnozy stawiane owym procesom mogą znaleźć znacznie szersze zastosowanie.

Hanna GOSK

Abstract

Hanna GOSK
University of Warsaw

A Knell for the Canon (and not only)

Review: *Kanon i obrzeża* ['The Canon and Its Peripheries'], ed. by I. Iwasiów, T. Czerska, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2005.

Benefits are shared as derived from the reading of the multi-author volume under review. The book is an inspiring instance of re-reading of both title categories on their meta-meaning level. Proposed ways are discussed of how to functionalise these categories for purposes of today's literary (and not only literary) studies dealing with issues of primary categories, understanding of hierarchies, authorities, norms/standards, symbolic community, sense of subject's identity, tradition with its imaginaries. The recognitions contained in this volume imply that the canon gains traits of a process, flow, something open-ended, flexible, and subject to contextualisation. It still poses a challenge, though, if one were to seek the directions of this movement of meanings, rules of value constituting, criteria of moving up/down the hierarchy ladder.

Dociekania

Ewa GRACZYK

„Zapoznać się z istotną swoją strukturą”

Teraz, po transformacji, jeszcze wyraźniej widać, że Polska od wojny i powojnia była obiektem wielu rozmaitych preparacji, przedmiotem działań o arbitralnym, narzuconym jej i nienaturalnym charakterze. W jakiejś tylko części były to zabiegi tradycyjne, znane historii od zawsze podboje słabszych zbiorowości przez silniejsze. Ten wątek nigdy nie zanikł, ale od 1939 roku Polska była nade wszystko obiektem zabiegów w przerażający sposób innowacyjnych, szczególnym laboratorium dwu imperiów, które oprócz celów najeźdźczych, realizowały zamiary w szczególnie utopijne, konstruktywistyczne, głęboko zmieniające zajęte przez siebie obszary, zarówno te dosłowne, terytorialne, jak i ideowe i etyczne.

To na ziemiach Polski nazizm najbardziej intensywnie testował swoje ludobójcze wizje, tworząc getta, obozy koncentracyjne, tu przede wszystkim rozegrała się Zagłada, tu hitleryzm najpełniej rozwinął maszynę eksterminacji i eksploatacji. W chwilę potem, w dużej części korzystając z kolein i pustki, wytworzonych przez niemiecki totalitaryzm, stalinizm zainstalował w Polsce własną zbrodniczą aparaturę narażając ją (jak się wkrótce okazało) na transformujący i destrukcyjny dla siebie styk z romantyczno-katolickim, głównym nurtem palimpsestu polskiej kultury (szczególnie silnym w chwilach zagrożenia, więc podskórnie będącym w stanie alertu przez całe pięćdziesiąt lat, najpierw niemieckiej okupacji, a potem Polski Ludowej). Jasne jest, że i po drugiej stronie zależności podłoże kulturowe ulegało przy tym głębokiej modyfikacji i destrukcji (tym wątkiem teraz nie będę się zajmowała).

Od 1939 roku Polska podlegała więc ciąglej obróbce, była zarówno miętoszona łapami kolejnych najeźdźców, jak i utopijnie krajana w różnego rodzaju wycinanki, w rozmaite konstrukcje społeczne i kulturowe, niechciane przez Polaków, odrzucane przez nich/nas.

Kiedy więc spoglądamy wstecz ku PRL-owi, widzimy, że mieliśmy tam do czynienia z długim okresem panowania jawnej, nieprzesłoniętej, a w momentach wprowadzania zbrodniczej sztuczności. Przeszliśmy panowanie wielu konstruktywizmów i konstrukcjonizmów; władztwo, jak by powiedzieli marksiści, jaskrawych woluntaryzmów. Różnie przy tym w rozmaitych okresach wyglądał wzajemny układ pomiędzy wytworami a modelującymi je konstruktywizmami; różne panowały stosunki pomiędzy projektami i praktykami wycinania oraz konstruowania a opisywaniem realnych społecznych fenomenów w kategoriach tychże konstruktywizmów, kolejno nazistowskich i marksistowskich. Pod tym względem z nazizmem mamy mniejszy kłopot, był on bowiem ideologią i praktyką najeźdźców, więc zasadniczo (choć nie pod każdym względem, musimy wziąć pod uwagę, na przykład, obserwacje i refleksje Kazimierza Wyki z *Życia na niby*) nie został przyswojony przez swoje ofiary, ani jednostki, ani narody, eksploatowane i eksterminowane.

Z komunizmem i marksizmem sprawa była i jest o wiele bardziej skomplikowana. Komunizm pozostał u nas i z nami czterdzieści pięć lat, wrastając w polską historię, a w tym czasie marksizm był najpierw jedynym, a potem ciągle jednak uprzywilejowanym, oficjalnym językiem polskich nauk społecznych i humanistycznych, w tym literaturoznawczych (dlatego, nawet odrzucany, pozostawał ciągle jawnym lub domyślnym kontekstem każdej czy prawie każdej krajowej wypowiedzi naukowej). Przez te czterdzieści pięć lat sztuczność, arbitralność groźnej utopii stopniowo naturalizowała się, nigdy nie stając się jednak czymś naprawdę wygodnym i własnym, metalowe kości stalowych konstrukcji obrastały wątlm historycznym i survivalowym mięsem, a metodologia marksistowska traciła żywotność wraz z rosnącym znudzeniem (czy wręcz obrzydzeniem) stosujących ją przymusowo czy konformistycznie badaczy.

Jednak wrażenie nierealności, widmowości świata PRL-u do końca dręczyło jego mieszkańców. Żywi ludzie umieszczeni w upiornie laboratoryjnych warunkach albo także się denaturalizowali i sami siebie, nawzajem, postrzegali jako widma i kukły (poniekąd straszili wzajemnie), albo wprost przeciwnie – rodził się niezwykle kontrast między żywą ludzkością jednostek (ostrożniej mówiąc, niektórych jednostek) a nieludzkością, groźną sztucznością ram, instytucji i warunków, w których przyszło im przeżyć swoje życie.

Cała właściwie literatura PRL-u świadczy o tej dwoistości i każde ważne dzieło tego okresu gdzieś tę widmowość, schematyczność i nierzeczywistość PRL-owskiego świata i/lub ludzi widzi i rejestruje.

Jedna z powieści Kazimierza Brandysa nazywa się *Nierzeczywistość a tezy Świata nieprzedstawionego* Juliana Kornhausera i Adama Zagajewskiego trzeba właściwie traktować *à rebours*, jako świadectwo poczucia autorów, że żyją wśród widm i atrap. Podobnie swoje *Wesele* razem z *Dziadami* ciągle pisze Konwicki, nieustannie zwiadując upiory. Przykładów można by wymienić bardzo wiele. PRL-owskiego świata nie można było dobrze, realistycznie przedstawić, bo w jakimś sensie nie istniał, nie był prawdziwym światem, za dużo w nim było miejsc niedorobionych, pustych, podejrzanych. W szczególnie sposób używając teorii Ingardena powiedzieć można,

Graczyk „Zapoznać się z istotną swoją strukturą”

że literatura, ze swoim schematycznym sposobem istnienia, przeżywała straszną próbę, mając ciągle do czynienia z materią pozaliteracką już powycinaną, w jawny sposób skonstruowaną i niepełną, którą pisarze jeszcze raz dziurawili swoimi piórami.

Do silnego poczucia zamieszkiwania w widmowym świecie przyczyniał się także fakt, iż po wojnie w PRL żyliśmy w zależności od dwu różnego rodzaju centrali, metropolii, w dwu innego rodzaju odczuciach, że nasze życie jest gdzie indziej, że w innym miejscu decydują się nasze losy. Na płaszczyźnie zależności politycznej, „siłowej”, podlegaliśmy sowieckiej Rosji, a na płaszczyźnie intelektualnej, myślowej i emocjonalnej, za sprawą nieodwzajemnionego uczucia poprzez fantazmaty i projekcje, ciągle chcieliśmy należeć do Zachodu. Żyliśmy więc w zależności podwójnej, zależności w trójkącie (w różnych okresach odmiennie ukształtowanej), w którym masywna, natychmiast rzucająca się w oczy dominacja sowieckiej Rosji czyniła nas w szczególny sposób bezbronnymi wobec złożonej, subtelnej, znacznie trudniejszej do opisanía zależności od zachodniej Europy – wieloletnie odłączenie od Zachodu, zamknięcie za Łabą oraz dominacja Sowietów zamieniało bowiem ciągle na nowo naszą dawną przynależność na uczuciową i intelektualną zależność. Była to zależność życiодajna, niezbędna, ale ona także niosła ze sobą wielkie koszty i również niedobre konsekwencje. Trójkąty rozpraszają, są nieprzejrzyste, a kiedy się tkwi w takim trójkącie, trudno się połapać, gdzie i kim się jest, co się czuje. Istnienie naszej zależności politycznej i militarnej od sowieckiej Rosji komplikowało nasze relacje z Zachodem, nieustannie przesuwając je w sferę snienia, w obszar fantazmatów.

Teraz, po odzyskaniu niepodległości i po ustrojowej transformacji, w jakimś sensie budzimy się ze snu i więcej egzystujemy na jawie. Zamieniamy podwójne związanie, odmienną w każdym z obu przypadków zależność (i przynależność) od Sowietów i Zachodu, na zależność pojedynczą, zależność od bardziej rozwiniętej, bogatszej Europy Zachodniej, wracamy więc do „zwykłego” związku peryferii i centrum. Mamy szansę odnaleźć tę odmianę gorszości, którą reprezentowaliśmy przed II wojną światową, a którą opisuje (na przykład) młody Gombrowicz w swoich felietonach i podróżniczych zapiskach. Nie ma wątpliwości, że to dobra okoliczność, daje bowiem sporo szans na różnorodne awanse zapóźnionym prowincjom z rodzinnej Europy.

Ale, w przeciwieństwie do zdominowanych, diabeł nie śpi, więc jedni śnią obecnie mniej, a inni, o dziwo, jeszcze więcej. Rozgorączkowana społeczna rzeczywistość nie odzyskuje 36,6 stopni Celsjusza. Nowej szansie towarzyszą nowe zagrożenia, rodzą się bowiem inne psychospołeczne problemy związane tym razem z nagłym i brutalnym odczarowaniem Zachodu, który oglądany z bliska, nie ze środka PRL-owskiej puszczy, rozczarowuje czy wręcz rani wielu nagle zbudzonych śniących. Powszechnie marzono, że po małym, brudnym laboratorium, którym był PRL, przyjsć musi normalna, prawidłowa, wielka rzeczywistość. A w tym, co przyszło po transformacji, wielu, a może nawet większość, zobaczyła „tylko” inny stan, inne skupienie nienormalności, sztuczności i niepełności. Transformacja, powrót

do Europy, odsłonił bowiem całkowicie nierealistyczny kształt naszych opozycyjnych, solidarnościowych marzeń o Zachodzie jako pozytywie peerelowskiego negatywu. Dokładniej mówiąc, za czasów PRL-owskiej widmowości nie było całkiem jasne, gdzie ten wymarzony pozytyw (niezbędny do prowadzenia walki) się znajduje: dla wielu był na Zachodzie, dla innych krył się w domu i kościele (w tradycji tłumionej i deprawowanej, ale przecież nieprzerwanie egzystującej), a dla większości majaczył w bliżej niesprecyzowanej dali, trochę tu, a trochę tam.

Świat, do którego wróciliśmy, do którego dołączyliśmy ponownie po 1989 roku okazał się równie, choć nie tak samo, sztuczny i nienaturalny jak peerelowskie laboratorium. Co więcej, jest on nieustannie na nowo konstruowany, a znaczna część jego mieszkańców wie o tym i chce tego. Mieszkańcy naszej części świata patrzą, jak tamci, zachodni, odwracają się od pojęcia normalności i naturalności (naszych podstawowych, fantazmatycznych, jak się coraz częściej okazuje, broni skierowanych przeciw komunie), postrzegając je jako groźne i represyjne. Znaczna ich część boi się więc tego, czego my bardzo chcemy (chcieliśmy), co jest (było) naszym najgorętszym marzeniem.

Zamęt emocjonalny wielkiego powrotu jest więc naprawdę trudny do zniesienia: uwolnienie się od resztek utopii – martwej, groźnej i obłudnej – przeradza się często w strach przed wszelkim społecznym wysiłkiem konstrukcyjnym. Na Zachodzie społeczna wrażliwość domagająca się sprawiedliwości i twórczości konstruuje, dekonstruuje, rewiduje. Wielu „naszych” z trudnością rozpoznaje, a inni nie poznają wcale, że w tym, co odnaleźliśmy po naszym przyłączeniu się do Zachodu, znajduje się jednak wiele z poszukiwanych przez nas wartości i idei, tylko pojawiają się one w zupełnie innych konstelacjach niż w tamtej fantazmatycznej, peerelowsko-solidarnościowej opozycji dobra, normalności, naturalności skierowanych przeciw złu, nienormalności i sztuczności. Po transformacji, po powrocie, dochodzi więc do rozmontowania ważnego paradygmatu, destrukcji mentalnego wzoru służącego przetrwaniu i walce z komuną.

Sytuację komplikuje również fakt, iż przeżycie denaturalizacji, utraty poczucia oczywistości i zwyczajności fenomenów świata, kultury, społeczeństwa; postrzeganie tego, co wydaje się naturalne i oczywiste jako czegoś historycznego, względnego i skonstruowanego, jest czymś, do czego dążą, czego pragną dzisiejsze elity intelektualne zachodniego, postmodernistycznego, zglobalizowanego świata, a my, peerelowski tłum (dla niektórych motłoch, stado), mieliśmy podobnego doświadczenia po dziurki w nosie i chcieliśmy się go pozbyć. Wielu z nas odpowiedziało na ponowne (choć głęboko odmienne) doświadczenie odzwyczajnienia absolutnym jego odrzuceniem, (konserwatywnym?) odreagowaniem. Społeczeństwa Zachodu doświadczają denaturalizacji, odzwyczajnienia, utraty niewinności w kwestii konstruktualnego charakteru społecznego świata w rytmie dużo spokojniejszym niż my, a procesy przyswajania tej wiedzy są długotrwałe, rozproszone i w mniejszym stopniu niż na nas wymuszane. W Polsce, czy w ogóle w tej części świata, utopijność starego typu spotkała konstrukcje, konstruktywizmy i utopijności nowego typu w nagły, rewolucyjny sposób, do gwałtownego skonfrontowa-

Graczyk „Zapoznać się z istotną swoją strukturą”

nia się z nimi zostali zmuszeni absolutnie wszyscy, od profesorów uniwersytetu do pań z kółka różańcowego. Pragnienia, emocje większości Polaków po 1989 loko-
wały się raczej w niejasnej sferze restauracji, odtworzenia, powrotu (dziś jest ja-
sne, że od samego początku nie było do czego wracać), odpoczynku. Większość
z nas prezentowała w momencie przełomu i tuż po nim niepowtarzalną postawę
zachowawczych buntowników.

Najlepiej by dla nas było, gdybyśmy „poserfowali”, pofrunęli od jednej rewo-
lucyjnej fali do drugiej, gdybyśmy nie spoczęli jako rewolucjoniści (którymi byli-
śmy w raczej niewielkim stopniu). Wydaje się, że późna nowoczesność wymaga od
nas skoku przez fale dwu sztuczności, domaga się nieustannego konfrontowania
spadku po peerelowskiej utopii zakrzepłej i dolegliwej, z nowego typu rozproszo-
nymi, wielorakimi fenomenami nowej utopijności.

W pewnym sensie, po 1989 roku, po obaleniu berlińskiego muru, stykają się ze
sobą dwie lektury, dwa użycia nauk Karola Marksa: nasza smutna praktyczna wie-
dza (wyniesiona z laboratorium, w którym byliśmy w o wiele większym stopniu
królikami doświadczalnymi niż działającymi podmiotami) oraz zachodnie, osmo-
tyczne przyswajanie/odrzućcie marksizmu obecnego w większym i/lub mniej-
szym stopniu we wszystkich ruchach i dyskursach emancypacyjnych. Najgorzej
by było, gdyby nasze peerelowskie doświadczenie okazało się zbyt skuteczną anty-
marksistowską szczepionką. Powstaje jednak ważne pytanie: czy da się w miarę
możliwości bezpiecznie „przeskoczyć” od skompromitowanej, złej sztuczności
PRL-u (wraz ze sferą zachowawczo-rewolucyjnego oporu wobec niej) do świata
w nowy sposób poruszonego, świata, w którym nie sposób istnieć bez współudzia-
łu w ciągłym tworzeniu, rekonstruowaniu społecznej rzeczywistości.

P.S. Tekst ten jest początkiem dużo większej całości, w której wrócę do wielu
wątków, tutaj tylko sygnalizowanych. Używając zaimka „my” (wraz z epitetami
„nasz”, „nasza”, „nasze”) mam na myśli zbiorowość, która przeciwstawiała się
peerelowskiemu „onim”. Kiedy używam dziwnej konstrukcji „nam/ich”, „nam/im”
chcę zaznaczyć, że należałam za komuny do tamtej zbiorowości, ale obecnie sta-
ram się ją zobaczyć także z zewnątrz, z zupełnie innych już pozycji.

Dociekania

Abstract

Ewa GRACZYK
University of Gdańsk

“Learning One’s Own Essential Structure”

This essay emphasises the effects of the two totalitarianisms on the Polish society’s life after WW2, marked with that very peculiar ‘legacy’. The author also considers the problem of Poland’s dependence on/belonging to the Western world, in the said context.

Brygida HELBIG-MISCHEWSKI

Język żałoby i buntu.

Postzależnościowy dyskurs psychoanalityczny

Hansa Joachima Maaza

Interesującą odmianę wschodnioniemieckiego dyskursu postzależnościowego reprezentują prace z zakresu psychologii społecznej, jakie w latach 1990, 1991 oraz 1992 opublikował mało w Polsce znany psychiatra, psychoanalityk i terapeuta Hans Joachim Maaz: *Gefühlsstau* (*Blokada emocjonalna*), *Das gestürzte Volk* (*Obalony naród*) oraz *Entrüstung* (*Oburzenie/Rozbrojenie*)¹. Pierwsza z książek, *Blokada emocjonalna*, została ponownie wydana w marcu roku 2010 bez żadnych zmian w stosunku do wydania pierwszego. We wstępie do nowego wydania Maaz podkreśla, że jego rozpoznania sprzed lat dwudziestu są nadal w wysokim stopniu aktualne, nie widzi więc powodu, aby „cokolwiek korygować”². Książki Maaza nie są *stricte* naukowe. Autor, który od roku 1974 do niedawna pracował jako ordynator oddziału psychiatrycznego kliniki w Halle, określa je jako „relację osobistą” kogoś, kto jest lub był bezpośrednio uwikłany w analizowane przez siebie struktury zależnościowe, dotknięty symptomem posttraumatycznym, a także kolejną traumą będącą skutkiem nieudanego zjednoczenia Niemiec. Relacja osobista jest jednocześnie psychoanalizą całego społeczeństwa niemieckiego, zwłaszcza „postnernerowskiego”. Zdaniem Maaza, operacja połączenia obu państw się nie udała, dwa organizmy, które zresztą już przed zjednoczeniem „chorowały”, nie mogą zrosnąć się w jeden

¹ H.J. Maaz *Der Gefühlsstau. Ein Psychogramm der DDR*, Argon, Berlin 1990 i C.H. Beck, München 2010; tegoż *Das gestürzte Volk, oder, Die verunglückte Einheit*, Argon, Berlin 1991; *Die Entrüstung. Deutschland, Deutschland, Stasi, Schuld und Sündenbock*, Argon, Berlin 1992.

² H.J. Maaz *Der Gefühlsstau*, 2010, s. 20.

zdrowy twór. We wszystkich trzech książkach Maaz omawia źródła i symptomy społecznych i indywidualnych patologii, poddając gruntownej analizie podświadomość zbiorową, która je wygenerowała.

Już w swojej pierwszej książce, *Blokada emocjonalna*, Maaz szokuje tezą, że w samym środku Europy, przed naszymi oczami, kolonizowany i uciskany jest naród postenerdowski („Ossis”) i nikt nie bije na alarm. A i uciskany „naród” niewiele może zdziałać w tej kwestii, ponieważ sam ten ucisk na siebie sprowadził – sprzedał swój kraj niejako „za puszkę coca-coli” i teraz tego się wstydzi. Maaz analizuje i artykułuje dręczący NRD-owców po przyłączeniu się do Niemiec Zachodnich wstyd i „syndrom utraty” (*Verlustsyndrom*) własnego kraju i własnej tożsamości, którym dotknięty jest również sam autor.

Ten głoszący niezbyt popularne poglądy psychoanalityk, były „NRD-owiec”, jest bezpośredni i bezpardonowy, chętnie posługuje się przesadą, nie oszczędza czytelników i budzi wielkie emocje. Bądźmy jednak ostrożni z ocenami. Maaz nie jest bowiem przedstawicielem tzw. „ostalгии”. Nie gloryfikuje realnego socjalizmu ani nie pragnie mumifikacji mentalności NRD, jak skłonni byłibyśmy przypuszczać na pierwszy rzut oka. Okazuje się, że jest wręcz przeciwnie. W *Blokadzie emocjonalnej* Maaz przedstawia NRD-owców jako kaleki emocjonalne i pokazuje, w jaki sposób autorytarno-represyjny system opiekuńczo-nadzorczy o cechach totalitarnych nie tylko ich infantylizował, ale także deformował i kaleczył – przede wszystkim na skutek panującego (rzecz jasna nigdy nie wypowiedzianego) „zakazu czucia” (*Gefühlsverbot*). „Byliśmy narodem”, pisze Maaz, „o uciśniętych uczuciach. [...] Tak jak mur berliński odcinał nasz kraj od Zachodu, tak my sami byliśmy emocjonalnie zamurowani”³. *Blokadą emocjonalną* Maaz ściągnął na siebie falę oburzenia najpierw ze strony „Ossis”, czyli Niemców Wschodnich. Skierowano przeciwko niemu m.in. zarzut „kalania własnego gniazda” (*Nestverschmutzung*). Książka nie przypadła zresztą do gustu i „Wessis”, czyli Niemców Zachodnich, gdyż z rezerwą podchodziła do zjednoczenia, nazywając je ironicznie „przyłączeniem” (*Beitritt*) czy „adopcją”. Po opublikowaniu dwóch kolejnych książek nasiliła się krytyka ze strony zachodniej⁴. Zresztą Maaza atakuje się z bardzo różnych pozycji światopoglądowych, ponieważ bywa bezkompromisowy i nie troszczy się o polityczną poprawność, którą – w niektórych jej przejawach – nazywa współczesną cenzurą, podobnie zresztą jak pracę niektórych lektorów w wydawnictwach.

W swej pierwszej książce psychoanalityk z Halle dokonuje rozliczenia z wrogiem wobec jednostki NRD-owskim systemem bezprawia z perspektywy psychologii indywidualnej i zbiorowej. To niezwykle ważny głos w dzisiejszych Niemczech, wkład w dyskurs postkolonialny, w wypracowanie świadomości antyzależnościowej. Ważnym krokiem do wyzwolenia zniewalanego przez wiele dziesięcioleci człowieka i jego wyemancypowania się z sytuacji poniżenia jest, zdaniem Maaza, ana-

³ H.J. Maaz *Der Gefühlsstau*, Berlin 1990, s. 76.

⁴ Zob. na przykład redakcyjną recenzję *Fehlgeleitet, kleingemacht*, „Der Spiegel” 1991 nr 1, s. 32.

liza korzeni zła i jego konsekwencji w różnych sferach życia jednostki. Najpierw jednak konieczna jest artikulacja oburzenia, żalu i złości. Książka Maaza łączy w sobie jedno i drugie. Jest to zarówno trzeźwa, rzeczowa analiza funkcjonowania NRD-owskiego socjalizmu w różnych dziedzinach życia, jak i wyraz własnego uwikłania w ówczesne struktury i analiza własnych urazów, a więc praca autoterapeutyczna, która w zamierzeniu ma także przyczynić się do terapii całego społeczeństwa niemieckiego.

Maaza interesują nie tylko społeczne, lecz także psychologiczne korzenie i konsekwencje działania systemów represyjnych. Psychiatra pokazuje, w jaki sposób „chorzy ludzie” generują „chore systemy” i utrzymują je przy życiu oraz w jaki sposób represyjne systemy ze swojej strony przyczyniają się do powstawania chorób i skrzywień indywidualnych. Maaz nie przyjmuje perspektywy politycznej, lecz perspektywę psychologii głębi – to jest specyfika jego prac. Takiego kontrowersyjnego, lecz cennego, ożywczego spojrzenia na proces transformacji ustrojowej i na problemy, jakie niesie ze sobą globalizacja, w Polsce, o ile wiem, jeszcze nie było.

Za represyjne Maaz uważa zarówno społeczeństwo realnego socjalizmu, jak i „realnego kapitalizmu”. Ta właśnie teza spotyka się z największym sprzeciwem, zwłaszcza z zachodniej, choć nie tylko, strony. Wszystko rozpoczęło się wraz z budową muru. Zdaniem Maaza bowiem, jego powstanie utrudniło przepracowanie w Niemczech faszystowskiej przeszłości i niewyobrażalnej winy społeczeństwa niemieckiego. Rzekomą denazyfikację Niemiec Maaz nazywa jedną z największych iluzji XX wieku⁵. Istnienie muru, nazywanego w NRD „antyfaszystowskim wałem”, umożliwiło niezajmowanie się własną faszystowską przeszłością i „bestią” w sobie samym – można ją było projektować za mur. Ukarano co prawda niektórych sprawców, wielu z nich pozostało jednak na wolności, przede wszystkim jednak zabrakło szeroko zakrojonej socjologicznej i psychologicznej refleksji nad zjawiskiem tak powszechnego w czasach nazistowskich oportunistów szerokich grup społecznych (*Mitläufertum*). W rodzinach niemieckich po wojnie, po obu stronach muru, najczęściej panowało głębokie milczenie w kwestii własnej nazistowskiej przeszłości. Było to największe tabu obu niemieckich społeczeństw, stąd też „faszystowskie” cechy charakteru, zdaniem Maaza, dalej się „rozmnażały”⁶. Zło projektowane było po jednej stronie muru na komunistów, po drugiej zaś na imperia-listów. Prowadziło to do sparaliżowania dyskursu krytycznego i rewindykacyjne-

⁵ Niektórzy uczeni niemieccy (i niektóre uczone niemieckie) oceniają tę kwestię zupełnie inaczej. Zob. B. Helbig-Mischewski *Kilka uwag o wstydzie w kulturze niemieckiej i polskiej z perspektywy badań niemieckich*, w: *Wstyd za PRL i nie tylko*, red. K.R. Łozowska, Przedsiębiorstwo Produkcyjno-Handlowe Zapol Dmochowski, Sobczyk, Szczecin 2010.

⁶ O cechach charakterystycznych i o korzeniach męskiego charakteru „faszystowskiego” pisał w obrębie kultury (zachodnio)niemieckiej, z perspektywy psychoanalitycznej, m.in. także K. Theleweit (*Männerphantasien*, Stroemfeld–Roter Stern, Basel–Frankfurt am Main, t. 1, 1977, t. 2, 1978).

go (w stosunku do samych siebie) po obu stronach. Gdy ktoś poddawał krytyce dany system, wysyłano go po prostu, przynajmniej werbalnie, „za mur” – „to jedź sobie do komunistów jak ci się nie podoba”, „to jedź sobie do wrogów klasowych”. Dlatego też, zdaniem Maaza, struktury autorytarne wyobcowujące jednostkę z własnej tożsamości i deformujące jej osobowość kontynuowane były i na Wschodzie, i na Zachodzie, chociaż na różne sposoby. Jednym słowem, Maaz zdaje się mówić: My wszyscy mamy wypaczoną psychikę, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, i musimy odnaleźć drogę do stworzenia nowych, zdrowszych form życia społecznego. Zanim jednak Maaz w swoich kolejnych książkach przejdzie do analizy zachodnich mechanizmów wyobcowania, rozbiera w *Blokadzie emocjonalnej* całe NRD, poddaje ten organizm społeczny dokładnemu oglądowi i stawia mu diagnozę post factum.

Maaz wychodzi z założenia, że mieszkańcy NRD żyli w stanie chronicznego, zewnętrznego i wewnętrznego braku (*Mangel*). Brak wewnętrzny dotyczył złej sytuacji zaopatrzeniowej w NRD (w odniesieniu do Zachodu, rzecz jasna), konieczność stania w kolejkach, „załatwiania”, upokarzania się, poczucie, że jest się w porównaniu z Niemcami Zachodnimi „człowiekiem drugiej klasy”. Natomiast brak wewnętrzny, psychiczny, dużo groźniejszy, był rezultatem opresyjnego wychowania w rodzinie i w strukturach państwowych, czyli autorytarnych stosunków społecznych, nienastawionych na to, aby zaspokajać potrzeby jednostek, lecz aby osiągać określone cele polityczne, ekonomiczne i inne, także kosztem jednostki. Maaz przygląda się pod tym kątem, bardzo wnikliwie i z pasją, wielu dziedzinom życia społecznego w NRD i funkcjonującym w nich mechanizmom „wychowawczym” prowadzącym do przetrącenia kręgosłupa jednostkom. Bierze pod lupę nie tylko aparat państwowy i partyjny, służby bezpieczeństwa i prawodawstwo, lecz także rodzinę, instytucje wychowawczo-edukacyjne, poczynając od żłobków, medycynę i psychiatrię (ważne miejsce zajmuje na przykład refleksja nad warunkami porodów), kościół protestancki z jego ambiwalentną, nie do końca wyzwolicielską rolą. Wszakże jego analiza pomyślana została nie tylko jako artykulacja gniewu i złości samego autora, ale i wyraz żałoby (*Trauerarbeit*).

Kondycją egzystencjalną obywatela i obywatelki NRD był więc, zdaniem Maaza, stan braku – jego pierwszym i podstawowym elementem był brak bezwarunkowej miłości rodziców, gdyż kochanym bywało się tylko za grzeczność, posłuszeństwo i odpowiednie dokonania⁷. Poczucie braku pogłębiała jeszcze szeroko stosowana praktyka jak najwcześniejszego oddawania dzieci do żłobków, w czym Maaz upatruje źródła wielu indywidualnych traum. (Tymi tezami Maaz nie zaskarbił sobie sympatii niektórych feministek, podobnie jak książką o represyjnej matczyności *Der Lilith-Komplex*⁸). Zdaniem psychoanalityka z Halle, sytuacja braku przecho-

⁷ Krytykując praktyki wychowawcze w rodzinach „NRD-owskich”, Maaz czerpie inspirację z prac psychoanalityczki szwajcarskiej Alice Miller.

⁸ H.J. Maaz *Der Lilith-Komplex. Die dunklen Seiten der Mütterlichkeit*, Beck, München 2003.

dzi w stan chroniczny, jeśli do tego typu doświadczeń dojdzie, niewypowiedziany rzecz jasna, zakaz czucia (*Gefühlssverbot*) i artykulacji uczuć, jak to miało miejsce w NRD. Zakaz taki obowiązywał, jak podkreśla Maaz, także w czasach faszyzmu. Zresztą każdy system totalitarny żyje z nakazu wypierania uczuć, ponieważ tylko ludzie odcięci od swoich emocji są w stanie bez skrupułów pozbawiać innych życia, w NRD na przykład strzelać do uciekających na granicy⁹. Zakaz czucia prowadzi do blokady emocjonalnej – stąd tytuł książki Maaza. A blokada emocjonalna jest czymś bardzo niebezpiecznym, gdyż wyparte uczucia zaczynają rządzić nami z ukrycia. Po pierwsze, prowadzą do wielu chorób. Jeśli nie wolno nam dopuszczać do siebie i wyrażać uczuć, zaczynamy wytwarzać ich somatyczne ekwiwalenty, na przykład bóle głowy, żołądka czy kręgosłupa, może to być także symptom zasnutowanego gardła. Po drugie, odszczepiamy od siebie „zabronione” emocje i projektujemy je w sposób destrukcyjny na innych (czyli przypisujemy je innym) albo „wyżywamy się” na innych, słabszych, co może przybrać postać nagonki na niewygodne mniejszości czy grupy o niskiej pozycji społecznej. Także różne formy uzależnień mogą, zdaniem Maaza, służyć kompensacji zablokowanych emocji.

Odszczepienie uczuć prowadziło w NRD do uformowania się dwóch rodzajów (wypaczonych) charakterów: z a h a m o w a n e g o (jednostka zatrzymała się na oralfazjowej fazie rozwoju osobowego) i p r z y m u s o w e g o (poziom analny). Człowiek z charakterem zahamowanym żyje jakby na zaciągniętym hamulcu, nie może być naprawdę aktywny, twórczy i skuteczny, mimo że zużywa masę energii. Są to, w klasyfikacji Maaza, ludzie, którzy zarówno przed rokiem 1989, jak i dzisiaj, po zmianie ustroju, byli i są przekonani, że nie mogą nic zdziałać, nic zmienić, że pozostaje im tylko dopasować się do istniejących warunków i podporządkować, gdyż wszelki opór jest bezcelowy. Tacy ludzie żyją w letargu i apatii, kompensując uczucie braku na przykład za pomocą narzekania, intryg, plotek. W ten sposób, „napędzani” wypartymi uczuciami, szkodzą „kozłom ofiarnym”, czyli obiektom zastępczym z ukrycia, gdyż nie potrafią zmierzyć się z wrogiem właściwym. Człowiek z dominantą przymusowych struktur charakteru kompensuje zablokowane uczucia przez przesadny wysiłek opanowywania siebie i sprawowania nad wszystkim kontroli. Może rozwinąć w sobie różnego rodzaju natręctwa, na przykład przymus ciągłego sprzątanía czy mycia się, lub popaść w przesadną aktywność i pogoń za uznaniem, zwiększoną potrzebę kontroli. Ta zwiększona potrzeba kontroli może wyrażać się w obsesyjnych próbach „nadzoru” poczynań kadrowych w miejscu pracy, wpływania na nie metodami intryg „za plecami” przy jednoczesnym braku umiejętności otwartej konfrontacji. Sposób funkcjonowania zarówno osób z charakterem zahamowanym, jak i przymusowym, zatrzymuje, zdaniem Maaza, swobodny przepływ energii, uniemożliwia autentyczne i suwerenne przeżywanie bujności i barwności życia. (Konkretne sposoby funkcjonowania osób z charakterem „zahamowanym” i „przymusowym” w dzisiejszym społeczeństwie niemieckim,

⁹ Problem ten jest głównym tematem filmu fabularnego *Drei Stern Rot*, reż. O. Kaisera, Niemcy 2001.

a także wpływ traumy NRD i nieudanego zjednoczenia na Niemców Wschodnich opisuję nie tylko w oparciu o rozpoznania Maaza, lecz także na podstawie własnych obserwacji i doświadczeń, w innym miejscu¹⁰).

Charakter zahamowany dominował, jak ocenia Maaz, u tzw. oportunistów, akceptujących system i poddających się mu bezwolnie, był natomiast przymusowy u ludzi sprawujących bezpośrednią władzę. Psychoanalityk klasyfikuje także mieszkańców NRD ze względu na odgrywane przez nich sztywne role społeczne. Dzieli ich na: ludzi władzy (do których zalicza także oficerów służb bezpieczeństwa „Stasi”), oportunistów, opozycjonistów, uciekinierów i utopistów, przy czym sam siebie także wpisuje w tę matrycę jako utopistę. Oceniając funkcjonowanie jednostek w ramach powyższych ról, Maaz interesuje się przede wszystkim nieświadomymi motywami ich działań. Nie gloryfikuje nawet opozycjonistów, lecz doszukuje się w ich aktywności podświadomych motywów – także tych nie do końca szlachetnych. Maaz bowiem jest zdania, że to podświadomość rządzi światem w stopniu, o jakim nam się nawet nie śni. Pod płaszczykiem dobrze brzmiących tłumaczeń motywów postępowania często skrywamy te mniej chlubne. Zdaniem psychoanalityka, lepiej byłoby, gdybyśmy przyjrzeni się tym prawdziwszym.

Maaz analizuje, w jaki sposób mieszkańcy NRD w życiu codziennym kompensowali emocje, których nie wolno im było odczuwać i wyrażać. Robili to na przykład przez opowiadanie dowcipów, narzekanie, tworzenie wysepek „drobnomieszczańskiej biesiadności” (choćaby na działkach), ale też przesadną pilność czy sport wyczynowy. Wskazuje na to, jak bardzo ograniczone i w gruncie rzeczy nudne wiedli życie, jak mało mieli szans, aby dotrzeć do własnej tożsamości, własnych marzeń i potrzeb, jak tłumili wewnętrzne tęsknoty i autentyczne potrzeby chętnie przypisywanymi środkami nasennymi, alkoholem i innymi środkami uzależniającymi, jak medycyna pomagała im mijać się ze swoim życiem i nie budzić się ze snu. Nawet w rozpowszechnionej w NRD kulturze nudystów Maaz nie upatruje prób uwolnienia się z narzuconych odgórnie ograniczeń, lecz raczej paradoksalnie wyrazu odcięcia się od erotyki i seksualności¹¹. Pokazuje, jak schematycznie i przewidywalnie przebiegały biografie NRD-owców, jak często rodzice i państwo „sprzysięgali się” przeciwko dzieciom. Dzieci te mogły przetrwać tylko dzięki zastosowaniu strategii bezwzględnej podporządkowania i dopasowania, co jednak niejednokrotnie pozostawiało po sobie ciężkie szkody psychiczne, o czym osoby zainteresowane często do dzisiaj nie potrafią mówić¹².

¹⁰ Zob. B. Helbig-Mischewski *NRD-owcy na kozetce*, „Pogranicza” 2010 nr 3. Esej ten jest nieco inną, „lżejszą” i bardziej osobistą wersją niniejszego tekstu.

¹¹ „Pocziwa i często także odrzucająca nagość raczej zabijała seksualne fantazje niż je podsycala”, pisze Maaz (*Der Gefühlsstau*, s. 37).

¹² Sygnałem, że nasze zachowanie w danej sytuacji może być wyrazem jakiejś głębiej ukrytej traumy może być, jak zwraca uwagę Maaz, to, że reagujemy zupełnie nieadekwatnie do sytuacji, na przykład wybuchamy gwałtownymi emocjami w stosunku do kogoś, kto „nic nam nie zrobił”. I znowu: przykłady z własnych obserwacji podaję w: B. Helbig-Mischewski *NRD-owcy na kozetce*.

Co prawda w Polsce przeciwwagą dla reżimu i światopoglądu głoszonego przez partię był Kościół i silna opozycja („wiedziało się” więc, że istnieje lub może istnieć co najmniej więcej niż jedna prawda), z drugiej strony jednak sam Kościół nie spełniał jedynie roli pozytywnej, lecz w pewnych dziedzinach życia niekiedy także i opresyjną. Warto, aby i ten temat stał się elementem dyskursów postzależnościowych.

Druga książka Hansa Joachima Maaza, *Das gestürzte Volk (Obalony naród)* jest kontynuacją pierwszej. Jej tytuł wprowadza nas w centrum problematyki obecnej kondycji NRD-owców. Czują się oni, jak już wspomniałam, kolonizowani jako „naród” – ich socjalizacja była po roku 1945 tak odmienna od tej, jak stała się udziałem Niemców Zachodnich, że faktycznie czują się innym narodem. Świadczą o tym chociażby złośliwe plakaty, umieszczane przez anonimowych berlińczyków we wschodniej dzielnicy Berlina Prenzlauer Berg, podkreślające różnicę i niemożność porozumienia między dawnymi mieszkańcami tej modnej dzielnicy, pochodzącymi jeszcze z byłej NRD, a nowo przybyłymi z Niemiec Zachodnich: „Wir sind ein Volk. Und ihr ein anderes!” (Jesteśmy jednym narodem, a wy drugim). To oczywiście ironiczna parafraza entuzjastycznego sloganu „zjednoczeniowego”.

Wielu Niemców Wschodnich ma poczucie, że ich kraj jest „okupowany”, że są pozbawieni godności i poniżeni (masowo utracili pracę, ich wykształcenie i dotychczasowe dokonania są deprecjonowane), nie wiedzą nawet, jak mogliby to wypowiedzieć, gdyż na swobodną artykulację nie pozwala im wstyd¹³. Oczywiście w ciągu 20 lat nastąpiły pewne zmiany, jak pisze Maaz we wstępie do nowego wydania *Blokady emocjonalnej*. Teraz także wśród samych „Ossis” są wygrani i przegrani – czasem linia ta przebiega w obrębie jednej rodziny i ją polaryzuje. Jednak ogólny poziom frustracji pozostaje niezmiennie bardzo wysoki. Paraliżujący jest m.in. lęk przed zwolnieniem z pracy, bezrobociem, które zdaniem Maaza – znowu bardzo prowokacyjnym – bywa większym zagrożeniem niż bycie nadzorowanym przez służby bezpieczeństwa w NRD. Perspektywa bezrobocia odbiera odwagę do korzystania z wolności słowa – cenzurę mamy w tym wypadku uwewnętrznioną. Maaz utrzymuje zresztą, iż w dzisiejszych Niemczech wolny jest przede wszystkim rynek, natomiast wolność jednostki (słowa, podróżowania) kończy się w miejscu, gdzie zaczyna się ubóstwo czy nawet tylko niezamożność.

Psychoanalitik przekonuje, że przewrót w NRD nie przyniósł Niemcom Wschodnim zasadniczej zmiany, jeśli chodzi o sytuację poniżenia, poczucia, że jest się człowiekiem „drugiej klasy” (jak poprzednio wobec Zachodu). Nie był to bowiem, jak pisze, „przewrót” lecz „obróć” o 180 stopni, czyli salto. Niewiele zmieniło się w sytuacji podporządkowania. Zjednoczenie spotęgowało jeszcze, jego zdaniem, rozdmuchane Ja i z jednej strony poczucie wyższości Niemców „Wessis”, z drugiej zaś poczucie niemocy i brak wiary w siebie Niemców „Ossis”. O ile NRD produkowało typ poddanego (*Untertan*), o tyle RFN typ pana (*Obertan*)¹⁴ i oba te

¹³ Zob. *Wstyd za PRL...*

¹⁴ Neologizm Maaza.

typy po zjednoczeniu dominują nadal¹⁵. Kategorie te są oczywiście ogromnym uogólnieniem. Maazowi często zarzuca się ten typ generalizacji i trudno odmówić racji jego krytykom. Jednakże ta prowokacyjna generalizacja, której Maaz jest jak najbardziej świadomy¹⁶, służy uwidocznieniu pewnych tendencji społecznych i dobitnemu protestowi przeciwko innym formom społecznej stereotypizacji.

Maaz krytykuje także pewne aspekty demokracji, na przykład konieczność organizowania większości za cenę różnego rodzaju manipulacji i wykluczania głosu mniejszości. Tymczasem mniejszość jest dla Maaza nośnikiem wypieranej przez większość prawdy, powinna być więc słuchana bardzo uważnie. Psychoanalitik wskazuje także na różne aspekty „nowomowy” społeczeństwa sukcesu, zabijającej autentyczną komunikację, na przygotowujące do „kariery” praktyki szkoleniowe, na których tłumi się indywidualność jednostek i dąży do ujednolicenia kandydatów. Nie podoba mu się nadmierny konsumpcjonizm, atakująca nas zewsząd reklama, ograniczenie atrakcji życia do picia, jedzenia, podróżowania, cenień tylko tego, co można kupić za pieniądze, a zaniedbywanie na przykład relacji międzyludzkich. Nie oznacza to jednak, że Maaz życzy sobie powrotu NRD. Twierdzi jednak, że po pierwsze, mieszkańcy NRD nie mieli czasu i możliwości nauczyć się korzystania z wolności i demokracji, życia i funkcjonowania „w nowym stylu”, a po drugie, iż należałoby się zastanowić, czy ten nowy, zachodni styl naprawdę w a r t o we wszystkim naśladować.

Przed wszystkim jednak, zdaniem Maaza, w procesie transformacji zjednoczeniowej zabrakło intensywnej żałoby po NRD. Jego książki są właśnie, jak pisze m.in. we wstępie do *Obalonego narodu*, próbą takiej pracy żałobnej na prywatny i społeczny użytek. Jego zdaniem wielkim błędem Niemców Wschodnich było nie tylko to, że to nie oni sami dopełnili dzieła rewolucji 1989 roku (lecz pozwolili dopełnić go Niemcom Zachodnim), że to nie oni sami obalili rząd socjalistyczny, partię SED i „Stasi” i nie przejęli wówczas władzy, lecz także to, że następnie nie byli w stanie wyrazić swego żalu. Stało się tak częściowo z powodów poprawności politycznej i początkowego braku rozeznania w sytuacji, a częściowo z powodu wstydu, że zdradzili własny kraj. Gdyby w odpowiednim momencie wzięli we własne ręce polityczne przekształcenie kraju, ukaranie winnych, utworzenie nowego rządu, nie musieliby natychmiast podporządkować się regułom zachodnioniemieckiego społeczeństwa, a ewentualne zjednoczenie mogłoby się odbyć na warunkach równouprawnienia. Nie musiałyby być „połknięciem” NRD przez RFN, lecz „scalaniem” równorzędnych partnerów.

To, że tzw. rewolucja 1989 roku przebiegła pokojowo, „Ossis”, jak podkreśla Maaz, zawdzięczają przede wszystkim ówczesnemu NRD-owskiemu aparatowi władzy, którego przedstawiciele zrezygnowali z użycia broni palnej, gdyż byli już

¹⁵ Maaz mówi o tym między innymi w wywiadzie dla „Spiegla”, przeprowadzonym przez Stefana Berga i Michaela Sontheimera (*Viele Ostdeutsche sind nicht geheilt*, „Der Spiegel” 27.04.2010).

¹⁶ Zob. wstęp do: *Das gestürzte Volk*, s. 9-24.

zajęci „układaniem się” z Zachodem. Forsowanie w Niemczech dyskursu o „pokojowej rewolucji” służyło, jego zdaniem, stłumieniu uzasadnionych uczuć oburzenia i gniewu społeczeństwa wschodnioniemieckiego na własnych przywódców – wysoka wartość (pokój, brak przemocy) wykorzystana została w tym dyskursie do wyparcia emocji, które należało wyrazić. Ponieważ zabrakło charyzmatycznych przywódców, takich jak Wałęsa w Polsce czy Hável w Czechosłowacji, a opozycja była zbyt rozproszona i słaba, poza tym mur padł i otworzyły się granice – autentyczna „rewolucja” i zmiana ustrojowa przeprowadzona przez samych NRD-owców już nie miała szans. Upadek muru był końcem przewrotu. Po trzydniowej euforii, podczas której wyładowała się „rewolucyjna” energia, NRD zostało wcielone do RFN, jej mieszkańcy stracili własną tożsamość, a w dużej mierze i godność. Stali się emigrantami we własnym kraju.

Zdaniem Maaza, zbyt mało czasu poświęcono temu, żeby po likwidacji tego państwa zanalizować upadłą utopię, marzenie o sprawiedliwszym świecie, które się nie spełniło – zanim się je wyszydzi. Psychoanalityk, wspierając się tezami Theodora Adorno i Ericha Fromma, protestuje przeciwko bezkrytycznemu podporządkowywaniu się zachodnim wartościom. Nie zgadza się z rolą pouczanego przez aroganckich, jego zdaniem, „(Besser)Wessis” ucznia. Stąd też nie poprzestaje na analizie „Ossis”, chce skończyć z asymetrią w stosunkach między Niemcami Wschodnimi a Zachodnimi, wchodzi w rolę nauczyciela także Niemców Zachodnich i w ten sposób „wypisuje się” z paradygmatu ofiary. Skoro nie udała się rewolucja polityczna, Maaz nawołuje do rewolucji psychicznej, do tego, żeby Niemcy po obu stronach muru przestali nazbyt aktywistycznie działać, a zaczęli c z u ć.

W trzeciej swojej książce *Die Entrüstung (Oburzenie/Rozbrojenie)* z roku 1992 Maaz zajmuje się raz jeszcze żywotnością faszyzmu w Niemczech, kwestią zbiorowej winy i odpowiedzialności, ale także sposobami przebiegania lustracji i nagonką na nieoficjalnych pracowników „Stasi”, tak zwanych IM (*inofizielle Mitarbeiter*). Podkreśla, iż Holokaust (podczas którego blokada emocjonalna Niemców wyładowała się w piekle planowanego mordownia) w każdej chwili może się powtórzyć, niesłuszny i niebezpieczny jest więc w Niemczech nakaz poprawności politycznej wymagający postrzegania Zagłady jako jednorazowego i nieporównywalnego z niczym wydarzenia w historii. Tym argumentem odsuwa się, zdaniem Maaza, konieczność refleksji nad aktualnymi mechanizmami ucisku i nad ewentualnością reform. Na skutek takiego myślenia mogą umknąć naszej uwadze odradzające się struktury faszystowskie. A według badacza proces taki zaczyna się już zarysowywać. Jeśli Niemcy nie przepracują swej faszystowskiej przeszłości, podziału i zjednoczenia, nie włączą cech projektowanych na tych „drugich” Niemców do obrazu samych siebie (Niemcy Zachodni słabości i lęku, Niemcy Wschodni poczucia siły, mocy, wielkości), to zaczną wkrótce poszukiwać wspólnych kozłów ofiarnych, czyli tzw. „nowych Żydów”, którymi są dziś m.in. obcokrajowcy. Takimi kozłami ofiarnymi mogą być także, zdaniem Maaza, wspomniani nieoficjalni pracownicy „Stasi”, na których organizuje się sensacyjne polowania w mediach, w audycjach sprawiających wrażenie seansów „sadamasochistycznych”, podczas gdy prawdziwi prze-

stępcy na wielką skalę nie zostali – w ramach pokojowej, zbyt pokojowej rewolucji – ukarani i „robią karierę” na przykład jako autorzy bestsellerów. Maaz wymieniam tutaj jako przykład Güntera Schabowskiego czy Alexandra Schalck-Golodkowskiego. Ściganie „pomniejszych” pomocników „Stasi” służy, zdaniem autora, do przesłonięcia poważniejszych przewinień innych odpowiedzialnych, a także „nas samych”. Warto zastanowić się, jak można odnieść te rozpoznania do aktualnych polskich dyskursów lustracyjnych, dwadzieścia lat po napisaniu *Die Entrüstung*.

Po upadku realnego socjalizmu należało najpierw, zdaniem Maaza, zanalizować nasz własny udział jako ofiar w wypaczeniach tego systemu. Gdyż, jak wiadomo, milczenie i brak oporu ofiar też mają swój udział w zbrodni. Należało dać osobiste świadectwo. Oczywiście prawo powinno ukarać sprawców, pozbawić ich uprzywilejowanych pozycji, przede wszystkim nieoficjalni pracownicy „Stasi” powinni byli, zdaniem Maaza, sami zadenuncjować od razu na początku swoich oficerów prowadzących. Zabrakło autentycznych świadectw tych ludzi.

Mam wrażenie, że w Polsce nie istnieje porównywalna odmiana dyskursu postzależnościowego. Wiele energii inwestuje się w sensacyjne, post- czy pseudorozliczeniowe medialne nagonki na różnego rodzaju oportunistów dawnego systemu – jednak nie w celach zrozumienia tamtej rzeczywistości, naszej w niej roli jako ofiar i sprawców jednocześnie, szkód, jakie nam wyrządziła, lecz często dla doraźnych celów walki politycznej i kompromitacji niewygodnego przeciwnika. Niewiele jest osobistych świadectw uwikłania w system i urazów, które pozostawił po sobie. Mądrze pisał o takiej konieczności w biografii *Kapuściński. Non-fiction* Artur Domosławski¹⁷, ale pisał „za” Kapuścińskiego. Lepiej stałoby się jednak, gdyby Kapuściński zrobił to sam, gdyby zrobili to także inni pisarze czy artyści. Przydałby się na arenie tutejszych dyskursów postzależnościowych polski Maaz lustrujący społeczną podświadomość. Na konferencji o dyskursach postzależnościowych na Uniwersytecie Jagiellońskim w maju 2010 roku, na której potrzeby powstał ten tekst, profesor Marek Zaleski powiedział jednak: „Łatwiej położyć jednego Polaka na Wawelu niż wszystkich Polaków na kozetce”.

¹⁷ A. Domosławski *Kapuściński. Non-fiction*, Świat Książki, Warszawa 2010. Zob.

B. Helbig-Mischewski *Kapuściński nie był pluszowym misiem. Artur Domosławski „Kapuściński – non-fiction”, „Pogranicza” 2010 nr 2.*

Abstract

Brygida HELBIG-MISCHEWSKI
Humboldt University of Berlin
University of Szczecin

The Language of Mourning and Mutiny. Hans-Joachim Maaz's Post-dependence Psychoanalytic Discourse

The author analyses the example of a German, post-DDR post-dependence discourse that manifests itself in the social psychology domain, specifically, in the works by Halle-based psychoanalyst Hans-Joachim Maaz (*Der Gefühlsstau, Das gestürzte Volk, Die Entrüstung*). The ways are shown in which H.-J. Maaz describes the psychological condition of the East-German community and squares the accounts with the DDR's unlawful system founded upon authoritarian rule and repressive measures. It is also shown how he describes, using the language of psychoanalysis, the psychological and social consequences of functioning within that system (infantilisation, deformation, mutilation, pathologisation). In Maaz's works, the author sees an important contribution to elaboration of anti-dependence awareness in post-socialist countries. Analysed are also the categories used by H.-J. Maaz describing the post-unification 'loss syndrome' referring to former DDR inhabitants' country and identity, their feeling that they are still an oppressed, 'colonised' people.

Wojciech KRUSZELNICKI

„Antropologia jako rodzaj pisarstwa”. Krytyka tekstualna a kwestia refleksyjności w antropologii kulturowej

Debata nad znaczeniem tekstu oraz procesu pisania w tworzeniu etnografii przypada głównie na lata 80. XX wieku i stanowi rozwinięcie Geertzowskiego pierwotnie pomysłu patrzenia na etnografię od strony ujawniających się w tekście strategii reprezentowania i „kreowania” inności kulturowej (zob. Geertz 2005, 2000). Ów spory dystans czasowy, dzielący nas od tamtego okresu, nie zmienia jednak faktu, że komentarze do krytyki tekstualnej, pojawiające się nieprzerwanie w latach 80. i do końca lat 90., wciąż w piśmiennictwie antropologicznym znajdują swoje miejsce i dotyczy to nawet najświeższych publikacji teoretycznych ostatniej dekady. To jasne, że w przypadku tego korpusu idei mamy do czynienia z krytyką o arcyważnym dla antropologii kulturowej znaczeniu.

Celem artykułu jest przybliżenie intelektualnych początków „debaty tekstualnej” na polu antropologii kulturowej, następnie zaś próba połączenia powstałych w jej ramach wątków w proces interpretacji i tekstualnej obróbki danych etnograficznych z ideą antropologicznej refleksyjności pojętej jako badanie dezobiektywizującego wpływu, jaki na etnograficzny opis kultury wywierają takie czynniki, jak historyczność i polityczność podmiotu piszącego, przyjęta przezeń strategia badawcza i retoryka pisania oraz nieświadomie akceptowane a determinujące proces poznawczy dane socjokulturowe i personalne.

Rozpaczynam od lektury artykułu Jamesa Clifforda *O autorytecie etnograficznym* i wraz z autorem śledzę jego rozwój, następnie zaś „upadek” w teorii antropologicznej. Pokazuję, dlaczego autorytet badacza oraz paradygmat pisarstwa realistycznego spotkał się z krytyką i na jakiej zasadzie krytyka ta traktowana być może jako element konstytutywny dla procesu, który nazywam „refleksywizacją” wiedzy

Kruszelnicki „Antropologia jako rodzaj pisarstwa”

antropologicznej. Następnie przechodzę do rekonstrukcji stanowisk autorów występujących w tomie *Writing Culture*, będącym jakby drugą odsłoną debaty nad znaczeniem tekstu w etnografii. U Mary-Louise Pratt, Jamesa Clifforda i Vincenta Crapanzano pokazuję kolejne wglądy w interesującą mnie kwestię tekstualnego konstruowania obiektu antropologicznego poznania i wynikającego z tego ograniczenia i uwarunkowania wiedzy antropologicznej. Rozważania podsumowuję kilkoma uwagami, w których zastanawiam się nad praktycznymi wskazówkami płynącymi z debaty tekstualnej dla etnografii uprawianej w sposób bardziej refleksyjny.

James Clifford: konstrukcja i dekonstrukcja autorytetu etnograficznego

Biorąc pod uwagę fakt, że James Clifford ogłosił swój artykuł *On Ethnographic Authority* w 1983 roku, czyli na trzy lata przed publikacją *Writing Culture*, można, że to właśnie od manifestu Geertza debata tekstualistyczna nabrała właściwego sobie rozmachu oraz radykalizmu. Prezentując stanowisko Clifforda, chcę pokazać niektóre spośród ograniczeń i uwarunkowań, jakim rzeczywistość kulturowa i, odpowiednio, wiedza o niej, ulega w momencie, gdy jest przedstawiana w tekście etnograficznym.

Ogólnym celem artykułu Clifforda (1983/2000), jak sam autor wyjaśnia, jest prześledzenie powstawania i załamania się autorytetu etnograficznego w dwudziestowiecznej antropologii społecznej. Autor wydziela dwa główne okresy w rozwoju myśli antropologicznej – okres od 1900 do 1960 roku i okres rozpoczynający się wraz z rokiem 1960. W pierwszym z nich nowa koncepcja intensywnych badań terenowych zostaje w antropologii amerykańskiej i europejskiej ustalona za normę i jest postrzegana jako uprzywilejowane i usankcjonowane źródło informacji o ludach egzotycznych: „Wartościowe antropologiczne uogólnienia miały być, kiedy to tylko możliwe, opierane na rzetelnych opisach wykonywanych przez wykwalifikowanych badaczy. Od tego czasu nowy styl stał się popularny, zinstytucjonalizowany i ucieleśniony w konkretnych tekstach” (Clifford 2000, s. 32). W drugim zaś okresie dochodzi, według Clifforda, do coraz większego dystansowania się antropologów od tej konwencji. Zwątpieniu w wiekową tradycję badań terenowych jako głównego generatora autorytetu etnograficznego towarzyszą pytania o to, „jak można przetworzyć niezdyscyplinowane doświadczenie na autorytatywne pisemne sprawozdanie?” i „jak, w rzeczy samej, możliwe jest, aby to przegadane, nadmiernie określone spotkanie międzykulturowe, przeniknięte stosunkami władzy i konfliktami osobistych interesów, zostało opisane jako właściwa wersja mniej czy bardziej wyodrębnionego «innego świata» stworzona przez pojedynczego autora?” (tamże, s. 33). Poczyniwszy swe ogólne rozróżnienie, Clifford stawia tezę, że „etnografia jest, od początku do końca, uwikłana w pisanie”, pisanie zaś zakłada „przełożenie doświadczenia na formę tekstową” (tamże, s. 33). Czytamy: „Pro-

ces ten jest komplikowany przez działanie licznych subiektywnych i politycznych ograniczeń znajdujących się poza kontrolą piszącego. W odpowiedzi na te naciski pisanie etnograficzne przyjmuje szczególną strategię autorytetu. W ujęciu klasycznym do strategii tej niepodważalnie należy roszczenie sobie prawa do bycia dostarczycielem prawdy w tekście” (tamże).

Strategia Clifforda polega na historycznym umiejscowieniu autorytetu antropologii i krytyce leżących u jego podstaw założeń epistemologicznych. Za cel autor stawia sobie wykazanie, iż w erze, w której „Zachód nie może uważać się za jedyne źródło wiedzy antropologicznej o innych” (tamże, s. 30), kiedy wiemy już, że „style opisu kultur są historycznie ograniczone” (tamże, s. 32), a sztucznie konstruowany autorytet badacza terenowego nie wystarcza już, by zdać sprawę z konkretnej różnorodności kultur oraz ich wzajemnych związków, konieczne jest wypracowanie nowych procedur opisu niegrzeszącego ahistorycznością i abstrakcyjnością, a przede wszystkim – własną monologicznością.

Historia umacniania się autorytetu etnograficznego okazuje się ściśle związana z unikalnym doświadczeniem osobistym badacza w terenie. Wzrost wiarygodności etnografa miał swe źródło w rewindykowanej szczególnie przez Bronisława Malinowskiego i Alfreda R. Radcliffe-Browna idei łączenia przez antropologów kwalifikacji profesjonalnie przygotowanego teoretyka z kwalifikacjami badacza terenowego. Badacz taki miał różnić się od wcześniejszych pokoleń mieszkających na miejscu amatorów (podróżników, misjonarzy, zarządców) przede wszystkim zaawansowaną wiedzą z zakresu teorii kultury. Od gabinetowych antropologów odróżniała go natomiast szeroka wiedza z pierwszej ręki o ludach egzotycznych, biorąca się z realnego uczestnictwa w życiu badanych.

Jak twierdzi Clifford, działalność nowych badaczy terenowych-teoretyków wykreowała „silnie oddziałujący naukowy i literacki gatunek – pisarstwo etnograficzne, syntetyczny opis kulturowy oparty na obserwacji uczestniczącej” (tamże, s. 38). W pisarstwie tym dostrzec można coraz większą autonomizację autorytetu etnograficznego opartego na doświadczeniu, promującego badacza do roli omnipotentnego dostarczyciela prawdy o obcej kulturze. Podstawą tak konstruowanego autorytetu jest „wyczucie obcego kontekstu, pewien rodzaj nagromadzonej mądrości i wyczucie charakteru ludzi czy miejsca” (tamże, s. 43), w tym zaś idea „uczestniczącej obecności”, „wrażliwości na kontakt ze światem, który próbuje się zrozumieć, relacje z żyjącymi w nim ludźmi, konkretność odbioru”, a także wrzenie „skumulowanej, pogłębianej wiedzy” (tamże, s. 46).

Źródłowa ambiwalencja autorytetu etnograficznego opartego na doświadczeniu na tym jednak polega, że bardzo trudno jest dokładnie zdefiniować samo pojęcie doświadczenia. Clifford porusza tę kwestię, zauważając, że przedstawiany przez etnografów „świat”, jakkolwiek jawi się jako „kreacja oparta na doświadczeniu (*experiential creation*), jest subiektywny, a nie dialogiczny lub intersubiektywny”¹.

¹ Fragment ten podaję w przekładzie własnym (Clifford 1983, s. 130). W polskim tłumaczeniu: „jako eksperymentalny wytwór doświadczenia” (Clifford 2000a, s. 46).

Mówiąc dobitniej i wciąż w zgodzie z naszym autorem, można wyciągnąć wniosek, że doświadczenie etnografa w terenie to jednak zawsze tylko jego lub jej doświadczenie i nikogo innego.

Wychodząc z pozycji antropologii interpretatywnej, której ściśle krytyczny walor objawił Geertz w *Dziele i życie*, Clifford argumentuje, że problem doświadczenia oraz wyłaniającej się na jego kanwie późniejszej interpretacji odzwierciedlanej w tekście etnograficznym domaga się uważnego rozpatrzenia. Pojawia się ważne twierdzenie, że „antropologia interpretatywna demystyfikuje wiele z tego, co wcześniej bezkrytycznie akceptowano w konstruowaniu opowieści etnograficznych, typów, obserwacji i opisów. Dzięki niej twórcze (i w szerokim znaczeniu poetyckie) procesy, w wyniku których obiekty «kulturowe» zostają wynalezione i potraktowane jako znaczące, stają się coraz wyraźniej widoczne” (tamże, s. 46). Kluczowym terminem w tej analizie jest tekstualizacja – zjawisko, które obejmując całą kulturę, jawi się jako niezbędne preludium do etnograficznych zabiegów interpretacyjnych.

Powołując się na ustalenia Paula Ricoeura z pracy *Model tekstu. Działanie znaczące rozważane jako tekst*, Clifford wyjaśnia, że tekstualizacja to „proces, w którym niezapisane zachowania, mowa, wierzenia, tradycja ustna i rytuał zostają oznaczone jako korpus, potencjalnie znaczący całością, wyodrębniony z bezpośredniej, dziejącej się sytuacji” (tamże, s. 47). Dlaczego taki zabieg tekstualizacji jest w etnografii konieczny? Dlatego, że „świata nie można zrozumieć bezpośrednio, wyciąga się o nim wnioski na podstawie jego części, a części muszą być koncepcyjnie i percepcyjnie wydzielone ze strumienia doświadczenia” (tamże, s. 47). Z taką właśnie strategią mamy do czynienia, gdy czytamy etnografię. Aby z obserwowanych zjawisk kulturowych zorganizować koherentną całość i dokonać w miarę jasnego przekładu obcych znaczeń kulturowych, ich autorzy posługują się własnoręcznie wykoncypowanymi synekdochami lub odwołują się do tych instytucji czy aspektów zachowania, jakie sami uznają za typowe dla danej kultury.

Cały zabieg tekstualizacji jest możliwy dlatego, że w pisarstwie etnograficznym dokonuje się to, co Clifford nazywa za Ricoeurem zamianą dyskursu w tekst. Od tekstu dyskurs różni się tym, że jest „sposobem komunikowania się, względem którego obecność mówiącego podmiotu i bezpośrednia sytuacja, w której następuje komunikacja, są wewnętrzne [...]. Dyskurs nie przekracza konkretnej sytuacji, w której podmiot przywłaszcza sobie możliwości języka w celu dialogicznego komunikowania się” (tamże, s. 47). Dlatego właśnie rozróżnienie między tekstem a dyskursem jest dla Clifforda tak ważne. Zbierając w terenie informacje, etnograf znajduje się bowiem w żywiole dyskursu, w obecności wypowiadających się podmiotów, czyli w czasie nieoddzielnym od konkretnej wypowiedzi i autorskiej intencji. Tymczasem owo żywe doświadczenie musi oderwać się od dyskursu, nie tylko po to, by zamienić się w tekst etnografii, którą będziemy czytać my, lecz także po to, aby móc zostać zinterpretowane na potrzeby generalizacji i wyjaśnienia. Clifford pisze o tym z niezrównaną precyzją, dlatego sięgnijmy po dłuższy cytat:

Dociekania

Etnograf zawsze w końcu wyjeżdża, zabierając ze sobą teksty do późniejszej interpretacji (a do tych zabieranych „tekstów” możemy zaliczyć wspomnienia – wydarzenia ułożone według pewnego wzoru, uproszczone, odarte z bezpośredniego kontekstu, aby można je było zinterpretować w późniejszej fazie rekonstrukcji i obrazowania). Tekst, w przeciwieństwie do dyskursu, może podróżować. Nawet jeśli duża część pisanej etnografii ma miejsce w terenie, to jednak swój prawdziwy kształt uzyskuje ona gdzie indziej. Informacje ukonstytuowane w dyskursywnych, dialogicznych okolicznościach są przyswajane tylko w formie tekstualizowanej. Wydarzenia i spotkania z okresu badań stają się notatkami z terenu. Doświadczenia stają się narracjami, znaczącymi wydarzeniami lub przykładami. (Tamże, s. 48)

Widzimy już, w jakim związku pozostaje proces tekstualizacji etnograficznego doświadczenia z kreacją etnograficznego autorytetu. Po pierwsze więc, tekstualizacja jawi się jako „źródło sensu poprzez kolisty ruch wyodrębniający, a następnie kontekstualizujący fakt czy wydarzenie we wcielającej je rzeczywistości” (tamże, s. 47). Po drugie, przełożenie doświadczenia badacza na formę tekstową pozwala na kompensację utraty warunków komunikacji dyskursywnej, a więc bezpośredniej (takiej, w której konkretni autorzy przynależą ściśle do swych wypowiedzi), za pomocą wytwarzanego sztucznie „uogólnionego autora odpowiadającego za świat czy kontekst, w którym teksty te są literacko powtórnie umieszczane. Ten uogólniony autor przyjmuje różne imiona: «Trobriandczycy», «Nuerowie», «Dogonowie»” (tamże, s. 48).

Możemy już zadać interesujące nas pytanie: w jaki sposób rozważania Clifforda przyczyniają się do wzrostu antropologicznej refleksyjności, pojętej jako próba zrozumienia roli, jaką sytuacja badawcza, presupozycje, uprzedzenia, przyjęte strategie badawcze i milcząco przyjmowane przez podmiot dane (historyczne, socjokulturowe, personalne) grają w jego procesie poznawczym a ostatecznie w finalnym efekcie jego badania, jakim jest tekst etnograficzny?

Krytyka tekstualna w łonie antropologii uruchamia pewien osobny typ refleksyjności, który nazwać można refleksyjnością tekstualną. Zadaniem takiej refleksyjności, by przypomnieć słowa Waldemara Kuligowskiego (2001, s. 17), jest „określanie relacji między różnymi odmianami rzeczywistości (zewnętrzną i wewnętrzną) a ich reprezentacjami w postaci tekstów etnograficznych oraz produktem pośrednim, jakim jest wiedza antropologiczna”. Problem stawiany przez Clifforda pozwala połączyć słowa Kuligowskiego z moim przekonaniem, że rozszerzona refleksyjność antropologiczna ma być w pierwszym rzędzie namysłem nad sposobem, w jaki antropologia konstruuje przedmiot swojego poznania w ramach własnych praktyk kulturowych, rozpadających się na wielość różnorodnych strategii reprezentowania obcości. Trzeba pamiętać przy tym – i na to także praktyka refleksyjności zwraca uwagę – że konstruowanie przedmiotu poznania w antropologii oznacza zawsze odbieranie mu czegoś z jego autentyczności. Oznacza ono również odrealnianie obrazu danej kultury i, konsekwentnie, dalsze wyobcowywanie autorytetu etnograficznego. Pytanie w związku z tym jest następujące: co takiego, na skutek swego tekstualnego uwarunkowania, traci etnografie

w stopniu wystarczającym, by Clifford (2000, s. 31) mógł powiedzieć, że żadna metoda naukowa czy stanowisko etyczne nie jest w stanie zagwarantować ich... prawdziwości?

Wiemy już, że jednym z rezultatów koncepcyjnego porządkowania znaczeń kulturowych w tekście jest wytworzenie zupełnie abstrakcyjnego, uniwersalnego podmiotu, o jakim twierdzi się, że jest „reprezentantem” kultury. Do zabiegów subiektywizujących etnografię dodać należy również sformułowania w mowie zależnej, takie na przykład, jakie Clifford wymienia za Danem Sperberem (1985): „Nuerowie myślą...” czy „poczucie czasu u Nuerów”. Ponieważ są one pozbawione określonego „mówcy”, to trudno rozstrzygnąć, czy należą do informatora, czy do etnografa, a więc czy mają cokolwiek wspólnego z prawdziwym stanem rzeczy (por. Clifford 2000, s. 56). Idźmy dalej. Clifford pokazuje, że fakt koniecznego rozdzielenia badań od tekstu sprawia, iż „rzeczywistość sytuacji dyskursywnych i poszczególnych rozmówców zostaje zeń odsączona” (tamże, s. 49). Oznacza to tyle, że źródła, dzięki którym antropolog zdobył potrzebne mu informacje, zostają z tekstu etnograficznego w większości wykasowane. Cóż z tego, że informatorzy są głównymi pośrednikami między antropologiem a obcą rzeczywistością kulturową? „Wiążące się z dialogiem i konkretną sytuacją aspekty interpretacji etnograficznej zostają usunięte z ostatecznego tekstu przedstawiającego” (tamże, s. 49). Spostrzeżenie to pozwala autorowi na wysunięcie kolejnej tezy, że charakter etnograficznej interpretacji jest zawsze asymetryczny, zaś doświadczenie badacza wraz z dokonywaną przezeń interpretacją nie może być uznane za bezstronne (tamże, s. 50). Kolejną kwestią jest wszechwiedza, do jakiej aspirują etnografowie. Jonathan Spencer (1989, s. 154) pisał, że wrażenie wszechwiedzy etnografa budowane jest w czytelnikach dzięki temu, iż w etnografiach brakuje „jakiegokolwiek wyraźnego punktu, z którego się patrzy”. Narrator jest niewidzialny, lecz jakby wszechobecny. Spencer świetnie dostrzegł, że strategia usuwania antropologicznego Ja z etnografii bynajmniej nie zapewnia obiektywności przekazu: zaprzeczenie etnograficznej subiektywnej obecności zamienia po prostu subiektywność uwyraźnioną przez element autobiograficzny, toteż przynajmniej jawną, na subiektywność niejawną, którą jeszcze łatwiej jest zakwestionować (por. tamże, s. 154). Ostatnią sprawą, na jaką warto za Cliffordem zwrócić uwagę, jest strategia radzenia sobie przez etnografów z fenomenem Bachtinowskiej „heteroglosji” doświadczenia etnograficznego. Do etnografa informacje i bodźce docierają w strumieniach przeróżnych języków i głosów. Zostają one jednak w etnografiach stłumione: „wszystkie głosy z terenu zostają wygładzonego do jednego języka przedstawiającego” (Clifford 2000, s. 58). Z tą praktyką łączy się porządkowanie wypowiedzi i cytatów przedstawicieli danej kultury i inscenizowanie ich w taki sposób, by „służyły jedynie za przykłady lub potwierdzające świadectwa” (tamże, s. 59). Nietrudno się domyślić, jak sprzeczny z intencją informatorów obraz kultury może się w ten sposób wyłonić: „jeśli przyzna się im w tekście autonomiczną przestrzeń i zapisze wystarczająco obszernie, wypowiedzi tubylców mają sens różny od sensu, jaki nadaje im porząd-

Dociekania

kujący etnograf” – uczuła Clifford (tamże, s. 60). Tak oto powstaje wniosek, że prawda etnograficzna jest zawsze częściowa (Clifford 1986a), albowiem jest... (s)pisana, zaś antropologia jawić się zaczyna, jak rzecz ujął Spencer (1989), jako „rodzaj pisarstwa”.

„Writing Culture”

Debata nad tekstualnym aspektem etnografii osiąga swój paroksyzm wraz z publikacją w 1986 roku książki *Writing Culture*. Historia powstania tej paradygmatycznej – jak bez wątpienia można dziś twierdzić – pracy zaczyna się tak: James Clifford – znany już społeczności akademickiej ze swych wcześniejszych peregrinacji po nieoczywistych dla antropologii rejonach krytyki literackiej (zob. Clifford 1980, 1981) i George Marcus – antropolog o podobnie literackich zainteresowaniach (zob. Marcus 1980; Marcus i Cushman 1982) – pierwszy z nich pracujący na Uniwersytecie Kalifornijskim w Santa Cruz, drugi zaś na Uniwersytecie Rice’a w Houston – organizują w dniach 16-20 kwietnia 1984 seminarium poświęcone zagadnieniu tworzenia tekstów etnograficznych. Spotkanie odbywa się w School of American Research w Santa Fe w Nowym Meksyku i uczestniczy w nim dziesięcioro badaczy: ośmiu antropologów, jeden historyk oraz jedna badaczka zajmująca się krytyką literacką. Publikację poseminaryjną zapowiada podsumowujący raport, w którym Marcus i Clifford (1985) streszczają główne kwestie poruszane w zebranych artykułach oraz w dyskusjach seminaryjnych. Przypomnę teraz najogólniejsze cele i założenia badawcze seminarium, by następnie przejść do prezentacji stanowisk autorów *Writing Culture*. Ponieważ jednak praca ta „podnosi zarówno epistemologiczne, jak i etyczne kwestie” (Birth 1990, s. 549), a „jej porwraćającym tematem są ustalone dotychczas związki władzy między etnografem, a obiektami etnografii” (tamże, s. 550), zastrzegę, że w kontekście niniejszego punktu rozważań istotne będą dla mnie jedynie głosy dyskutujące związek etnografii z tekstem oraz jego epistemologiczne konsekwencje dla wiedzy o kulturze. Do kwestii etycznych łączących się z pisanem etnografii wrócę w punkcie ostatnim i podsumowującym.

W raporcie końcowym redaktorzy podają, że celem seminarium było „zidentyfikowanie praktyk, za pomocą których konstruowano teksty etnograficzne na przestrzeni ostatniego wieku, oraz zbadanie współczesnych innowacji w pisarstwie etnograficznym” (Marcus i Clifford 1985, s. 267). U podstaw tej perspektywy badawczej leży przekonanie, iż etnografia jest przedsięwzięciem konstrukcyjnym i historycznie przygodnym, a rozpoznanie jej ściśle tekstualnego charakteru musi pociągać za sobą konieczność spojrzenia na nią spoza granic dyscyplinarnych, skąd docierają do niej kontynentalne dyskursy czyniące z krytyki literackiej narzędzie wyrafinowanej krytyki kultury. Owo nowe spojrzenie na etnografię w jej „eksperymentalnym momencie” (Marcus i Fisher 1986) przynieść ma „reinterpretację niedawnej przeszłości antropologii społeczno-kulturowej i otworzyć przed nią przyszłość nowych możliwości”, w której to „praca w terenie oraz opis kulturowy jawić

Kruszelnicki „Antropologia jako rodzaj pisarstwa”

się będą ponownie jako złożone praktyki, nie zaś obserwacyjne, empiryczne i indukcyjne czynności badawcze” (Marcus i Clifford 1985, s. 267).

W artykule wstępnym do *Writing Culture*, znacząco zatytułowanym *Partial Truths*, James Clifford (1986a) daje do zrozumienia, jaka praktyka etnograficzna znajdzie się w centrum krytycznych rozważań. Przypominając jedno z nowo opublikowanych zdjęć Malinowskiego – nie siedzącego w swym namiocie w znanej pozie, lecz pochylającego się nad tekstem rozłożonym na stole, Clifford stwierdza:

Rozpoczynamy nie od obserwacji uczestniczącej lub od kulturowych tekstów (odpowiednich do interpretacji), lecz od pisania, od tworzenia tekstów. Nie będąc już dłużej marginalnym albo utajnionym wymiarem, pisanie jawi się jako czynność o znaczeniu centralnym dla tego, co antropolodzy robią zarówno w terenie, jak i po jego opuszczeniu. Fakt, iż dopiero od niedawna ukazuje się i na serio dyskutuje ten problem, wskazuje na trwałość ideologii zakładającej transparencję reprezentacji oraz oczywistość doświadczenia. (Tamże, s. 2)

Clifford uczuła, że autorzy tomu „widzą kulturę jako składającą się z głęboko kwestionowanych kodów i reprezentacji”, przyjmując, iż w konstruowaniu wiedzy o kulturze „wymiaru poetyki i polityki są nierozłączne, zaś nauka sytuuje się wewnątrz historycznych i lingwistycznych procesów, nie zaś ponad nimi” (tamże). Proponowane skupienie się na procesie tworzenia tekstu etnograficznego oraz na jego retoryce „służy naświetleniu konstrukcyjnej, sztucznej natury opisów kulturowych. Podkopuje ono transparentne modele autorytetu i koncentruje uwagę na kłopotliwie historycznym osadzeniu etnografii (*historical predicament of ethnography*), na fakcie, iż zawsze schwytana jest ona w proces wynajdywania (*invention*), nie zaś reprezentowania kultur” (tamże, s. 2). Oba te spojrzenia w sposób konieczny się uzupełniają, czyniąc *Writing Culture* modelowym przykładem połączenia kulturoznawczej i filozoficznej refleksji nad poznaniem naukowym oferowanym przez antropologię kulturową. Poniżej dokonam przeglądu sposobów, w jakie interesujący mnie autorzy podeszli do problemu „pisania kultury” i spróbuję pokazać związek ich koncepcji z ideą antropologicznej refleksyjności.

W artykule zatytułowanym *Fieldwork in Common Places* Mary-Louise Pratt zauważa, że ponieważ „etnografia legitymizuje się poprzez opozycję do innych rodzajów pisarstwa etnograficznego, to pozostaje ona ślepa na fakt, że jej własne praktyki dyskursywne były często dziedziczone po tych innych gatunkach i do dziś łączą ją one z nimi” (*and are still shared with them today*) (Pratt 1986, s. 27). Pratt dołącza do chóru badaczy całkowicie odrzucających ideał etnografii jako „neutralnego, pozbawionego tropów stylistycznych (*tropeless*) dyskursu, przedstawiającego inne rzeczywistości «dokładnie takimi, jakimi one są», nieprzefiltrowanego przez nasze własne wartości i interpretacyjne schematy” (tamże). Za cel badaczka stawia sobie zbadanie kilku tropów obecnych w pisarstwie etnograficznym i pokazanie, że wywodzą się one z wcześniejszych tradycji, ich zadaniem jest zaś

umocnienie autorytetu etnograficznego i zapewnienie w ten sztuczny sposób obiektywności przekazu.

Na początek dowiadujemy się, że tak zwana „osobista opowieść” (*personal narrative*), jakkolwiek przez etnografów unikana jako niepotrzebna intruzja elementu autobiograficznego w dyskurs naukowy, *de facto* stanowi konwencjonalny komponent wszystkich niemal etnografii. Fakt ten nie pozostaje bez znaczenia, Pratt twierdzi bowiem, że owe spersonalizowane, wstępne autonarracje (opisujące m.in. przyjazd na miejsce, sposób przyjęcia przez tubylców, uczenie się języka i pokonywanie barier komunikacyjnych) „odgrywają kluczową rolę w zakotwiczeniu opisu w intensywnym i potwierdzającym autorytet osobistym doświadczeniu pracy w terenie” (tamże, s. 32). Pojawia się argument znany nam z artykułu Clifforda: *fieldwork* to zazwyczaj niezwykle osobiste, subiektywne doświadczenie uczestnictwa w życiu obcych ludzi. Tymczasem tekst naukowy, jaki ma powstać w wyniku tego doświadczenia, musi dostosowywać się do norm dyskursu naukowego, którego autorytet wynika z całkowitego usunięcia mówiącego i doświadczającego podmiotu. Aby przezwyciężyć tę ambiwalencję, etnografowie muszą tylnymi drzwiami wpuścić zabiegi literackie potrzebne do wykreowania wrażenia, że można wierzyć w ich słowa i w ich opis obcej kultury. Dlatego dochodzi w etnografiach do „połączenia osobistej opowieści ze zobiektywizowanym opisem” (tamże, s. 33). Strategia ta, jak wyjaśnia Pratt, ma swą długą, bo sięgającą XVI-wiecznych dzienników z podróży historię, i jej zadaniem jest powetowanie straty autentyczności, jaka nastąpiła wskutek „konwersji spotkania twarzą-w-twarz na formę zobiektywizowanego przekazu naukowego” (tamże).

Inną metaforą etnograficzną jest obraz antropologa jako rozbitka (*castaway*). Jak pamiętamy, Malinowski na pierwszych stronach *Argonautów Zachodniego Pacyfiku* opisuje siebie w bardzo podobny sposób. Obraz rozbitka, jakim posługują się w odniesieniu do samych siebie antropologowie, jest także poręczną strategią umacniania swego autorytetu i kreowania wrażenia nieomyślności. Jest tak dlatego, że rozbitkowie „spełniają na wiele różnych sposobów ideał uczestniczącego obserwatora” – twierdzi Pratt (tamże, s. 38), a przywołanie podobnej figury mistyfikuje sytuację etnografa w tym sensie, iż przydaje mu waloru swoistej niewinności: etnograf-rozbitek, tudzież etnograf-jeniec w rękach obcych musi mieć inne relacje z tubylcami niż etnograf-naukowiec wchodzący z nimi w trywialne relacje wymiany informacji i oferujący za nie zachodnie towary (por. tamże, s. 38).

Jeszcze innym chwytem będzie motyw skarżenia się etnografów na trudności pracy w terenie, mające służyć za wyjaśnianie ograniczeń własnego badania. Chodzi o wszystkie te momenty, w których antropolodzy mówią o niemożliwości „nawiązania kontaktu z tubylcami”, o „ciężkich warunkach pracy”, o „wrogości”, na jaką natrafiają. „Paradoksalnie – pisze Pratt – warunki pracy w terenie podaje się za przyczynę niemożliwości prowadzenia tychże badań, zamiast przedstawiać je jako część tego, co ma być objęte narracją” (tamże, s. 41).

Kolejny z autorów tomu – Vincent Crapanzano – wychodzi w swym tekście od spostrzeżenia poczynionego za Walterem Benjaminem, że „podobnie jak proces

translacji, etnografia jest w pewnym sensie prowizorycznym sposobem radzenia sobie z obcością języków – [obcością] kultur i społeczeństw” (Crapanzano 1986, s. 51). Od tłumacza tekstów różni jednakże etnografa to, iż nie dysponuje on gotowym i niezależnym tekstem do tłumaczenia, najpierw musi go stworzyć. Etnografa przyrównuje zatem Crapanzano do postaci Hermesa – pośrednika między światem ukrytych bóstw a światem śmiertelników – pośrednika, którego zadaniem jest tłumaczenie ich woli w sposób zrozumiały dla człowieka. Co więc dokładnie robi Hermes-etnograf? Otóż „prezentuje on języki, kultury i społeczeństwa w całej ich niejasności, ich obcości, ich bezsensowności (*meaninglessness*); następnie, niczym magik lub hermeneuta, Hermes rozjaśnia to, co zaciemnione, czyni zrozumiałym to, co obce, i nadaje znaczenie temu, co nic nieznaczące. Dekoduje wiadomość. Interpretuje” (tamże). Etnograf próbuje „łączyć przedstawienie, ukazujące obcość, z interpretacją, która czyni ją czymś znanym” (tamże, s. 52).

W hermeneutycznym procesie interpretacji Crapanzano dostrzega jednakże pewną niekonsekwencję. O ile bowiem etnograf zazwyczaj uznaje prowizoryczność swych interpretacji, o tyle nie przestaje przy tym liczyć na nadejście interpretacji ostatecznej, jakiegoś rozstrzygającego czytania (*definitive reading*) (tamże, s. 51). W przeciwieństwie do krytyka literackiego, który wie, że jednej, „właściwej” interpretacji tekstu i jednego stylu lektury nie ma, etnograf jest przekonany, że właściwa interpretacja kultury jest możliwa i najpewniej on sam ją zaproponuje. Dlatego idea zaistnienia narracji innej, konkurencyjnej, alternatywnej jest dla etnografa tak nieoczywista: „Zamknięte we własnej interpretacji, jego przedstawienia ograniczają reinterpretacje” (tamże, s. 52). Cały problem z konwencjonalną etnografią sprowadza się do tego, że nie jest zdolna dostrzec w sobie fikcji, przekonujących tylko w takim stopniu, w jakim działają stosowane w nich zabiegi literackie. Do sposobów czynienia swego przekazu bardzo przekonującym Crapanzano zalicza nie tylko znaną nam już figurę etnograficznego autorytetu (zawsze jest to badacz wszechobecny i wszechwiedzący, choć jego obecność – jak się sądzi – w ogóle nie wpływa na bieg wydarzeń), lecz również specyficzne wybuchy stylu, mające na celu autentyfikację obrazów. Na przykładzie George’a Catlina Crapanzano zauważa, że opis kultury wyglądać też może i tak, iż etnograf „rozgaduje się (*rambles*), powtarza się, upraszcza, przesadza i koloryzuje” (tamże, s. 56). Skoro wiarygodność zależy od stylu, to etnograf czyni wszystko, aby jego język był obrazowy, lecz w ten właśnie sposób podkopuje realizm własnej etnografii. Poprzez stosowanie metafor, wykrzykników, wołań i innych narzędzi Catlin próbuje zapewnić swym opisom nieodparte wrażenie wiarygodności, lecz dokładnie te same strategie uniemożliwiają jego zamiar. „Realizm wymaga bowiem stylistycznej trzeźwości” – konkluduje Crapanzano (tamże, s. 58).

Sięgnijmy na koniec do drugiego artykułu Clifforda zamieszczonego w tomie, zatytułowanego *On Ethnographic Allegory* (1986b). Stanowi on kolejny ważny głos w sprawie tekstualnego konstruowania autorytetu etnograficznego. Autor zapowiada, że etnografię chce traktować jako „spektakl fabularyzowany przez sugę-

stywne historie” (*a performance emplotted by powerful stories*) (tamże, s. 98). Clifford wprowadza pojęcie etnograficznej alegorii, twierdząc, że „pisarstwo etnograficzne jest alegoryczne zarówno na poziomie swej zawartości (tego, co mówi o kulturach i ich historii), jak i formy (tego, co implikuje w nim proces tekstualizacji)” (tamże, s. 98). Jak wiemy, alegoria to w literaturze i sztuce obraz mający, poza dosłownym, sens przenośny, jednoznacznie określony i ustalony konwencjonalnie. Często mamy z nim do czynienia w bajkach, w których postaci – wyposażone w charakterystyczne atrybuty – są rewelatorami znaczeń symbolicznych. Co interesujące, Clifford ma dobry powód, by twierdzić, iż etnografia jest alegorią. Badacz raz jeszcze wskazuje bowiem na konwencję, w pisarstwie etnograficznym dość jawną, lecz rzadko problematyzowaną: „Ucieleśnione w pisemnych raportach, historie te jednocześnie opisują prawdziwe kulturowe zdarzenia i stawiają dodatkowe moralne, ideologiczne, a nawet kosmologiczne twierdzenia” (tamże, s. 98). Mówiąc precyzyjniej, etnografowie posługują się obrazami inności kulturowej i interpretują jej znaczenia, czyniąc z nich opowieści ewokujące wzór pewnych uniwersalnych idei i wartości. Owe idee i wartości pochodzą, rzecz jasna, wyłącznie z zachodniego kręgu kulturowego – wszakże to zachodni badacze najdłużej posiadali monopol na badania antropologiczne – stąd też powiedzieć można, że alegoryzacja inności kulturowej w narracjach etnograficznych ma swą pierwszą przyczynę w próbie wyjaśnienia i przybliżenia tej inności, „uczynienia innych sposobów życia humanistycznie zrozumiałymi” (tamże, s. 101). Ponieważ jednak chodzi zazwyczaj o uczynienie ich zrozumiałymi dla czytelnika będącego reprezentantem kultury Zachodu, mówić można o nieuniknionym elemencie etnocentryzmu, jaki alegoryzacja wprowadza do etnografii.

Clifford świetnie pokazuje ową konwencję na przykładzie fragmentów etnografii Marjorie Shostak zatytułowanej *Nisa, the Life and Words of a !Kung Woman* (tamże, s. 98-99). W pracy tej przedstawiany w dobrej wierze obraz rodzącej kobiety, z ewokacji obcej nam kulturowej normy (kobieta rodzi zupełnie sama, w buszu, w izolacji) bezwiednie osuwa się w rewindykację pewnego „wspólnego” ludzkości doświadczenia oraz jego „uniwersalnej” prawdy (heroizm rodzącej kobiety, niepokój po porodzie). W ten sposób cała historia, ukazując lokalne znaczenia kulturowe, jednocześnie opowiada pewną uniwersalną historię narodzin. W wyniku tego zabiegu doświadczenie rodzącej kobiety staje się rewindykacją „kobiecego humanizmu” – jak rzecz nazywa Clifford – jeśli nie wręcz alegorią feministycznego „siostrzeństwa”. Doświadczenie tego, co inne, zostaje przedstawione poprzez odwołanie się do pojęć, norm, wreszcie zaś politycznych interesów myślenia zachodniego. Właśnie dlatego Clifford może powiedzieć, że „etnograficzna narracja zakłada i zawsze odnosi się do abstrakcyjnego pola podobieństwa” (tamże, s. 101), zaś antropologiczne opisy innych ludów „nieodmiennie odsyłają do transcendentnych poziomów prawdy” (tamże, s. 102), przenikających zachodnie obrazy innych kultur i zabarwiających je ideologicznie.

Do typowych ideologicznych wzorów, pojawiających się w konwencjonalnych etnografiach, Clifford zalicza również tak zwany „pastoralny” sposób przedsta-

wiania społeczeństw prymitywnych oraz związany z nim motyw zanikającej dzikości. Jest faktem ogólnie znanym, że etnografowie mają zwyczaj ubolewania nad ginięciem prawdziwie heterogenicznych, autentycznych kultur. Clifford zwraca jednakże uwagę, iż owo Rousseauńskie poszukiwanie „elementarnych” form ludzkiej wspólnotowości i stale towarzyszący mu temat zanikającego przedmiotu badań etnograficznych także nie jest niczym innym, jak „retorycznym konstruktem uprawomocniającym pewną praktykę reprezentacyjną” (tamże, s. 112). Jeśli bowiem „prawdziwy dziki” faktycznie znika, to szansą na utrwalenie jego kultury i jej powierzenie pamięci kultury zachodniej jest zapisanie go, zakłęcie go w tekst. Clifford pokazuje, w jaki sposób założenie to – samo w sobie zresztą dyskusyjne, jak dowodzą najnowsze badania nad kulturami rdzennymi – bierze udział we wzmacnianiu moralnego i naukowego autorytetu etnograficznego: „Przyjmuje się, że obce społeczeństwo jest słabe i «potrzebuje» reprezentacji ze strony obserwatora zewnętrznego. [...] Ten, kto utrwała i interpretuje rzadki (*fragile*) zwyczaj, jest strażnikiem tejże esencji, niekwestionowanym świadkiem autentyczności”. A z racji, że wpływowa ideologia mówi, iż „«prawdziwych» kultur rdzennych już nie ma, to ich wersje przedstawiane w etnografiach ocalających nie mogą zostać zbyt łatwo podważone” (tamże, s. 113).

Przejdźmy do podsumowania. Potraktowanie rozważań Pratt, Crapanzano i Clifforda jako przykładu refleksyjności tekstualnej w znaczeniu nadanemu temu pojęciu przez Kuligowskiego uzmysławia, że połączenie doświadczenia w terenie – zawsze subiektywnego – z dyskursem naukowym zgłaszającym roszczenia do obiektywności jest tym ideałem etnografii, który od zarania próbuje ona osiągnąć, lecz który bezustannie wymyka się jej z rąk. Fuzja tego, co subiektywne, z tym, co obiektywne, musi odbyć się bowiem w piśmie, przy użyciu praktyk i strategii pisania. Strategie te, mając na celu rewindykację autorytetu i obiektywności, paradoksalnie okazują się zabiegami, które kompromitują te ideały. Ich krytyczne rozpatrzenie w pełni ujawnia fakt, iż etnografie nie są obiektywnymi prawdami, lecz opisami, które swą obiektywność muszą dopiero skonstruować. Uchwycenie rzeczywistości kulturowej, „takiej, jaką jest ona naprawdę”, okazuje się nieiziszczalnym marzeniem, ponieważ w trakcie pisania duża część tej rzeczywistości ulega bezpowrotnej utracie. Jak więc konkluduje Mary-Louise Pratt, „pisma etnograficzne pozostawiają w tle albo beznadziejnie zubożają część z najistotniejszej wiedzy, jaką osiągnięto, w tym zaś własną samo-wiedzę” (Pratt 1986, s. 33). Epistemologiczne znaczenie obserwacji poczynionych w tomie *Writing Culture* zawiera się tedy w stawianej przez autorów tezie, iż nie da się w żaden sposób rozdzielić w narracji etnograficznej tego, co faktualne, od tego, co subiektywne i retoryczne, w tym zaś metaforyczne, alegoryczne i ostatecznie – ideologiczne; wiedza o kulturze jawić się zaczyna jako efekt wcześniejszej interpretacji i reprezentacji kultury: „dane etnografii nabierają sensu jedynie w obrębie ukształtowanych aranżacji i narracji, te zaś są czymś konwencjonalnym i politycznym i posiadają znaczenie w sensie szerszym niż tylko referencyjnym. [...] W naukach humanistycznych zwią-

Dociekania

zek faktu z alegorią jest domeną walki a także instytucjonalnego reżimu (*institutional discipline*)” (Clifford 1986b, s. 119). Jednej „prawdy” nie ma, tak samo jak nie istnieje żaden „przezroczysty” obraz kultury, którego autor nie dopuścił się w trakcie interpretacji swoistego jej modelowania i przykrawania do własnych schematów poznawczych.

Pożytki z refleksyjności tekstualnej

Po wskazaniu, jakie nowe idee krytyka tekstualna wnosi do teorii antropologicznej i jakie konsekwencje epistemologiczne ma dla antropologii namysł nad procesem tworzenia tekstu etnograficznego, nadszedł czas, by przemyśleć praktyczne wskazówki wynikające z tegoż procesu dla antropologii uprawianej w sposób bardziej refleksyjny. W moim przekonaniu debata wokół „pisanja kultury” dostarcza ich na tym polu całkiem sporo. Uzmysławiając fakt, że proces tekstualizacji na przeróżne sposoby rzeźbi rzeczywistość kulturową przedstawianą w etnografii, dyskutowani autorzy uczą nas, że dzięki tej wiedzy jesteśmy w stanie wypracować nowe, eksperymentalne strategie pisania opisów kulturowych, które będą lepiej, a jeśli nie lepiej, to przynajmniej „symetryczniej”, „etyczniej” i bardziej refleksyjnie reprezentować obiekt swych zainteresowań badawczych. George Marcus (1986, s. 262) nazwał to „literacką terapią” antropologii, pozwalającą dostrzec istotny związek między epistemologicznymi konsekwencjami krytyki tekstualnej a etycznym i politycznym wymiarem, jaki wprowadza ona do wiedzy o kulturze.

W rzeczy samej, nasze finalne rozważania znów sytuują się zarówno na poziomie epistemologicznym, jak i na złączonym z nim poziomie etyczno-politycznym. Z punktu widzenia epistemologicznego, krytyka tekstualna, jakkolwiek nie wykażała uzależnienia etnografii od praktyk retorycznych i tekstualnych, bynajmniej nie podkopuje statusu obiektu badań etnograficznych, twierdząc, że ów język figuratywny nie odnosi do żadnej empirycznie dostępnej rzeczywistości. Dlatego Paul Atkinson (1990, s. 176) ma pełne prawo powiedzieć, że „uznanie istnienia tekstualnych konwencji etnografii nie pozbawia tej dyscypliny referencyjnej wartości, ani nie releguje jej do drugiego szeregu nie-nauk”. Z faktu, iż etnografie są „przekonującymi fikcjami”, nie wynika wcale, że mówią one o fikcyjnych rzeczach: fikcyjnych ludziach, fikcyjnych światach i kulturach. Nie mamy tu do czynienia z zamachem zupełnie likwidującym obiekt antropologicznego poznania. Johannes Fabian (1990, s. 761) wysuwał wręcz argument, niemniej w tej debacie istotny, że krytyka tekstualna, jaka w latach 80. zatrzęsa bastionem etnograficznego realizmu, nie miała na celu destrukcji obiektywizmu, lecz raczej próbę wskazania na niebezpieczeństwa płynące z zastępowania realizmu literackimi konwencjami stosującymi uprzywilejowane narzędzia reprezentacji.

Tym, na co krytyka tekstualna zwraca szczególną uwagę, jest samoświadomość nauk społecznych w kwestii konwencjonalności ich własnego języka i zrozumienie, że nie jest on jedynie medium przedstawiania rzeczywistości, lecz jest rów-

niez tej rzeczywistości tworzywem. Debata tekstualna w łonie antropologii budzi świadomość, że język użyty nieodpowiedzialnie albo redundantnie okazać się może k r z y y m lustrem rzeczywistości. W *Writing Culture* podobne zagadnienia etyczno-polityczne poruszyli Talal Asad i Renato Rosaldo. Pierwszy z badaczy postawił problem przekładu kulturowego zwyczajowo krytykowanego za swą etnocentryczność i asymetryczność. Właściwym etycznie rozwiązaniem jest, według Asada, modyfikowanie w procesie przekładu własnego języka, nie zaś modyfikowanie fenomenów, które się tłumaczy, w taki sposób, aby dopasować je do własnego języka i własnego kulturowego conceptarium. Rosaldo rozważał natomiast problem nierówności między etnografem a obiektami jego badań, stawiając tezę, że niewiele etnografii potrafi realnie wywikłać się z wciąż wyczuwalnego w ich stylistyce kolonialnego nastawienia wobec inności kulturowej.

Wydaje się, że dzięki rozpoznaniom i postulatam poczynionym w toku debaty tekstualnej sygnalizowane przez obu autorów problemy mogą zostać rozwiązane. Pierwszą wskazówką praktyczną, jakiej udzieliliby nam uczestnicy debaty, byłaby – powtórzmy to raz jeszcze – zwiększona refleksyjność językowa etnografów w chwili, gdy piszą oni swe prace, gotowość do zakwestionowania konwencji zawiadujących spod powierzchni tekstu całym zawartym w nim opisem kultury. Etnograf uczy się zadawać sobie pytania: jakich środków literackich należy użyć, by zarówno móc reprezentować przed własną kulturą doświadczenie totalnej obcości, jak i zdać sprawę z jej rzeczywistego, lokalnego znaczenia? Druga wskazówka łączyłaby się z Cliffordowskim wezwaniem, aby „różne ludy tworzyły złożone i konkretne obrazy siebie nawzajem, jak i łączących je powiązań wynikających z wiedzy i władzy” (Clifford 2000a, s. 31). W spluralizowanym świecie, w którym odbiorcami etnografii nie są już jedynie reprezentacji kręgu kultury zachodniej, autorytet etnograficzny oparty na samej osobie badacza terenowego legł w gruzach. Jak więc przypomina Clifford (tamże, s. 50) w sławnym fragmencie swego eseju, „niezbędne staje się myślenie o etnografii nie jako o doświadczeniu i interpretacji wyodrębnionej, «innej» rzeczywistości, lecz raczej jako o twórczym negocjowaniu pomiędzy co najmniej dwoma – a zwykle jest ich więcej – świadomymi, politycznie znaczącymi podmiotami. Paradygmaty doświadczenia i interpretacji ustępują w ten sposób dyskursywnym paradygmatom dialogu i polifonii”.

Pisanie etnografii po wystąpieniach Jamesa Clifforda i po edycji *Writing Culture* wymaga odważnego wprowadzania do swego opisu nowych elementów, które także z istoty swej byłyby zabiegami literackimi, ale ich celem nie byłoby już impregnowanie autorytetu badacza, lecz sprawiedliwsze przedstawianie inności kulturowej. W pierwszym rzędzie chodziłoby tu o wprowadzenie do etnografii elementu heteroglosji oraz trybu dialogowego, a także zrezygnowanie z postawy niezaangażowanego badacza dysponującego spojrzeniem znikąd. To z kolei musiałoby pociągać za sobą chwalebłą zmianę statusu antropologa w tekście, objawiającą jego ludzki brak i niedoskonałą kontrolę nad procesem badawczym – jego humanizm.

Dociekania

Cytowana literatura przedmiotu

- Asad T., 1986, *The Concept of Cultural translation in British Social Anthropology*, [w:] *Writing Culture*.
- Atkinson P., 1990, *Ethnographic Imagination: Textual Constructions of Reality*, London: Routledge.
- Birth K.K., 1990, *Reading and Righting of Writing Ethnographies*, „American Ethnologist”, vol. 17, no 3.
- Clifford J., 1980, *Fieldwork, Reciprocity and the Making of Ethnographic Texts: The Example of Maurice Leenhardt*, „Man” – New Series.
- Clifford J., 1981, *On Ethnographic Surrealism*, „Comparative Studies on Society and History”, vol. 23, no 4.
- Clifford J., 1983, *On Ethnographic Authority*, „Representations”, no 2.
- Clifford J., 1986a, *Partial Truths*, [w:] *Writing Culture*.
- Clifford J., 1986b, *On Ethnographic Allegory*, [w:] *Writing Culture*.
- Clifford J., 2000, *O autorytecie etnograficznym*, [w:] tegoż, *Kłopoty z kulturą*, przeł. E. Dżurak, Warszawa: KR.
- Crapanzano V., 1986, *Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description*, [w:] *Writing Culture*.
- Fabian J., 1990, *Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing*, „Critical Inquiry”, vol. 16, no 4.
- Geertz C., 2000, *Dzieło i życie*, przeł. E. Dżurak i S. Sikora, Warszawa: KR.
- Geertz C., 2005, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, [w:] tegoż, *Interpretacja kultur*, przeł. M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Kuligowski W., 2001, *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Marcus G.E., 1986, *Ethnographic Writing and Anthropological Careers*, [w:] *Writing Culture*.
- Marcus G.E., Clifford J., 1985, *The Making of Ethnographic Texts: A Preliminary Report*, „Current Anthropology”, vol. 26, nr 2.
- Marcus G.E., Fischer M.J., 1986, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press.
- Marcus G.E., 1980, *Rhetoric and the Ethnographic Genre in Anthropological Research*, „Current Anthropology”, vol. 21, nr 4, s. 507-510.
- Marcus G.E., Cushman D., 1982, *Ethnographies as Texts*, „Annual Review of Anthropology”, vol. 11.
- Pratt M.-L., 1986, *Fieldwork in Common Places*, [w:] *Writing Culture*.
- Rosaldo R., 1986, *From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor*, [w:] *Writing Culture*.
- Spencer J., 1989, *Anthropology as a Kind of Writing*, „Man” – New Series, vol. 24, no 1.
- Sperber D., 1985, *On Anthropological Knowledge*, Cambridge: University Press.
- Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, J. Clifford, G. Marcus (eds.), Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press 1986.

Kruszelnicki „Antropologia jako rodzaj pisarstwa”

Abstract

Wojciech KRUSZELNICKI
University of Lower Silesia (Wrocław)

“Anthropology as a Type of Penmanship”. Textual Criticism vs. Reflectiveness in Cultural Anthropology

This article offers a closer look at the intellectual origins of ‘textual debate’ in the field of cultural anthropology – as initiated by Clifford Geertz in *The Interpretation of Cultures and Works and Lives*, and continued then on by James Clifford and George Marcus in their volume *Writing Culture*. An attempt subsequently followed at combining the insights, having appeared within the debate’s confines, into interpretation and textual processing of ethnographic data with the idea of anthropological reflectiveness conceived as examination of de-objectivising influence exerted upon the ethnographic description of culture by factors such as historicity and politicality of the writing individual; his/her assumed research strategy and writing rhetoric; and, unconsciously accepted socio-cultural and personal data determining the cognitive process.

Katarzyna BOJARSKA

Sztuka niemożliwej możliwości

na mojej twarzy w błocie w ciemności widzę siebie
to postój nic więcej podróżuję to spoczynek nic więcej
Samuel Beckett

Myślenie nie jest tylko ruchem myśli, ale również jej
spoczynkiem. Tam, gdzie myślenie zatrzyma się nagle
w konstelacji nasyconej napięciami, wprawia ją w szok,
wskutek czego krystalizuje się ona jako monada.
Walter Benjamin

jak jest

Do gigantycznego, stalowego kontenera o wymiarach 30 x 10 x 13 metrów, który swoim ożebrowaniem przypomina mieszczącą go architekturę byłej elektrowni, dziś galerii sztuki współczesnej Tate Modern, wchodzi się po metalowej rampie. Jest on ustawiony na dwumetrowych słupach. Można więc pod niego wejść (wtedy niemal fizycznie odczuwa się ciężar ważący kilkadziesiąt ton, zawieszony tuż nad głową konstrukcji) lub go obejść. Wejście zostało tak umieszczone, że z poziomu ziemi, nie sposób zajrzeć do środka, nie można więc przygotować się na to, co tam czeka. Dudniąca pod stopami rampa doprowadza widza do wysokiego na ponad 10 metrów całkowicie wyciemnionego wnętrza. Wnętrze kontenera wyścielono powłoką z czarnego aksamitu, która kontrastuje z zewnętrzną stalową powłoką. Wewnątrz nie widać nic. Widać nic. I jest cicho, jakby widzowie podporządkowali się niepisanej regule zachowania milczenia. Przestrzeń wciąga. Trudno określić jej granice. Kroki widzów są niepewne. Wiele komentatorów i krytyków wskazywało na historyczno-społeczny wymiar pracy Mirosława Bałki. Kontener, rampa,

stał – w kontekście jego wcześniejszych prac – mają ich zdaniem kojarzyć się jednoznacznie. Ale jak? Powiedzieć, że praca ta mówi wiele o uniwersalnej kondycji człowieka w świecie to nie powiedzieć o niej niczego.

Moja teza jest następująca: *How It Is* Bałki to przykład sztuki szczególnej, podejmującej wyzwanie estetyki traumy. Przykład w sztuce ostatnich lat bodaj najbardziej interesujący i wieloznaczny. W kolejnych zbliżeniach postaram się opisać elementy tej estetyki i wskazać możliwe konteksty ich zakorzenienia w sztuce i w teorii.

We współczesnej sztuce i teorii, nie mówiąc już o literaturze i filmie, nastąpiło zasadnicze przesunięcie w koncepcji realnego: od realnego rozumianego jako efekt reprezentacji do realnego rozumianego jako wydarzenie traumy. W pewnym ujęciu, szczególnie w literaturze, sztuce czy teorii, ów dyskurs traumy, jak można go dziś nazwać, w pewnym sensie kontynuuje poststrukturalistyczną krytykę podmiotu innymi środkami. Hal Foster zauważa, że w czysto psychoanalitycznym rejestrze (sam odnosi się głównie do teorii psychoanalitycznej w wydaniu Jacques'a Lacana) podmiot traumy nie istnieje – pozycja ta została bowiem ewakuowana – a zatem krytyka podmiotu wydaje się tu bodaj najbardziej radykalna¹.

Jak podkreśla Cathy Caruth, nie chodzi tu jednak o patologię, ale o przededefiniowanie struktury doświadczenia: to, co się zdarza, nie zostaje w pełni doświadczone ani przyswojone w swoim (właściwym) czasie, ale dopiero z opóźnieniem, w powtarzających się koszmarach, retrospekcjach, aktach opętania przez to wydarzenie, opętania tego, który doświadcza². Nie chodzi tu też o utożsamienie wszelkiego doświadczenia z traumą, ale raczej o dopuszczenie w ramach doświadczenia czegoś nieprzewidzianego, zerwania, nieciągłości. Traumatyczna możliwość nie przychodzi spoza doświadczenia, ale zostaje w nie wpisane jako jego paradoksalna niemożliwość.

W koncepcji Marie Torok i Nicholasa Abrahama to, co traumatyczne, można znaleźć w każdym doświadczeniu, które nie podlega psychologicznemu metabolizmowi: to element, którego nie można poznać, pomyśleć ani zwerbalizować, włączyć w pole symboliczne. Takie nieprzyswojone i niemożliwe do przyswojenia doświadczenie tworzy rany w sieci psychiki, niszcząc w ten sposób jednostkowe poczucie spójności i ciągłości. Nieprzyswojone fragmenty doświadczenia odrywają się i nienaruszone zostają zdeponowane w wyizolowanych regionach psychiki, tych częściach Ja, które tym samym również pozostają oderwane i wyizolowane. Oddzielone od doświadczającego i doświadczanego Ja, poza zasięgiem jego wiedzy i samowiedzy, sekretne i skryte, stają się swoistą psychiczną ziemią niczyją, ku której zaczyna jednak ciążyć znaczna część symbolicznego pola jednostki³.

¹ H. Foster *Obscene, Abject, Traumatic*, „October” 1996 vol. 78, s. 110.

² Por. C. Caruth *Introduction*, w: *Trauma. Explorations in Memory*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1995, s. 10.

³ Zob. N. Abraham, M. Torok *The Wolf Man's Magic Word. A Cryptonymy*, trans. N. Rand, introd. J. Derrida, University of Minnesota Press, Minneapolis 2005.

Dociekania

wieloryb

Z czego składa się *How It Is* Mirosława Bałki? Z rampy, gigantycznego stalowego kontenera i 3900 m³ ciemności. Praca Bałki niczego nie przedstawia, niczego nie opowiada i nie uobecnia; sama jest obecnością, jest możliwą sytuacją, potencjalnym zdarzeniem. Przedstawiona przez artystę w książce – którą bez wahania można uznać za książkę artystyczną, będącą integralną częścią projektu – lista inspiracji, możliwych analogii i źródeł jest długa i zawrotnie niemal różnorodna. To rzeczywistość, a nawet prawda tego, jak jest. A jest przede wszystkim tak, że ciemność paradoksalnie jest wszędzie taka sama i wszędzie inna. Praca ta wywołuje liczne skojarzenia z potwornością, obcością, strachem przed nocą, grozą, przemyślem, koleją, głębią, otchłannością, bestią, zagrożeniem, nieswojskością, czarną skrzynką, piwnicą, schronem, piekłem, *Jądrym ciemności*, okopem, ale też może posłużyć jako figura nieświadomości.

W powieści László Krasznahorkai'a *Melancholia sprzeciwu* do niewielkiego węgierskiego miasteczka pewnego dnia przybywa cyrk wraz z największym na świecie (wypchany) wielorybem. Cała ta menażeria początkowo budzi fascynację, następnie coraz bardziej niepokoi, by wreszcie doprowadzić do całkowitej dekonstrukcji porządku tego pozornie normalnego miejsca. W tej toczącej się poza czasem i jakby w nie-miejscu akcji zdeorientowana zbiorowość usiłuje odtworzyć ład i porządek. A jeśli wypchany wieloryb jest powrotem wszystkiego tego, co zdeponowane i ukryte, wyparte i przykryte pozornym porządkiem struktury, podporządkowane zasadzie zbiorowej przyjemności? „Zobaczyć wieloryba nie oznaczało jednak coś zrozumieć, gdyż ogarnąć jednym spojrzeniem wielkie płetwy, wyschniętą, splekaną stalowoszarą skórę i kilkumetrową tylną płetwę pośrodku leżącego cieliska ze względu na rozmiary wydawało się zadaniem beznadziejnym”⁴. A jeśli *How It Is* jest takim właśnie wielorybem?⁵

Aby lepiej zrozumieć koncepcję traumy, należy spojrzeć na model relacji wewnątrz – zewnątrz, który pojawia się u Freuda w teorii zasady przyjemności, gdzie nie wprost sugeruje on, że to, co znajduje się wewnątrz psyche, to mediacja tego, co poza nią, poprzez pragnienie, wyparcie itd. W traumie, mamy do czynienia z niezrozumiałym zewnątrz wobec Ja, które już niejako weszło do środka, jednak bez należytej mediacji ze strony świadomości, można więc powiedzieć – wdarło się. I jako takie w konsekwencji staje się zagrożeniem dla wszelkiego rozumienia tego, czym ja może być w tym kontekście⁶.

⁴ L. Krasznahorkai *Melancholia sprzeciwu*, przeł. E. Sobolewska, WAB, Warszawa 2007, s. 117.

⁵ Skojarzenie to nie jest przypadkowe, wieloryb pojawia się na liście inspiracji Bałki, Krasznahorkai jest autorem opowiadania *On Velocity (O prędkości)* umieszczonego w książce towarzyszącej ekspozycji.

⁶ Zob. C. Caruth *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1996, s. 131-132

„Wieloryb” Bałki, swoisty anty-Moby Dick, pozwala na szczególne doświadczenie (estetyczne). Nie może tu być jednak mowy o wzniosłości, która miałaby polegać na wykalkulowanych estetycznych efektach, na wrażeniu ogromu, potęgi czy na sugestii nieprzedstawialności⁷. Choć *How It Is* „wrywa” widza z narracyjnej ciągłości, nie proponuje żadnej szczególnej epifanii. Nie chodzi tu też o poczucie niemocy, przytłoczenie czy wreszcie upokorzenie wyobraźni widza. Przeciwnie, o jej dogłębne poruszenie poprzez zaskoczenie świadomości i zabicie jej z tropu. Nie chodzi tu wreszcie o momentalne poczucie, że coś nieprzedstawialnego istnieje czy się zdarza w momentach ekstatycznych, do jakich miałyby prowadzić transcendentne powołanie podmiotu. Podmiot odbiorcy wobec *How It Is* powołany jest raczej do wnętrza (dosłownie i metaforycznie), nie tyle do wyjścia poza siebie, ile do wejścia w głąb siebie. Pod nieobecność światła widz, pozbawiony niejako „luster”, przestaje zajmować pozycję statycznego centrum doświadczenia wizualnego i nieuchronnie schodzi w dół: piwnicy, schronu, dziury, okopu, krypty. A wszystkie te figury kierują ku nieświadomości, a może nie.

krypta

A jeśli *How It Is* jest kryptą?

Miedzy idyllą a jej zapomnieniem, które nazwaliśmy „zachowawczym wyparciem”, mieściłby się metapsychologiczny traumatyzm utraty [...]. To ów element Rzeczywistości – tak boleśnie przeżytej, wymykający się jednak, z racji swej niewypowiadalności, wszelkiej pracy żałoby – wymusza na całej psychice zamaskowaną modyfikację. Zamaskowaną, gdyż należy ją zakryć maską; zanegować zarówno idyllę, jak jej utratę. Tego rodzaju połączenie kończy się zainstalowaniem w głębi Ja miejsca zamkniętego, prawdziwej krypty [...].⁸

„W krypcie spoczywa żywy, odtworzony na podstawie wspomnienia słów, obrazów i uczuć, przedmiotowy korelat utraty”⁹. Najważniejszą właściwością tego złożonego w wewnętrznej krypcie przedmiotu jest jego niewysławialność, a więc jego absolutna zewnętrzność. Powstanie krypty to zatem wynik nieudanej albo niezaczętej pracy żałoby, w ujęciu Abrahama i Torok, inkorporacji, która pojawia się tam, gdzie wiedza i język nie są w stanie opracować i przepracować utraty i zrozumieć nieobecności.

Krypta jest tym miejscem wewnątrz podmiotu, w którym utracony obiekt zostaje pochłonięty i zachowany. Kryptofor to ten, kto staje się nosicielem krypty,

⁷ Por. J.-F. Lyotard *Wzniosłość i awangarda*, przeł. M. Bieńczyk, „Teksty Drugie” 1996 nr 2/3 oraz A. Rejniak-Majewska *Obraz jako sytuacja*, „Teksty Drugie” 2009 nr 5, s. 180.

⁸ N. Abraham, M. Torok „*L'objet perdu – moi*”. *Notations sur l'identification endocryptique*, w: tychże *L'Écorce et le noyau*, Flammarion, Paris 1987, s. 297.

⁹ M.P. Markowski *Perekreacja*, w: G. Perec *Gabinet kolekcjonera*, przeł. M.P. Markowski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 98.

Dociekania

kto włączył do swego wnętrza absolutne zewnątrz. Dialektyka wnętrza i zewnątrz, jak zostało już powiedziane, jest w pracy Bałki kluczowa. Sądzę, że można zaproponować następujący eksperyment: pomyśleć o *How It Is* jako krypcie wydobytej na powierzchnię i otwartej, krypcie, która staje się możliwością wszelkiej krypty, kiedy w ciemności po omacku nie sposób już być (z) sobą. To przecież wewnątrz zupełnie pozbawione sensu i emocji, nie skłaniające do jakiegokolwiek wysiłku nazywania czy porządkowania.

Inspirując się metapsychologią Abrahama i Torok, a także teorią psychoanalityczną Lacana, Bracha Ettinger proponuje *transcriptum* jako obiekt artystyczny, zdarzenie artystyczne, operację czy procedurę artystyczną, która ucieleśnia traumę i jej ślady. Chodzi tu o przepracowywanie przez dzieło sztuki amnezji świata i zamienianie jej w pamięć. Proces ten nazywa transkryptoamnezją – podnoszeniem ukrytej pamięci świata i wydobywaniem jej na zewnątrz wraz z wnętrzem. *Transcriptum* stanowi okazję do dzielenia i afektywnego rozpoznania nieznanej Rzeczy i Wydarzenia. „Sztuka jako *transcriptum* – pisze Ettinger – nadaje kształt pamięci Realnego. [...] Nasza posttraumatyczna epoka staje się dzięki takiej sztuce transtraumatyczna”¹⁰.

Trauma jako absolutny Inny reprezentacji wymyka się jej gramatyce: strukturze czasu i przestrzeni, domagając się powołania do życia nowej gramatyki (a nawet leksyki). Zdaniem Griseldy Pollock, cel sztuki jest inny niż reprezentacji; sztuka bowiem ma prowadzić do spotkania, podczas którego i za pośrednictwem którego dojdzie do „przekazania” traumy, jednak nie w formie paraliżującego i oniemiającego balastu, ale jako przyjęcia nieredukowalnej inności¹¹. Nie chodzi tu, rzecz jasna, o sztukę rozumianą jako terapia, ale o swoistą estetykę stawania w obliczu, stawania wobec, a nie uobecniania; nie sprowadzania do siebie, ale sprowadzania siebie na niepewny grunt spotkania, podczas którego zawsze może przecież ostatecznie nic się nie wydarzyć. Grunt wydaje się niezwykle kruchy: oto z jednej strony mamy do czynienia z destrukcyjną przepaścią, pustką i nicością, z drugiej zaś z niebezpieczeństwem ich zasypania, zagadania.

pasaż

To tytuł instalacji-pomnika izraelskiego artysty, Daniego Karavana, dzieła powstałego w Portbou i poświęconego pamięci Waltera Benjamina. To fałda w krajobrazie znajdująca się na wzgórzu, w sąsiedztwie cmentarza, nad morzem, w Pirenejach. Ze skały wystaje trójkątny, stalowy, brązowy kształt. Przed wejściem do

¹⁰ B. Ettinger *Transcriptum. Memory Tracing in/for/with the Other*, w: tejże *Matrixial Borderspace*, ed. B. Massumi, introd. J. Butler, Minnesota University Press, Minneapolis 2007, s. 166-167.

¹¹ G. Pollock *After the Reapers. Gleaning the Past, the Feminine and Another Future, from the Work of Bracha Lichtenberg Ettinger*, w katalogu wystawy: *Bracha Lichtenberg Ettinger. Halal-Autistwork*, The Israel Museum, Jerusalem 1995.

tęgo swoistego ciemnego korytarza na ziemi leży stalowa płyta, wyglądająca jak otwarte drzwi. W dół prowadzi 87 stopni, w dół niemal tak daleko, jak sięga wzrok, do samego morza. Rzeczywistość wywrócona na opak – góra otwiera się, by wpuścić człowieka do niemożliwego przejścia. Niemożliwego, bo na końcu od ostatecznego skoku w pustkę oddziela szklanej ściana, za którą fale rozbijają się o skały. Na ścianie widnieje inskrypcja (w językach niemieckim, hiszpańskim, katalońskim, francuskim i angielskim): „Trudniej jest czcić pamięć bezimiennych niż ludzi znanych. Konstrukcja historyczna poświęcona jest pamięci bezimiennych”¹².

Niedokładne i niekompletne zapisy historyczne mówią, że uciekając z Francji, Walter Benjamin dotarł do francusko-katalońskiej miejscowości Portbou w Pirenejach. Akurat tego dnia, gdy tam się znalazł, straż graniczna nie pozwalała nikomu przejść. Benjamin prawdopodobnie popełnił samobójstwo, przyjmując śmiertelną dawkę morfiny. Okoliczności śmierci pozostają jednak niejasne. Pochowano go na cmentarzu rzymskokatolickim w niszy numer 563. Jego towarzysze zostali następnego dnia przepuszczeni przez granicę i bezpiecznie dotarli do Lizbony ostatniego września, a następnie wsiedli na statek do Stanów. Latem 1945 roku szczątki Benjamina zostały przeniesione do grobu zbiorowego, *fosa comun*, bezimiennego, a tym samym dołączyły to tego, co Elias Canetti nazywał „niewidzialnym tłumem zmarłych”.

Michael Taussig pisze, że cmentarz, a grób przede wszystkim, ma dać złudzenie bezpośredniej łączności między imieniem a ciałem, zapewnić (na powrót) przywiązanie słowa do rzeczy. Jak oznaczyć śmierć dziesiątek, setek, tysięcy? Jak zaznaczyć obecność nieobecności, upamiętnić? Na cmentarzu w Portbou i w pomniku-instalacji Caravana piękno krajobrazu miesza się z grozą śmierci (i historii): świat ludzki zastęga i zostaje znaturalizowany w to, co zwykliśmy nazywać „martwą naturą” lub „krajobrazem”. Niebezpieczeństwo wywołuje rozbłyskujące obrazy, które trzymają zarówno przeszłość, jak przyszłość w zawieszeniu. To stan wyjątkowy doświadczenia w tunelu między morzem a niebem, wobec rzeczywistej niemożności przejścia.

Balka nie powołuje się na tę inspirację. Ale *How It Is* to również taki niemożliwy pasaż.

(po)rażenie

Jeśli estetyka to teoria wrażeń zmysłowych i tego, jak sztuka oddziałuje na zmysły, to estetyka traumy musiałaby polegać na swoistym tych zmysłów „porażeniu”. *How It Is* to nie sztuka, która przeraża, ale sztuka jako miejsce, z którego doświadczają się świata. Doświadczają w kontekście, o którym była mowa wcześniej.

¹² Pod spodem napisano „G.S.I, 1241”, co zapewne odsyła do dzieł zebranych Benjamina po niemiecku *Gesammelte Schriften* pod redakcją Rolf Tiedemanna i Hermanna Schweppenhausera. Zob. M. Taussig *Walter Benjamin's Grave*, University of Chicago Press, Chicago 2006.

Dociekania

Niewidzenie, które jest podstawową kondycją widza we wnętrzu pracy Bałki, pozwala krytycznie spojrzeć na widzenie w ogóle. Pisał o tym trafnie Ernst van Alphen, podkreślając, że w kontekście doświadczeń wydarzeń granicznych, widzenie nie równa się wiedzeniu¹³. To, jak się zdaje, podstawowa lekcja traumy. Bałka dokonuje odwrócenia, niewidzenie ma prowadzić do (nowego) wiedzenia a nawet samowiedzenia. To otwarcie możliwości epistemologicznej.

Związek między widzeniem a rozumieniem został w doświadczeniu ofiar Zagłady radykalnie zerwany. Analiza relacji naocznych świadków dowodzi, że to, co wizualne, funkcjonuje tu bardziej jako niezmodyfikowany powrót tego, co się wydarzyło, nie zaś jako sposób dotarcia do tego, co się wydarzyło czy wręcz jego penetracji. Staje się surowym materiałem. Samo widzenie nie oznacza jeszcze autentycznego „bycia świadkiem”. Oprócz widzenia trzeba sformułować narrację o tym, co się widziało. Problem, jak się zdaje, leży właśnie w tej mediacji, w transmisji. Widzenie nie prowadzi do możliwości reprezentacji. Trauma, co podkreślałam wielokrotnie, jest zjawiskiem na wskroś paradoksalnym. Próba jej zrozumienia sprawia, że możemy znaleźć się w obliczu nierozwiązywalnego konfliktu: najbardziej intensywna konfrontacja z rzeczywistością okazuje się całkowitym wobec niej odwręceniem, a bezpośredniość przyjmuje formę opóźnienia, poniewczasowości.

struktura spotkania

Do pełniejszego zrozumienia koncepcji traumy w kontekście sztuki i estetyki niezbędne wydaje się wprowadzenie rozróżnienia na traumę strukturalną i historyczną. Ta pierwsza to element kształtowania się podmiotowości, chodzi o te wydarzenia w jej historii, które ulegają pierwotnemu wyparciu, utraty, które naznaczają i kształtują ją. Trauma historyczna odnosi się zaś do katastroficznych i przytłaczających wydarzeń oraz doświadczeń, które mogą mieć wpływ na nasze życie już jako ukształtowanych podmiotów, choć nie muszą. Trauma strukturalna występuje w okresie, zanim aparat psychiczny został dostatecznie rozwinięty, by sobie z nią poradzić, i dlatego staje się przedmiotem pierwotnego wyparcia, nie pozostawiając żadnej wiedzy o tych zdarzeniach, żadnej pamięci, przekazując jednak nieujarzmione afekty, które się z nimi wiążą i które lokują się w szczelinach wydrażonych przez te formujące erozje. Afekty te wybuchają ponownie, kiedy pojawiają się wydarzenia historyczne, które jakoś się do nich odnoszą. Wydarzenie historyczne staje się traumatyczne częściowo wtedy, kiedy dziedziczy ono niejako wirtualny charakter traumy strukturalnej (zapieczętowanej przez pierwotne wyparcie) w ramach kształtowania się podmiotowości, która nie może wiedzieć, co zawsze czekało na to spóźnione uaktywnienie¹⁴. Ta podwójna struktura wydaje się absolutnie kluczowa. Aby dobrze rozumieć sens traumatycznych doświadczeń

¹³ E. van Alphen *W pułapce wizerunków*, przeł. R. Sendyka, „Teksty Drugie” 2009 nr 5.

¹⁴ G. Pollock *Art Trauma Representation*, „parallax” 2009 no 15:1, issue 50, s. 48.

współczesności, powinniśmy mieć na względzie zarówno traumę strukturalną, jak koncepcję traumy jako wydarzenia w życiu i historii, którego ogrom i skala przytłaczają i porażają zdolność psychiki do poradzenia sobie z nimi, a także wywołują skutki traumy strukturalnej, czegoś, co nas pokonało, przytłoczyło i wewnątrznie rozdzieliło już wcześniej, w jakimś nieokreślonym kiedyś/gdzieś.

Należałoby teraz postawić pytanie, co takiego może sztuka, do czego powinna zostać wezwana, aby pomóc nam pomyśleć zarówno o traumatycznym wymiarze podmiotowości, jak i historii czy polityki w teraźniejszości, która jawi się nam jako szczególnie naznaczona katastrofą. Pollock twierdzi, że pęknięta podmiotowość pragnie spotkania. Właśnie dzięki tej szczególnej kondycji czuje się bowiem zdolna do dzielenia, a zatem i przetwarzania traumatycznych resztek zalegających w rzeczywistości historycznej. Estetyka traumy to estetyka progę, przejściowość. W tym spotkaniu, którego od sztuki domaga się Pollock, nie chodzi o intersubiektywną komunikację, nie o przekazywanie znaczeń czy narracji, ale o pozostałości wydarzenia-spotkania z innej czasoprzestrzeni, przetransportowanych w tu i teraz za sprawą spotkania artysty i widza; to właśnie miałyby być owe aktywowanie traumatycznej potencjalności. Doświadczenie traumatyczne to nie tyle przegapione wzniosłe spotkanie ze śmiercią, ile doświadczenie zerwania, pęknięcia materii międzyludzkiej łączności.

możliwość historii

Oprócz krytyki podmiotu i doświadczenia teoria traumy zdaje się grać ważną rolę w dekonstrukcji historii. Jak pisze Caruth, tylko podejmując próby zrozumienia znaczenia doświadczeń traumatycznych, możemy odnaleźć możliwość historii, która nie będzie już bezpośrednio referencjalna (tzn. oparta już na prostych modelach doświadczenia i referencji)¹⁵. Samo krytyczne przemyślenie referencji skierowane jest nie tyle na wyeliminowanie historii, ile na ponowne jej usytuowanie w ramach naszego rozumienia, a więc na zezwolenie, by historia pojawiała się tam, gdzie może nie być miejsca na bezpośrednie zrozumienie. Historyczna siła traumy polega zaś nie tylko na tym, że doświadczenie powtarza się po tym, jak dojdzie do jego zapomnienia, ale na tym, że w ogóle doświadcza się jej w samym tym zapomnieniu i tylko poprzez nie. Właśnie owo nieodzowne utajenie wydarzenia wyjaśnia osobliwą strukturę czasową, strukturę naznaczenia wstecznego, Freudowskiego *Nachtraglichkeit*. Historia traumy to taka historia, która jest referencjalna w takim właśnie stopniu, w jakim nigdy nie jest w pełni postrzegana, kiedy się wydarza; czy też, ujmując rzecz nieco inaczej, to taka historia, którą można uchwycić jedynie w samej niedostępności jej zjawiania się.

Podobna intuicja zdaje się tkwić w Benjaminowskich tezach historiozoficznych. Píše on tam bowiem, że „wyartykułować historycznie to, co minione, nie oznacza, że trzeba je poznać «takim, jakie naprawdę było». Oznacza natomiast

¹⁵ Zob. C. Caruth *Unclaimed Experience*.

Dociekania

zawładnąć przypomnieniem, takim, jakie rozbłyska w chwili zagrożenia. Materializmowi historycznemu zależy na tym, aby uchwycić obraz przeszłości, jaki znie-nacka narzuca się historycznemu podmiotowi w chwili grozy”¹⁶.

Balka jak Sebald

Tę korespondencję trudno pominąć, kiedy patrzy się na *How It Is*. Wydarzeniem fundującym pisarstwo Winfrieda G. Sebalda jest katastrofa, która miała miejsce, kiedy go jeszcze nie było: Zagłada europejskich Żydów. Pisarz stał się spadkobiercą nieodkupionego cierpienia i odtąd chce zrozumieć bycie człowieka w czasie, którego zasadniczym elementem jest czas historyczny. W tym ujęciu wszelka historia po katastrofie jest traumatyczna; nie było nas, kiedy zachodziło wydarzenie historyczne o takiej sile rażenia, która determinuje naszą egzystencję w świecie „po”. Nie można ogarnąć ani włączyć w swoje życie tego katastroficznego wydarzenia, powraca ono z opóźnieniem i kładzie się cieniem na wszystkim innym. Dlatego też książki Sebalda stanowią bardzo szczególną medytację o czasie. Katastrofa nie jest tu epifaniczna, a proza nie próbuje przedstawiać katastrofy: określonej i historycznej, konkretnego wydarzenia, ale dotyczy przede wszystkim jej oddalenia, obecności w formie odziedziczonych, reprodukowanych obrazów i ich bezsensowności. Pisanie wydaje się mierzeniem tej odległości, a fotografie rozsypane pośród słów paradoksalnie unaoczniają jedynie (nie potwierdzają prawdziwości ani nie dowodzą) nieobecność Realnego wydarzenia jako takiego, nie stanowią artystycznego ornamentu. Nomadyczna natura fotografii współgra tu z nomadyczną naturą ludzi: one też wędrują, gubią się i znajdują w najdziwniejszych miejscach i sytuacjach.

Balka, podobnie jak Sebald, o czym świadczą w szczególności jego prace wideo, jest podmiotem owej międzypokoleniowej transmisji „fantomu” stworzonego przez traumę; dziedzicami nieswojej historii. W tej skomplikowanej strukturze dziedziczenia, o której piszą Abraham i Torok, nie ma miejsca na proste przekazywanie z pokolenia na pokolenie. Jest to złożony proces polegający na swoistym traumatycznym ruchu: dana treść najpierw jest nie-do-powiedzenia (niewypowiadalna) ze względu na ból i wstyd z jakim się wiąże, następnie staje się nie-do-wspomnienia, podmiot ją przeczuwa, ale nie zna jej treści, w kolejnym ruchu zaś staje się nie-do-pomyślenia jako coś, co istnieje, ale do czego nie już ma żadnego rozumowego dostępu¹⁷. Doświadczenie estetyczne miałoby nie tyle pozwolić na zmniejszenie dystansu czy wyrwanie się z zakłętą kręgą traumatycznego dziedzictwa, ile na szukanie odpowiedzi, reakcji na ból (bycia i historii). Nie chodzi tu o wyleczenie czy ukojenie, ale o przeformułowanie, przetransponowanie, przekroczenie granicy tego bólu, przepaści między przeszłością a przyszłością.

¹⁶ W. Benjamin *O pojęciu historii*, przeł. K. Krzemieniowa, w: tegoż *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, red. H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996, s. 324.

¹⁷ Zob. N. Abraham, M. Torok *The Wolf Man's Magic Word*.

comment c'est – commencer

Christopher Bollas pisał, że „momenty estetyczne” to takie chwile w życiu, kiedy czujemy się przepelnieni duchem rzeczy, o których myślimy czy które kontemplujemy. I choć takie momenty można w zasadzie wyjaśnić lub po prostu opowiedzieć, są one zasadniczo bezsłownymi okazjami, przeznaczonymi nie tyle dla myśli, ile dla gęstości uczuć podmiotu. Takie doświadczenia, twierdził Bollas, to egzystencjalne nieprzedstawieniowe wspomnienia, przekazywane poprzez poczucie niesamowitości. Ta niesamowitość polega na tym, że „momenty estetyczne” przypominają o czasie, kiedy podmiot był pochwycony przez przedmiot, zaskoczony, a nawet przerażony. Poszukiwanie takich momentów to niekończąca się pogoń za czymś z przyszłości, co właściwie osadzone jest w przeszłości. W rzeczywistości więc szukamy „obiektów transformacyjnych”, które niosą obietnicę zmiany, wprowadzenia harmonii do naszego świata, harmonii z nie-Ja. *How It Is* nie wprowadza harmonii. Wręcz przeciwnie, chciałoby się powiedzieć, wskazuje na inną niż harmonijna organizację świata i Ja.

Unheimlich, czyli niesamowite, jest tym, co powinno zostać ukryte, ale co wyszło na światło dzienne. Kontener w galerii sztuki jest swoistą niesamowitością, skandalem widzialności. Ale nie dlatego, że sztuka współczesna może jeszcze zaдрzeć w obliczu „szokującego” dzieła, ale dlatego, że wprowadza w przestrzeń doświadczenia estetycznego to, co próbowałam tu opisać jako „traumę” czy też doświadczenie traumatyczne. Niesamowite przypomina o tym, że wszystko jest zbyt blisko domu. I o tym, że nasz największy lęk dotyczy tego, że nie ma miejsca poza domem. Dom to miejsce, gdzie zaczynają się kłopoty. Udomowienie niesamowitego, innymi słowy, normalizacja doświadczania, tak jakbyśmy byli mniej lub bardziej zaznajomieni ze sobą, w naszym mniej lub bardziej znajomym świecie, sprawia, że nasze życie staje się bardziej, a nie mniej, problematyczne (i pełne problemów)¹⁸.

Kontener Bałki to puste archiwum. Od tego trzeba (znów) zacząć.

¹⁸ Ch. Bollas *The Shadow of the Object. Psychoanalysis of the Unthought Known*, Free Association Books, London 1987. Za: J. Hutchinson, *Miroslaw Balka*, w: *Miroslaw Balka. Dig Dug Dug*, kat. wyst., The Douglas Hyde Gallery, Dublin 2003.

Dociekania

Abstract

Katarzyna BOJARSKA

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

The Art of Impossible Possibility

Analysis of *How It Is*, a work by Polish artist Mirosław Bałka, prepared as part of the Unilever Series at the Tate Modern Gallery, London, in 2009. The reflection on this instance of artistic expression becomes an axis of considerations of an alternative concept of the aesthetics of trauma. The critic draws upon various literary (László Krasznahorkai, W.G. Sebald) as well as theoretical contexts (Walter Benjamin, Cathy Caruth, Marie Torok, Nicholas Abraham) as she attempts at setting the position of art in relation to history, memory, and trauma.

Ryszard NYCZ

Możliwa historia literatury¹

I.

Rozpatrywanie problemów historii literatury w kategoriach modalnych ma już swoją historię, w którą i te uwagi się wpisują, zwłaszcza zaś w nurt rozważający jej możliwość – i możliwości (Janion 1973, Walas 1993, 2004, 2006, Perkins 1992, Kasztenna 1995, Gumbrecht 2008). W niniejszym tekście chodzi mi jednak nie o refutację dotychczasowych rozpoznań, lecz przede wszystkim o robocze zarysowanie topografii ważniejszych jej problemów, które, acz często o długowiecznym rodowodzie, narosły i zintensyfikowały się w ostatnich kilkunastu latach, a w połączeniu z przemianami w innych działach współczesnej wiedzy o literaturze (w teorii literatury w szczególności), doprowadziły do tego, że historia literatury znalazła się – co od dawna się nie zdarzyło – w centrum zainteresowań całej dyscypliny.

Chciałbym najpierw zwrócić uwagę na trzy cechy tej nowej sytuacji:

- a) zakwestionowanie tradycyjnego modelu rozumienia i uprawiania historii literatury, który można nazwać narodowym;
- b) zakwestionowanie nowoczesnego, estetyczno-formalistycznego modelu rozumienia i uprawiania historii literatury, który można nazwać autonomicznym;
- c) zakwestionowanie klasycznej postaci naukowego statusu historii literatury, który można by nazwać pozytywistyczno-strukturalistycznym, w tym zwłaszcza filozoficzno-metodologicznych założeń teorii procesu historycznoliterackiego.

¹ Rozwinięta wersja referatu wygłoszonego na konferencji „Na pograniczach literatury” w Krakowie 11 marca 2010 roku.

Opinie

Rozważenie konsekwencji tych kryzysów prowadzi do nieodpartej – jak mi się wydaje – hipotezy, że nie mamy dziś efektywnej, gotowej do użytku teorii procesu historycznoliterackiego (stosuję tu, nie bez wahań, określenie Janusza Sławińskiego), że trzeba ją budować od podstaw, co znaczy też „od dołu”: od empirycznych badań historycznoliterackich konkretów w nierozdzielnie z nimi związanych kontekstach (choćby jedno i drugie podlegały wymianie w toku wytwarzania, cyrkulacji czy recepcji). Oznacza to m.in., że terenem najbardziej aktualnych (a może i kluczowych dla przyszłości) badań teoretycznoliterackich staje się dziś – trochę nieoczekiwanie – właśnie historia literatury. Można by powiedzieć, że teoria literatury, po okresie czasowych sojuszy najpierw z metodologią, a potem z interpretacją i filozofią literatury, zawróciła dziś niejako do swych historycznych podstaw, na których się już bezkrytycznie wesprzeć nie może, bo musi je naprzód zbadać, określić, ustanowić... Następnie zaś chciałbym wskazać na inspiracje, jakie płyną ze strony

- a) nowej problematykacji badań historycznoliterackich (globalnych, światowych czy porównawczych), inspirowanej różnymi wariantami teorii zależności i pokrewnych, rozpatrujących zjawiska w kategoriach relacji centrum – peryferie (dominacji, oporu, emancypacji);
- b) kategorii pogranicza (i wyłaniających się z tej refleksji nowej dyscypliny: socjologii czy antropologii pogranicza) oraz podobnym celom służącym pojęć pokrewnych (w rodzaju „transgranicza”).

2.

Narodowy model uprawiania historii literatury zawdzięczamy romantykom, zwłaszcza niemieckim, w szczególności zaś Herderowi, który pierwszy sformułował – do dziś wpływową – koncepcję kultury jako „kuli” czy „wyspy” (to jego ulubione metafory). Całość kulturowa tak pomyślana oparta była na trzech jednostkach: *j e d n e g o l u d u , j e d n e g o t e r y t o r i u m , j e d n e g o j ę z y k a*. Miała charakter *d o ś r o d k o w y*, skoncentrowany na kultywowaniu wartości centralnych czy rdzennych, *e k s k l u z y w n y*, bo odgrodzony (nierzadko ksenofobicznie odwrócony) od obcych a teleologicznie zwrócony ku poszukiwaniu *e s e n c j a l i s t y c z n y c h* wartości, legitymizujących nieprzerwaną *c i ą g ł o ś ć* rozwoju kultury, narodowego ducha czy tożsamości etnicznej wspólnoty. Jej artykulacją był język, a uprzywilejowanym medium – literatura jako szczególnie skuteczne narzędzie identyfikacji, kształtowania i zabezpieczania oraz poświadczania narodowej tożsamości (w sprawie krytyki tej koncepcji kultury – zob. Welsch 1998). Jak zauważono, procesy te intensyfikowały się zwłaszcza w sytuacji doznanych klęsk, upokorzeń czy niepowodzeń (Gumbrecht 2008), nadając literaturze doniosły status uprzywilejowanego, skutecznego narzędzia ustanawiania „wspólnoty wyobrażonej” (określenie Andersona) oraz wyposażania jej w pożądaną „tradycję wynalezioną” (wedle formuły Hobsbawma) o często kompensacyjnym czy „naprawczym” charakterze. Historia literatury kierująca się tymi historiozoficznym przesłanka-

mi odznaczała się wyraźnym teleologicznym zorientowaniem, które legitymizowało dobór danych, homogenizowało to, co różnorodne, oraz hierarchizowało zjawiska i procesy w imię umacniania symbolicznego imaginarium, systemu wartości czy oddziaływania wzorcowych postaw, ucieleśniających pożądane cechy narodowego ducha czy charakteru (Culler 2007).

Mimo różnych opinii uzasadniających czy broniących tego modelu historii literatury niepodobna zaprzeczyć, że owa narodowa historia literatury wyjątkowo kiepsko (od początku po dziś) radziła sobie ze zjawiskami (realnymi, częstymi, a nawet typowymi), które podwajały jedną (lub wszystkie) z tych jedności; tzn. gdy chodziło o literaturę pisaną w innym języku niż narodowy, powstałą na innym terytorium niż rdzenne etnicznie (czy politycznie-państwowo), uprawianą przez członków innych grup etnicznych niż narodowa wspólnota.

Jeśli do tych ograniczeń dodamy presję przemian cywilizacyjno-technologicznych; silne uzależnienie funkcji i statusu historii literatury od tradycyjnego modelu kultury literackiej (stawiającej w centrum literaturę, jej twórców, komentatorów, czytelników) oraz relatywnie coraz słabsze zharmonizowanie jej z modelem kultury audiowizualnej, a tym bardziej cyberkultury współczesnej; jeśli także uwzględnimy przemiany w samej koncepcji pojmowania tożsamości jednostkowej i wspólnotowej (silniej dziś akcentującej rolę czynników społeczno-kulturowych niż etniczno-rasowych) i wreszcie coraz bardziej problematyczny charakter jej „narodotwórczej” funkcji (jeśli wypełnianej, to zapewne efektywniej przez inne media czy inne instytucje) – to wypada uznać, że ta tradycyjna formuła uprawiania historii literatury przechodzi do przeszłości lub przynajmniej podlega poważnej transformacji.

Narodowa historia literatury znalazła w XX wieku alternatywę (choć nie realną przeciwwagę) w modelu estetyczno-formalistycznym. Jeśli ta pierwsza dość elastycznie traktowała literackość dzieł, włączając swobodnie w obszar swej narracji praktycznie wszystkie doniosłe w elitarnym obiegu teksty, które okazywały się wartościowymi i reprezentatywnymi przykładami czy nośnikami narodowej tożsamości i kultury, to ta druga długo zaprzątnięta była poszukiwaniem kryterium literackości właśnie i systematycznym ekskludowaniem poza obszar swych zainteresowań wszystkiego, co nie spełniało niekiedy dość apodyktycznie formułowanych kryteriów. Niezależnie wszakże od konkretnych wyznaczników (fikcja, obrazowość, kunsztowność retorycznej organizacji, autoteliczność) wspólnie podzielną przesłanką była autonomia świata tekstów literackich, zawieszająca potrzebę uwzględniania kontekstowych uwarunkowań (psychologicznych, społecznych, historycznych, kulturowych, politycznych, ekonomicznych). Natomiast pod innymi względami – właśnie językowymi, etnicznymi, terytorialnymi – była to często historia bardzo otwarta: porównawcza historia form literackich (artystycznych) przekraczała swobodnie te ograniczenia, zarysowując cyrkulację owych form w międzynarodalnej przestrzeni literackiego świata oraz ich złożoną hierarchiczną strukturę, w której modelowe wzorce i poetyki podlegały mutacjom czy transformacjom w seriach strukturalnych przekształceń.

Opinie

Być może dlatego właśnie oba modele mogły koegzystować obok siebie właściwie bez przeszkód, nie wchodząc sobie w drogę w swych opowieściach. Tak więc mieliśmy do czynienia, z jednej strony, z wciąganiem wszystkiego w pochod i samorozpoznawanie się ducha narodowego (w dziejach i literaturze); z drugiej zaś – z samourzeczywistnianiem się tożsamości literatury i jej form w wędrówce przez dzieje i kultury... Oba modele mogły współistnieć, nie zauważając się nawet wzajemnie, napędzane tym samym mechanizmem rozwojowym. Nie jest bowiem wykluczone, że odpowiada za to – to tylko hipoteza – ten sam pozytywistyczny z ducha, a sformalizowany strukturalistycznie model „układu izolowanego”, prowadzący do wyjaśniania „bezkontekstowego”, a operującego w kategoriach powierzchni – głębia. Niejasności czy niespójności poziomu powierzchniowego znajdowały tu wytłumaczenie czy rozwiązanie w wyniku uchwycenia (rekonstrukcji, zdefiniowania, ustanowienia) nieprzejawiającego się nigdy i nigdzie bezpośrednio poziomem głębokiego: niezmienników trwałych wzorców, postaw i struktur. Taka procedura badawczego postępowania marginalizowała oczywiście rolę uwarunkowań kontekstowych, traktowanych jako przygodne zakłócenia, utrudniające dostęp do poszukiwanych „obiektywnych”, niezmiennych inwariantów. Następująca współcześnie reaktywacja myślenia kontekstowego sprowadza natomiast niezmienniki z poziomu głębokiego najwyżej do roli ogólnych preferencji, które przybierają określony kształt za sprawą konkretnego kontekstu (Zarycki 2009). Ten styl myślenia zachęca dziś m.in. do analizy zjawisk w holistycznej, „jedno”- czy raczej „wspólnowymiarowej” perspektywie jako procesów sprawczych, interakcyjnych czy dialogowych działań, zachodzących w dyskursywnym uniwersum kultury (Bielecki 2010).

Podsumowując konsekwencje obu operacji krytycznych stymulowanych przez kulturowo-antropologiczny zwrot w humanistyce: procesowi desubstancjalizacji narodowego ducha w modelu narodowym (czyli uznania substancji narodowej za konstrukt ideowo-dyskursywny) odpowiada w modelu autonomicznym desubstancjalizacja literackości literatury (jako historycznej instytucji o zmiennych atrybutach, pozbawionej uprawnionych roszczeń do autonomii) oraz kryzys wyjaśniania historyczno-kulturowej gmatwaniny zjawisk w kategoriach ukrytego porządku, prowadzący do poszukiwań metod opisu cech zjawisk (lokalnych i ponadlokalnych) przede wszystkim w wielowymiarowych kontekstach cywilizacji i kultury.

3.

Jest jeszcze jeden zespół czynników, których konsekwencje są ważne dla opisywanej sytuacji. To kryzys tradycyjnego modelu poznania historycznego. Coraz więcej zwolenników przysparza sobie dziś pogląd, wedle którego nie mamy bezpośredniego dostępu do przeszłości (tu: historycznoliterackiej i historycznokulturowej), a procesy recepcji nie tyle ją przesłaniają, ile stają się jej nośnikami i nosicielami: dzieła w nich właśnie funkcjonują, kształtują i rozwijają swe znaczenia. Uprzywilejowana pozycja historycznoliterackiego „obserwatora”, obserwatora dru-

giego stopnia, zawieszonego na metapoziomie, spoglądającego z jakiegoś „zewnątrz” na zamknięty, skończony przebieg zdarzeń, jest uzurpacją lub pobożnym życzeniem. Nasz punkt widzenia jest tak samo usytuowany, jak naszego przedmiotu, tak samo wewnętrzny i aspektowy czy sperspektywizowany (przedsądami, wiedzą, położeniem) oraz podatny na dyskusję i zmianę, a nawet zakwestionowanie. Wreszcie dwa podstawowe modele dyskursywnego opracowania wyników badania (Perkins 1992) są nie tylko wysoce niedoskonałe, ale z konieczności w pewnej mierze deformują swój przedmiot. Model narracyjny już choćby poprzez swą strukturalną specyfikę narzuca przebiegowi zdarzeń teleologiczny porządek, następstwo zjawisk przekształca w konsekwentny ciąg przyczynowo-skutkowy, eliminuje to, co zbyt wielowymiarowe, równoczesne, epizodyczne bądź niedające się włączyć w „fabułę” opowiadanej historii. Model słownikowo-encyklopedyczny zaś, z jednej strony zubaża zjawiska – pozbawiając je więzi z innymi zjawiskami (atomizuje), osadzenia w procesie dziejowym (dehistoryzuje) i sytuacyjnego uwarunkowania (izoluje od kontekstu) – z drugiej natomiast wyposaża w nadmierne (a nierzadko dysfunkcyjne) porcje encyklopedycznych informacji (co do propozycji nowych rozwiązań w tym względzie zob. Hollier 1989, Wellerby 2004).

Zakwestionowanie przekonań o naukowej obiektywności orzeczeń historycznoliterackich rodzi pytanie o status poznawczy wyników badania. Posłużę się argumentacją Franka Ankersmita, klarownie identyfikującą zasadniczy problem (Ankersmit 2004). Badacz ten, rozważając przykładowo historiograficzne opracowania na temat renesansu oraz oświecenia, dochodzi do wniosku, iż pod względem swych wartości poznawczych stawiają nas one ostatecznie przed mocną alternatywą, zmuszając do wyboru między empiryzmem (czy – jak wolalbym powiedzieć – naiwnym realizmem) a konstruktywizmem. Można bowiem dowodzić albo tego, że prace te są reprezentacją wiarygodnej wiedzy o historycznej rzeczywistości, uzyskanej na podstawie empirycznych badań danego fragmentu przeszłości, albo tego, że są one „rozbudowanymi definicjami” (czy propozycjami definicji) renesansu i oświecenia. Wariant pierwszy zdaje się zakładać, że prawda może być tylko jedna (choćby długo przyszło do niej dochodzić), wariant drugi – że takich definicyjnych obrazów danej epoki może być wiele, jak wiele jest prawd pojęciowych wpisanych w programy i koncepcje badawcze poszczególnych historyków. Wyjmuję ten wniosek z szerszych rozważań Ankersmita, by przenieść go na teren historii literatury i zauważyć, że tego rodzaju myślenie – w kategoriach skrajnych opozycji – pozwala raczej ominąć kluczowy problem związany z naturą historycznego poznania, niż zbliżyć się do jego rozwiązania.

Jako „swój” przykład, na terenie którego stosunkowo pewnie się czuję, wybieram dzieje literatury przełomu XIX i początku XX wieku. Dobrze znane są rozmaite konceptualizacje literatury tego okresu jako: neoromantyzmu, modernizmu (w tradycyjnym i „zmodernizowanym” znaczeniu), Młodej Polski, dekadentyzmu, secesji, literatury przed rewolucją 1905 roku i po tej dacie. Nie jest to z pewnością lista zamknięta. Czy trudno sobie wyobrazić ujęcie tego okresu jako epoki „późnego” (czy nowoczesnego) pozytywizmu (uwzględniającego nie tylko przypadają-

ce na ten czas największe dzieła polskich pozytywistów, ale i kolejne mutacje realistyczno-naturalistycznych nurtów, empiriokrytycyzm i narastające nieprzerwanie kolejne wersje myśli i metody pozytywistycznej w humanistyce, wiedzy o kulturze i społeczeństwie)? Albo w genderowej perspektywie, koncentrującej się na stopniowym rozszczelnianiu męskich atrybutów roli pisarza i stereotypowej dychotomii męskich – żeńskich cech postaci przez nie-„męskocentryczne” podmioty – mówić (na przykład!) o wczesnomodernistycznym emancypacyjnym feminizmie (widocznym m.in. w jakościowo istotnym udziale kobiet, w przemianach wrażliwości i problematyk)? Jest też do pomyślenia historia literatury tego czasu inspirowana kategoriami krytyki postkolonialnej, tzn. skoncentrowana na relacjach władzy, dominacji, podporządkowania, rywalizacji między uniwersami symboliczno-kulturowymi i wzorcami tożsamościowymi, w której polska literatura i polscy pisarze byłiby rozpatrywani w obu podstawowych rolach, tzn. dominującej i zdominowanej (przy czym nawet wybitni, otoczeni swoistym kultem pisarze na tę problematykę nie są immunizowani – zob. kwestie genderowo-postkolonialne, chociaż bez uwzględniania aparatu teoretycznego, analizowane przez Tazbira w studium o Sienkiewiczu – Tazbir 2008).

Na tym nie koniec. Zupełnie inny obraz wyłonić by się musiał, gdybyśmy spróbowali uchwycić cechy literatury tego czasu w żywiole wielojęzyczności, wielokulturowości oraz etnicznych wyborów i przynależności (udział członków innych grup etnicznych i narodowości w polskiej kulturze i Polaków w innych literaturach i kulturach). Realne dylematy dotyczące wyboru języka twórczości były, jak wiadomo, udziałem m.in. (pełna lista musiałaby być bardzo długa): z jednej strony Rolicza-Liedera, Przybyszewskiego, Berenta, Kętrzyńskiego, Irzykowskiego, Leśmiana, Rittnera, Parnickiego, wielu pisarzy wywodzących się ze środowisk żydowskich, polsko-żydowskich czy też „jidyszlandu”, z drugiej zaś Conrada-Korzeniowskiego, Singera, Krzyżanowskiego, wielu pisarzy działających na pograniczach czy w obrębie kultur litewskiej, ukraińskiej czy białoruskiej. Jeszcze inną możliwość, by dać ostatni przykład, stwarza koncentracja na procesach modernizacyjno-cywilizacyjnych, obejmujących m.in. zjawisko postępującej dyferencjacji obiegu literackich: wysokoartystycznego (elitarnego) i popularnego (niedługo później – masowego), które z czasem nabierają postaci członów opozycyjnych, by w kolejnej fazie stopniowo koegzystować i interferować z sobą.

Nie przywołuję oczywiście tego przykładowego jedynie wykazu możliwych wieloperspektywicznych ujęć danego fragmentu przeszłości po to, by postulować konieczność opowiedzenia o wszystkim naraz i to w sposób wyczerpujący (bo to i niemożliwe, i niepotrzebne), ale po to, by uprzytomnić swego rodzaju wyzwanie, jakie tak wielowarstwowa rzeczywistość stawia metodom i narzędziom pojęciowym historyka literatury oraz uczynić złożoność relacji między zjawiskami i pojęciami. Zauważmy: każda z tych urzeczywistnionych w opracowaniach bądź potencjalnych konceptualizacji opiera się na odmiennej dominancie formacyjnej, tworzy inny kanon (dzieł, autorów, kryteriów opisowych i wartościujących), prowadzi do wyekspozowania odmiennej listy problemów i w efekcie odsłania czy

zarysowuje odmienny porządek i sens literackich zjawisk. Czy jednak można o tych zjawiskach i faktach powiedzieć, że istnieją gotowe, w pełni swego jakościowego uposażenia przed przystąpieniem do ich poznania, i trwając uprzednio oraz niezależnie od sieci pojęć, oczekują tylko na artykulację czy odzwierciedlenie? Czy też mamy do czynienia jedynie ze skonstruowanymi w danym zespole pojęciowym dyskursywnymi artefaktami i pojęciowymi prawdami definiowanymi w nich znaczeń? Wydaje się, że naiwny realizm nie radzi sobie z wielowymiarowością i heterogenią zjawisk, a w konsekwencji także z wielorakością obrazów rzeczywistości, wyprowadzanych z tak różnych perspektyw – konstruktywizm zaś znosi nas na pozycje Leibnizowskich monad, które nigdy nie mogą być pewne, czy oglądają to samo miasto z różnych stron, czy za każdym razem inne...

W każdym razie ten dualistyczny styl myślenia raczej nas odciąga od, niż przybliża do sprawy kluczowej, którą jest w moim przekonaniu zdecydowanie niedoszacowany (co do swych epistemicznych konsekwencji), praktyczny albo, inaczej mówiąc, doświadczeniowy wymiar poznawania przeszłej rzeczywistości. Pojęcia bowiem nie są ani neutralnymi nośnikami (przezroczystymi szybami) jedynie biernie uobecniającymi w pełni określone historyczne konkrety, ani też szczelnymi (i nieprzezroczystymi) cegiełkami budowanego obrazu, do którego przeszłość pasywnie się przystosowuje. Przeszła rzeczywistość zaś, chociaż w sensie logicznym obejmuje, rzecz jasna, to, co dokonane, zamknięte i skończone, to widziana od strony procesu doświadczeniowego poznania odsłania swój paradoksalnie niezamknięty charakter: jest otwarta na rekonceptualizacje i reinterpretacje, podatna na zmiany, wynikłe z wglądów w swe nowe, nieuwzględniane wcześniej porządki i wymiary, a nawet ostatecznie niedokonana, skoro to od niemożliwej do przewidzenia, antycypowanej jedynie przyszłości zależy, czy dane zjawisko, uznane za formę skończoną i finalną, nie zmieni swego statusu na formę prekursorską, inicjującą nowy ciąg rozwojowy, a nad cechami epigenicznymi nie wezmą góry cechy protogeniczne.

Sygnalizowany tu sposób postępowania prowadzi do podważenia poznawczej prawomocności konceptualizowania faktów z obiektywistycznej perspektywy zewnętrznego, zdystansowanego obserwatora, perspektywy, która ujmuje je jako wytwory obiektywnych reguł i systemów relacji (niezależnych od woli i świadomości jednostek) oraz jako elementy skończonego przebiegu zdarzeń i składniki zamkniętego układu wyjaśniającego (np. przyczynowo-skutkowego), wystawionego na pokusy klasycznych błędów wnioskowania typu *vaticinatio ex eventu* czy *post hoc, ergo propter hoc*. Odrzuca jednak także kuszącą innych możliwość fikcjonalnego zaktualizowania niezrealizowanego w historii potencjału sprawczego (performatywnego) i znaczeniowego zdarzeń w obrębie historii alternatywnych. Przesunięcie punktu ciężkości z dokonanych faktów („co się stało, to się nie odstanie”) na proces ich urzeczywistniania służyć ma przede wszystkim uchwyceniu historycznej dynamiki (i dramaturgii) praktyk, kontekstowo uwarunkowanej „logiki” przebiegów zdarzeń, inwencyjnych rozwiązań pojawiających się w obrębie procesów decyzyjnych podmiotów, działających w sytuacji zasadniczej nieprzewidywal-

ności – i w rezultacie doprowadzić do wyparcia uroszczeń i mitów obiektywistycznej teorii „faktów dokonanych” przez (lepiej, w każdym razie) empirycznie ugruntowaną teorię faktycznej praktyki (zob. Bourdieu 2007).

Przed teorią literatury otwiera się tu pole ważnych eksploracji – i to zarówno w wyżej wskazanym wymiarze teorii praktyk (literackich, artystycznych, kulturowych), jak i w komplementarnej wobec niego sferze: praktykowania teorii historycznoliterackiego procesu. Punktem wyjścia dla krytycznej analizy w tym drugim wymiarze mógłby się stać „oczywisty” charakter (i dlatego zazwyczaj niedyskutowany) jej przedmiotowego fundamentu. Korpus „twardych” faktów literackich, z których wyprowadzane są uogólnienia, typologie czy klasyfikacje, sam przecież jest rezultatem takich historycznych praktyk, jak: selekcjonowanie, puryfikacja, profilowanie, korelowanie z jednymi zjawiskami i procesami, a odizolowywanie od innych itp., itd. – praktyk, które mają swoje procedury, uzusy, ale też obfitują w arbitralne rozstrzygnięcia, ekstrapolacje czy nawet (wcale nie rzadkie) „twórcze” interwencje w materię tekstowych danych. Teoria praktyki historycznoliterackiej – jak można by nazwać ten wymiar jej aktywności – swym punktem wyjścia winna uczynić właśnie krytyczną analizę faktycznych działań, technik i procedur wytwarzających efekt spójnego, jednorodnego pola literatury oraz autonomicznych dzieł o harmonijnej budowie i immanentnych własnościach. Bez tego rodzaju krytycznej refleksji, sięgającej od analizy praktycznych sposobów uzyskiwania wyników badań archiwalnych, źródłowych, edytorskich, przez kwalifikacje i atrybucje dyskursywno-genologiczne, po konceptualizację prądów, kierunków i okresów – nasza wiedza o przedmiocie (tym, czym naprawdę się zajmujemy) oraz charakterze ustalanych prawidłowości będzie uzależniona (w zbyt wielkim stopniu) od nieweryfikowanych przesądów na temat tego, co oczywiście i obiektywne w historycznych procesach uprawiania i pojmowania literatury.

Uwzględnienie doświadczeniowego wymiaru poznawania przeszłej rzeczywistości pozwala sobie uświadomić, że pojęciowe narzędzia są faktycznie aktywnymi operatorami czy po prostu „organami” naszego (historycznego, humanistycznego) poznania, instrumentami, które – umiejętnie wyselekcjonowane – reaktywują i dopuszczają do wyartykułowania zmarginalizowane czy uznane dotąd za nieistotne strony badanej rzeczywistości. Widać to zapewne szczególnie wyraźnie w przypadku niekonwencjonalnych prób konceptualizacji przeszłości, w rodzaju Benjaminowskiego opisu secesji w kategoriach metaforycznych pojęć: „futurału”, „ornamentu”, „falistej linii” (i innych – Benjamin 1970, zob. też Suchocki 1980). Zaproponowana do odczytania kultury secesyjnej specyficzna konstelacja pojęciowa pozwala nie tylko odkrywczo uporządkować zjawiska dotąd razem niezestawiane oraz uchwycić ich różne aspekty we współmiernych kategoriach (formy i wartości, powierzchni i głębi, struktury i funkcji), lecz także dostrzec pewną konsekwencję, spójność oraz specyficzne antropologiczne znaczenie całościowej koncepcji kultury, widoczne w ujmowaniu człowieka (relacja cielesność – duchowość), jego otoczenia (dom jako „futurał” człowieka), jego wytworów (użytkowych i artystycznych), codziennego doświadczenia – aż po model ludzkiego świata jako bez-

piecznej, bo zamkniętej przestrzeni, oswojonego wnętrza, celowo odizolowanego i odwróconego od niebezpiecznego zewnątrz; sztucznej bariery, chroniącej przed ryzykiem traumatycznych kontaktów z potwornością natury, groźną innością „tamtej strony” realnego.

Casus Benjaminowskiej praktyki analitycznej dobrze zdaje też sprawę z inwencyjnej natury tego rodzaju teorii praktyki, polegającej na konceptualizacji doświadczenia historycznego poznania, oraz z jego złożonego, interaktywnego, transgresywno-retroaktywnego charakteru. Trafnie dobrane, dostosowane do – i wprowadzone z – historycznego kontekstu konstelacje pojęciowe czy „dialektyczne obrazy” (termin Benjamina) nie tylko rodzą się w kontakcie z doświadczaniem przeszłości, otwierając nam dostęp do nieznanego dotąd jej wymiaru, ale i odwrotnie, pozwalają przeszłości w tej sieci pojęciowej się osadzić i wyrazić. Twórczo „indagując” przeszłą rzeczywistość, równocześnie formują i profilują jej pojęciowo-dyskursywny obraz jako swego rodzaju retroaktywne, sprawcze, „performatywne” odkrycie pewnego ukrytego porządku (zasady, regularności): zawsze już wcześniej istniejącego, a zarazem – bez wdrożenia tych czynności poznawczych – niedostępnego bądź pozostającego jedynie w sferze niezrealizowanych możliwości. Przykład ten pozwala również zasugerować ogólną odpowiedź na pytanie o możliwą historię literatury. Byłaby to taka historia literatury, która odrzuca dane z góry cele, założenia dotyczące tego, co „samo-przez-się-zrozumiałe” (oczywiste) i aprioryczne procedury poznania, wyposażone w gotowy arsenał sprawdzonych pojęć (sprawdzonych zwłaszcza w skutecznym retorycznie dowodzeniu założonych wcześniej celów), a dochodzi do swych ustaleń poprzez nieprzerwaną odnowę słownika, twórcze wynajdywanie takich narzędziowych środków, które faktycznie otwierają dopiero widoki na rzeczywiste cele, indywidualne cechy jakościowe przedmiotów i nieoczekiwane porządki poznania.

4.

Trzy wskazane wyżej czynniki – kryzys modeli narodowego oraz autonomicznego uprawiania historii literatury, a także kryzys teoriopoznawczy, obiektywistycznych podstaw historycznego poznania – tworzą zarówno główne składowe warunkujące sytuację współczesną, jak i cechy nowych propozycji uprawiania i uzasadniania historii literatury. Upraszczając, można by powiedzieć, że większość z nich rozwijana jest pod wpływem inspiracji płynących głównie z trzech źródeł:

- a) socjologiczno-kulturowej teorii zależności (jej najbardziej bodaj znanym przykładem jest strukturalistyczna „z ducha” Immanuela Wallersteina koncepcja systemów światowych – zob. Wallerstein 2007);
- b) szeroko rozumianej teorii postkolonialnej o emancypacyjnym i rewindykacyjnym charakterze;
- c) współczesnych konceptualizacji procesów globalizacyjnych, które skłaniają do zrewidowania wyjaśnień na temat natury i charakteru zjawisk lokalnych (w tym zwłaszcza ich autonomicznego statusu i immanentnego znaczenia).

Opinie

Niewątpliwie, jedną z widocznych konsekwencji myślenia w tych kategoriach jest w prowadzonych analizach dominująca rola relacji centrum – peryferie.

Wcześniej (a i obecnie) relacjami centro-peryferijnymi posługiwała się skutecznie psychologia społeczna, socjologia, studia kulturowe, którym służyły (i służą) do opisu złożonych relacji władzy, obejmującej rozmaite postaci dominacji i podporządkowania, jak też form zależności niedających się sprowadzić do prostych dychotomicznych podziałów. Od kilkunastu lat jest ona też szeroko wykorzystywana w nowej historii literatury, występującej pod różnymi nazwami: porównawczej (Hutcheon, Valdez 2002), globalnej (Moretti 1996, 2005, Jameson 2008), światowej (Damrosch 2003, 2009, Casanova 2004) czy planetarnej (Spivak 2003, Fergusson 2008). Każdy z tych projektów (autorskich czy zespołowych) charakteryzuje się oczywiście pewną odrębnością, nacechowany jest specyficznym „uwrażliwieniem” na różne konkretne aspekty kulturowej rzeczywistości, lecz poza tym odznaczają się one istotnymi wspólnymi cechami. Jest to bowiem zespół propozycji czy orientacji konceptualizacyjnych, które:

- a) nie dają się sprowadzić do modelu klasycznej opozycji narodowej i powszechnej historii literatury (tej drugiej pojętej czy to w wersji uniwersalnego kanonu światowego o z reguły „zachodnio-centrycznym” rodowodzie, czy w bardziej neutralnym wariacie sumy literatur narodowych czy regionalnych);
- b) respektują historyczną zmienność i różnorodność literatury oraz jej historyczno-instytucjonalnych form;
- c) uwzględniają na równych prawach procesy produkcji i recepcji (oraz ich wzajemne powiązanie); przeszłość czytamy przez współczesność, nasza lektura zaś jest inherentnie anachroniczna (zmysł historyczny, zdolność do pełnego empatycznego wniknięcia w źródłowy kontekst i zawieszenia późniejszej wiedzy o przedmiocie jest fikcją czy utopią poznawczą), a ten jej wymiar wymaga przynajmniej krytycznej tematyzacji (jeśli nie otamowania);
- d) przeczą możliwości podtrzymywania idei autonomii literatury, rozpatrywania jej w izolacji od kultury, historii i wszelkich kontekstowych uwarunkowań, w których każde dzieło jest osadzone; teksty literackie cechują się bowiem zdolnością do transcendowania każdego konkretnego kontekstu i przemieszczenia czy deterytorializacji, ale równocześnie zawsze są kontekstowo uwarunkowane i nie można ich pojąć poza konkretnym kontekstem, miejscem czy usytuowaniem;
- e) rozważają na ogół dzieła literackie poza ich czysto estetycznymi czy formalnymi własnościami – w kontekstach historycznych, socjologiczno-antropologicznych, kulturowych, politycznych, geograficznych, demograficznych, ekonomicznych etc.;
- f) kwestionują uroszczenia klasycznie nowoczesnej narracji historycznoliterackiej do statusu obiektywnej, neutralnej, bezosobowej, zewnętrznej perspektywy (przyjmowania spojrzenia „znikąd”);

- g) biorą pod uwagę konsekwencje przemian cywilizacyjno-technologicznych i ich wpływ na pojmowanie miejsca, statusu, funkcji literatury;
- h) wykorzystują w sposób nieskrywany a efektywny operacyjne narzędzia teoretyczne (nie tylko teorii literatury, ale też – w coraz większym stopniu – studiów kulturowych, genderowych i feministycznych, postkolonialnych i postzależnościowych, komparatystyki i translatologii).

Do tej listy dodać można jeszcze trzy cechy charakterystyczne. Po pierwsze, wyraźnie widoczną tendencją jest odchodzenie od jedynie narodowo-centrycznego modelu pisania historii literatury i zwrócenie się zarówno ku innym wzorcom strukturalizacji (jak sygnalizowane wyżej na przykładzie literatury przełomu XIX i XX wieku), jak i – co nie mniej ważne – ku innym modelom wyjaśniania historycznoliterackiego procesu. „Republika świata literackiego” to między-narodowa, nieznająca granic (politycznych, etnicznych czy kulturowych) przestrzeń tworzenia, cyrkulacji, recepcji, idei i dzieł. Jedynie podejście komparatystyczne i transkulturowe do kultury narodowej może zdać sprawę z mechanizmów tworzenia wartości swoistych i cech unikatowych. Nie tyle chodzi tu więc, co warte podkreślenia, o odrzucenie dalszego uprawiania narodowej historii literatury, co raczej o zmianę sposobu jej skonceptualizowania oraz potrzebę usytuowania w szerokim kulturowo-porównawczym kontekście.

Po drugie, kontekst ten skłania niewątpliwie do rozpatrzenia znaczenia i oddziaływania kultur i literatur „centralnych”. Co istotne jednak ich rola podlega w nowej historii literatury znaczącemu przewartościowaniu. W „globalnej” czy „światowej” historii literatury z jednej strony krytycznemu oglądowi poddany zostaje globalny zasięg tworzenia, cyrkulacji i recepcji tekstów danej literatury centralnej (por. np. *French Global* 2010), z drugiej zaś, pod wpływem emancypacyjnych i rewindykacyjnych impulsów postkolonialnej krytyki, dochodzą w niej swych praw i zyskują światowy rezonans dzieła literatur peryferyjnych. Stało się to niedawno udziałem m.in. *Lalki* Prusa, która, włączona do projektu światowej historii powieści Morettiego, zyskała – trzeba to przyznać – dzięki jej odczytaniu przez Federica Jamesona większą rangę i rezonans w historii europejskiej powieści, niż to się udało do tej pory osiągnąć całej armii najwybitniejszych polskich jej interpretatorów (zob. Moretti 2007, Jameson 2010).

Po trzecie, dyskusji a nawet zakwestionowaniu podlega w tej perspektywie prosty (nazbyt) model centrum – peryferie. Uwzględnienie złożonych relacji i interferencji rozwojowych wymaga zarówno uznania tych kategorii (centrum, peryferie) za pewne pozycje w globalnej sieci, które mogą być zajmowane w danym kontekście historyczno-kulturowym także przez jedną literaturę (będącą np. peryferyjną w relacji do pewnych literatur, centralną wobec innych), jak i możliwości ich zmnożenia w wariacie policentrycznym. Można zadać sobie np. pytanie, czy polska literatura modernistyczna rozwijała się zorientowana na jeden centralny wzorzec „modernistyczności”/awangardowości czy też w zmieniającym czasowo i terytorialnie uzależnieniu od różnych wzorców?

Opinie

Odnosząc te tendencje do współczesnych perspektyw uprawiania historii polskiej literatury powiedziałbym tak: pisać historię polskiej literatury trzeba dziś już bez kompleksów i bez dogmatów. Dalsze rozważanie rozwoju literatury narodowej wyłącznie w immanentnym kręgu danej (monoetnicznej i elitarnej) tradycji literacko-kulturowej prowadzić może jedynie do tworzenia czy podtrzymywania mitów, mistyfikujących znaczenie faktycznych czynników rozwoju czy zmiany – które w o wiele większym stopniu, niż chce to przyznać tradycyjna historia literatury, są efektem zewnętrznych oddziaływań, a więc i zależności od kultur czy literatur „centralnych”. Jedynie rozpoczynając od zidentyfikowania i rozpoznania faktycznego stanu peryferyjności i zależności naszej literatury od „centralnych” literatur (czego potrzebę u nas formułują zresztą jasno ostatnie studia – Grossman 2010, Marinelli, 2005, 2010, Paloff 2010, Walas 2010 – możemy dojść do sensownych ustaleń w kwestii relatywnej swoistości, nowatorstwa, czy oryginalności dzieł polskich pisarzy.

5.

Relacja centrum – peryferie bywa też rozciągana na problematykę pogranicza i to w rozmaitych wymiarach: socjologicznym, kulturoznawczym, historycznym, literaturoznawczym czy językoznawczym. Są wszakże powody, by spróbować uznać ją za wartą namysłu i rozwinięcia osobną kategorię (co zresztą stopniowo następuje np. w postulatach powołania socjologii pogranicza). Nie jest to jednak kategoria o spójnej, zgodnie podzielanej definicyjnej charakterystyce, toteż w praktyce każdy z badaczy zajmujących się tymi kwestiami proponuje własną próbę definicji. Nie rywalizując tu z istniejącymi już rozpoznaniem, chciałbym zasugerować potrzebę takiej gospodarki terminami, w ramach której pogranicze nie dublowałoby cech rozpatrywanych w badaniach „centro-peryferijnych”. Może się to udać wtedy, jak sądzę, kiedy pogranicze będzie konotowało taką odmianę (i koncepcję) kultury, która nie ma swego centrum (bo ma ich wiele na zewnątrz), czy też raczej, w której centrum znajduje się granica, pojmowana jako próg kulturowych interakcji – kontaktów, konfrontacji, negocjacji, wymiany, hybrydyzacji...

Opozycyjnym przeciwieństwem tak określonej kultury pogranicza byłaby kultura, którą można by nazwać rdzenną: o dośrodkowej, monocentrycznej strukturze; ekskludująca poza swe granice to wszystko, co inne bądź hybrydyczne; zamknięta (mentalnie) na obce wpływy i odwrócona od swych ściśle wyznaczonych granic, w pobliżu których rośnie niebezpieczeństwo, że do głosu i istnienia dojść może to wszystko, co skażone, gorsze i nieczyste. „Granice” kultury pogranicza miałyby natomiast charakter zdecydowanie relacyjny, zmienny i względny. Byłby to obszar otwartej kultury inkluzywnej (wchłaniającej i przetwarzającej obce wpływy czy inspiracje), wyznaczany przez aktywność wzajemnego oddziaływania (czy promieniowania) wielu kultur rdzennych (co najmniej dwóch) – co zapewnia mu nie tylko pewną specyfikę, ale i względną autonomię – o centrach znajdujących

się na zewnątrz, leżących już poza granicami tego zhybrydyzowanego świata i poza zasięgiem jego szczególnych praw.

Pogranicze w tym rozszerzonym znaczeniu obejmowałoby więc – mówiąc w pewnym uproszczeniu – nie tylko tradycyjny repertuar problemów niesionych przez życie w pobliżu granicy, ale i ten kompleks zagadnień, który współcześnie eksplorują badania nad „transgraniczami” i „transgranicznością” (Kurcz, Sakson 2009). Obejmują one porównawcze studia nad formami kontaktu, przemianami mentalności, procesami instytucjonalizacji nowych obyczajów, zachowań, norm współżycia i współdziałania, które wynikają z interferowania wpływów bezpośrednich sąsiadów, a oddziałują powyżej czy poniżej barier polityczno-narodowych granic, stopniowo prowadząc do zacierania czy neutralizowania ich restrykcyjnych, ekskluzywnych, strukturujących życie jednostkowe i społeczne funkcji na rzecz kulturowo-społecznych norm i instytucji ważnych dla danej „transgranicznej” wspólnoty. Ale nie tylko. Kategorii pogranicza – jeśli ma zachować szanse na status kluczowej kategorii badań nad kulturą – nie sposób bowiem zredukować do prymarnie politycznych znaczeń zakodowanej w niej „graniczności”. Historyczna semantyka tej kategorii jest bogatsza, a potencjał analityczny znacznie większy (i o dużych możliwościach rozwojowych), aniżeli wskazywałaby na to standardowa wykładnia jej odniesienia przedmiotowego oraz zawartości treściowej.

Ogólnie można wyróżnić, jak sądzę, pięć zasadniczych poziomów analizy literatury i kultury w perspektywie tej kategorii (mam tu na myśli *casus* polskiej literatury i kultury, ale sądzę, że ta dyferencjacja zachowałaby swe znaczenie także w odniesieniu do innych przypadków). Pierwszy poziom obejmuje tradycyjną problematykę pogranicza politycznego (oraz oczywiście kulturowo-etnicznego), rozciągniętą nie tylko na terytoria wschodnie (polskie kresy, ciągle jeszcze rozpatrywane w symptomatycznych Herderowskich kategoriach – por. obiegowe do niedawna określenie „polskie wyspy na ukraińskim morzu”), ale i inne przygraniczne obszary. Zyskałaby ona niewątpliwie szanse przewartościowania i zreinterpretowania w świetle przywołanego wyżej „oprzyrządowania” teoretycznego. Drugi poziom obejmuje problematykę bodaj kluczową w przyjętej tutaj perspektywie: pogranicza „wewnętrznego”, bardzo różnorodną a kompleksowo dotąd nieopracowaną. Rozciąga się ona od zagadnień zróżnicowania etnicznego i kulturowego sięgającego w prehistoryczne fundamenty i zbiorową nieświadomość polskiej tożsamości (Janion 2006), a potem w różne fazy historycznych dziejów Polski (*vide* liczne prace o literaturze małych ojczyzn oraz nieliczne o „komparatystyce wewnętrznej” – Panas 1996, Ziemia 2005), przez kwestie tradycji regionalnych i relacji między nimi (Skwarczyńska 1937) oraz zróżnicowania i rywalizacji między postzaborowymi „dzielnicami”, prowadzącej nawet do form „kolonizacji symbolicznej” pozostałych regionów przez jedną z „dzielnic” (Jałowiecki 1996), aż po współczesne formy inscenizacji pamięci miejsc o wieloetnicznych i wielokulturowych tradycjach, prowadzące niekiedy do tworzenia symulaków czy „implantów” m.in. kultury pogranicza w zhomogenizowanej monokulturze współczesnej Polski (Golka 2009).

Problematykę tego poziomu uważam za kluczową z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że ujawnienie czy reaktywowanie wielorakich aspektów heterogeniczności etniczno-kulturowej prowadzi do zmiany stereotypowego obrazu Polski jako całości jednorodnej, w sensie: ujednoliconej bądź zhomogenizowanej. To zaś może mieć istotne konsekwencje dla kierunku przemian w zakresie zarówno polskiej wspólnotowej samowiedzy, jak i jednostkowego poczucia tożsamości, a także pamięci zbiorowej i jednostkowej, stosunków z innymi, priorytetowych postaw i dyspozycji do działania, formowania i przekształcania imaginarium symbolicznego etc. Po drugie, ze względu na skromny dotąd zakres opracowań istotnych tu a zarazem aktualnych kwestii – jest to obszar wymagający pilnej (a badawczo atrakcyjnej) eksploracji. By dać jeden bodaj przykład, przywołam tezę Bohdana Jałowieckiego o swoistej kolonizacji czy przemocy symbolicznej, jaka dokonała się w okresie powojennym w rezultacie narzucenia przez postszlachecką inteligencję wywodzącą się z Kongresówki historii jej regionu (zaboru rosyjskiego) jako historii całej Polski, z promowaną przez nią interpretacją (nierzadko zmitologizowaną) dziejów Polski, kanonem „kongresówkowych” bohaterów i wydarzeń historycznych oraz własnym „panteonem polskich wartości” (kult przegranych powstań, sakralizacja ofiary, prymat „narodowyzwoleńczego” etosu nad jednostkowo-egzystencjalnym etc) – a wszystko to kosztem zmarginalizowania lub nawet stłumienia odpowiednich tradycji innych regionów. Ta obecna we współczesnej socjologii kultury teza (Zarycki 2009, Kaprański 2010) przez literaturoznawców praktycznie jest niedostrzegana. Jakkolwiek brzmieć to może (przynajmniej dla niektórych) nieco prowokacyjnie, wydaje się nadzwyczaj produktywna intelektualnie, uprzytamniając interesujące perspektywy badawcze, sięgające od historycznych studiów nad kształtowaniem się owego „kongresówkowego” obrazu XIX-wiecznej Polski, po współczesne walki symboliczne w sferze polityki historycznej i polityki pamięci.

Kolejne poziomy o coraz wyższej ogólności sygnalizują tylko hasłowo. Analizy poziomu trzeciego wyznaczać mogą metaforyczne określenia Polski jako przedmurza (zwłaszcza: „obrotowego przedmurza”), prowadzące do interpretacji jej kultury i historii w siości „przemieszczonych” geograficznych kategoriach, tzn. kolejno, jako: zachodu Wschodu (np. zasięg słowiańszczyzny) i wschodu Zachodu (np. zasięg kultury łacińskiej), południowej Północy (np. zasięg wpływów nordyckich czy skandynawskich) i północnego Południa (np. zasięg włoskiego baroku). Poziom czwarty – to spojrzenie na Europę Środkowo-Wschodnią w kategoriach wielowymiarowego pogranicza, w obrębie którego ważne miejsce zajmuje heteroetniczna i wielokulturowa tradycja Polski (i do pewnego stopnia jej współczesność). Wreszcie poziom piąty dotyczy możliwości pojmowania „pogranicza” jako kategorii teoretycznej, służącej analizie tożsamości jednostkowej i wspólnotowej w ogólnej perspektywie antropologiczno-kulturowej (podobnej w tym do takich kategorii, jak „metyzacja” czy „kreolizacja”, które chociaż pojawiły się w analizach specyficznej dla danego lokalnego obszaru problematyki, używane są dziś niemal jako pojęcia nienacechowane kontekstowo, o uniwersalnym zastosowaniu).

Problematyka literacko-kulturowa rozpatrywana w perspektywie wyżej zasygnalizowanych „parametrów” i atrybucji pojęciowych kategorii pogranicza ma wszelkie szanse, by stać się komplementarną perspektywą analityczną w stosunku do wcześniej rozwiniętych badań, rozpatrujących lokalne przypadki narodowych literatur w porównawczo-globalnym kontekście i z punktu widzenia teorii centro-peryferyjnych zależności. Jeśli dla teorii „zależnościowej” punkt ciężkości spoczywa siłą rzeczy na konsekwencjach zewnętrznych oddziaływań na pozornie inherentne wewnętrznie własności, to dla analiz „pogranicznych” ośrodkiem uwagi staje się właśnie ta wewnętrzna stłumiona hybrydyczność na pozór czystej, jednolitej – a więc w konsekwencji: potencjalnie każdej – kultury oraz nowy model tożsamości jednostkowej i wspólnotowej jako efektu (węzła, splotu) złożonych oddziaływań tego, co heterogeniczne, zróżnicowane wewnętrznie i nietożsame.

W każdym razie, widziana w świetle zaszłych przemian historia literatury przeszła daleką drogę od Herderowskich trzech jedności (języka, etnosu i terytorium) definiującego narodowe swoistości – do szukania jej śladów i zasady wyodrębniania w odwrótnościach tamtych romantycznych kategorii: w tym, co różnojęzyczne, etnicznie hybrydyczne i zdeterytorializowane. Ta sytuacja uświadamia także, iż współczesna, kulturowa historia literatury (niezależnie od innych specyfikujących ją określeń) przeszła inną, nader znamionną, a daleką drogę: od uprawiania jej w izolacji od teorii literatury (izolacji pozornej, bo polegającej na przyjęciu przenikłych do powszechnego obiegu, anachronicznych jej rozstrzygnięć) – do świadomego bliskiego współdziałania. Dziś nie tylko historia potrzebuje wsparcia teorii literatury; także teoria szuka swej legitymizacji, inspiracji metodyczno-konceptualnych czy perspektyw rozwoju w sferze krytycznej analizy historycznych uprawomocnień „twardych” faktów, opisu empirycznych konkretów oraz modelowania złożonej sieci ich transkulturowych powiązań w procesach (narodowego, poniżej i ponadnarodowego) historycznoliterackiego rozwoju.

6.

W pięknych i pamiętnych *Wyznaniach uduszonego* Kazimierz Wyka zarysował inspirującą do dziś alternatywną wizję polskiej literatury – nie takiej, jaką była, lecz jaką być powinna, gdyby warunki, okoliczności, trasy losu i przypadku nie sprawiły, że jej dzieje potoczyły się ostatecznie inaczej, niż mogły... Było to „marzenie intelektualne” o „niemożliwej do napisania” książce – książce o historii polskiej literatury; takiej literatury, która w pełni urzeczywistniła cały swój potencjał. Potencjałem tym, w przekonaniu Wyki, dysponowałaby z pewnością, gdyby rzeczywiście mógł się on ucieleśnić, a nie został odebrany, utracony, zaprzeczony, rozmieniony na drobne... (Wyka 1965).

Przywołuję to melancholijne marzenie Kazimierza Wyki nie tylko dlatego, że często powraca pod różnymi przebraniami u innych autorów, ale też z uwagi na to, że – przez rodzaj wyobraźniowej, fantasmagorycznej rekompensaty – zdradza klasyczne poczucie niedowartościowania (niższości, wtórności, peryferyczności),

sygnalizuje siłę i trwanie polskiej kultury jako „kultury wstydu” (wyrastającej z poczucia niemożliwości sprostania „normalnym” oczekiwaniom – własnym czy „świata”) w połączeniu z równie klasycznym kompleksem ofiary (niezawinionej krzywdy czy utraty). Tę niewerbalizowaną zwykle przesłankę życzeniowych argumentacji można by ująć tak: polska literatura jest w swej całości, niestety, peryferyjna i wtórna, z czego bierze się jej ksenofobiczne zwrócenie ku umacnianiu poczucia wielkości i wyjątkowości (własnej i narodowej wspólnoty), przy równoczesnym nieustannym zerkaniu ukradkiem na nowinki w wielkim świecie – ale jest tak dlatego, że niesprawiedliwość dziejowa odebrała nam przedwcześnie prawdziwe talenty, a tym, które zachowała, często odbierała rozum, zdrowie czy możliwość przyzwoitej egzystencji... Wydaje mi się, że tu właśnie, w tym syndromie przesądów, resentymentów i sublimacji znaleźć można źródła istotnego powodu, dla którego ciągle zbyt często skłonni jesteśmy czytać, rozumieć, interpretować polską literaturę w kategoriach – bardzo zresztą różnie pojętych – powinności.

Dlatego też być może moje marzenie o możliwej historii polskiej literatury jest daleko bardziej przyziemne (co nie znaczy, że łatwiejsze do urzeczywistnienia). Prawie wstyd powiedzieć, że marzy mi się jej opisanie taką, jaką – wedle najlepszej naszej wiedzy – po prostu była. To znaczy taką, jaką była za sprawą właśnie tych konkretnych, historycznych, empirycznych okoliczności swego istnienia oraz realnych warunków rozwoju – a nie swych potencjalnych dyspozycji, wzorców, do których aspirowała, czy ideałów, których miała (chciała? musiała?) być depozytariuszką. Jaką była za sprawą osobliwej faktyczności swego historycznego bycia i kulturowego znaczenia. Co więcej, sądzę, że dla ludzi profesjonalnie zajmujących się, a także tych osobiście zainteresowanych, sprawami literatury, nie ma dziś trudniejszego, a zarazem bardziej fascynującego, prawdziwie pasjonującego poznawczo zadania.

Cytowana literatura przedmiotu

- Ankersmit F., 2004, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red., wstęp E. Domańska, Kraków: Universitas.
- Benjamin W., 1970, *O kilku motywach u Baudelaire’a*, przeł. B. Surowska, „Przegląd Humanistyczny”, nr 5, 6.
- Bielecki, M., 2010, *Historia, dialog, literatura. Interakcyjna teoria procesu historycznoliterackiego*, Wrocław: Wydawnictwa UWr.
- Bourdieu P., 2007, *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, przeł. W. Kroker, Kęty: Antyk.
- Casanova P., 2004, *The World Republic of Letters*, trans. M.B. De Bevoise, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Culler J., 2007, *The Novel and the Nation*, [w:] tegoż, *The Literary in Theory*, Stanford: Stanford University Press.
- Damrosch D., 2003, *What is World Literature*, Princeton: Princeton University Press.
- Damrosch D., 2009, *How to Read World Literature*, Malden: Wiley-Blackwell.
- Ferguson F., 2008, *Planetary Literary History. The Place of the Text*, „New Literary History”, no 3.

- French Global: A New Approach to Literary History*, eds. Ch. McDonald, S. Suleiman, New York: Columbia University Press 2010.
- Golka M., 2009, *Pamięć społeczna i jej implanty*, Warszawa: Scholar.
- Grossman E.M., 2010, *Blaski i cienie globalizacji, czyli problemy polonistyki w badaniach komparatystycznych. Przyczynek do dalszych badań*, [w:] *Polonistyka bez granic*.
- Gumbrecht H.U., 2008, *Shall We Continue to Write History of Literature*, „New Literary History”, no 3.
- Hollier D. (ed.), 1989, *A New History of French Literature*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hutcheon L., Valdés M.J. (eds.), 2002, *Rethinking Literary History. A Dialogue on Theory*, Oxford–New York: Oxford University Press.
- Jałowiecki B., 1996, *Przestrzeń historyczna, regionalizm, regionalizacja*, [w:] *Oblicza polskich regionów*, red. B. Jałowiecki, Warszawa: Michał Świaniewicz.
- Jameson F., 2008, *New Literary History after the End of the New*, „New Literary History”, no 3.
- Jameson F., 2010, *Zakochany biznesmen*, przeł. R. Koziółek, „Teksty Drugie”, nr 1-2.
- Janion M., 1982, *Jak możliwa jest historia literatury [1973]*, [w:] *też*, *Humanistyka: poznanie i terapia*, Warszawa: PIW.
- Janion M., 2006, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków: WL.
- Kapralski S. (red.), 2010, *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*, Warszawa: Scholar.
- Kasztenna K., 1995, *Z dziejów formy niemożliwej. Wybrane problemy historii i poetyki polskiej powojennej syntezy historycznoliterackiej*, Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej.
- Kurcz Z., Sakson A. (red.), 2009, *Polskie transgranicza*, Wrocław: Wydawnictwo UWr.
- Marinelli L., 2005, *Polonocentryzm w historii literatury – jego racje i ograniczenia (w uniwersyteckiej syntezie historycznoliterackiej)*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja. Zjazd Polonistów Kraków 22-25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., t. 2, Kraków: Universitas.
- Marinelli L., 2010, *Granice i zagranice historii literatury w czasach płynnej polonistyki*, [w:] *Polonistyka bez granic*.
- Moretti F., 1996, *The Modern Epic. The World – System from Goethe to Garcia Marquez*, trans. Q. Hoare, New York–London: Verso.
- Moretti F., 2005, *Graphs, Maps, Trees. Abstract Models for a Literary History*, New York–London: Verso.
- Moretti F. (ed.), 2007, *Novel*, vol. 1: *History, Geography, and Culture*; vol. 2: *Forms and Themes*, Princeton: Princeton University Press.
- Paloff B., 2010, *Czy fraza „Polish Literature” oznacza „literaturę polską”? (Problem teorii recepcji i nie tylko)*, w: *Polonistyka bez granic*.
- Panas W., 1996, *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich*, [w:] *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów. Warszawa 1995*, red. T. Michałowska i in., Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN.
- Perkins D., 1992, *Is Literary History Possible?*, Baltimore–London: Johns Hopkins University Press.
- Skwarczyńska S., 1937, *Regionalizm a główne kierunki teorii literatury*, „Prace Polonistyczne”, Seria I.
- Polonistyka bez granic. IV Kongres Polonistyki Zagranicznej*, red. R. Nycz, W.T. Miodunka, T. Kunz, t. 1, Kraków: Universitas 2010.
- Spivak S.G., 2003, *Planetaryity*, [w:] *też*, *Death of a Discipline*, New York–Chichester, Columbia University Press.

Opinie

- Suchocki W., 1980, *Ostatni styl? Ku secesji śladem Benjamina*, „Teksty Drugie”, nr 1.
- Tazbir J., 2008, *Henryk Sienkiewicz. Nie tylko lubiany*, [w:] *Znani nieznani*, red. J. Sabak, oprac. tekstów M. Bogucka i in., Warszawa: Demart.
- Walas T., 1993, *Czy jest możliwa inna historia literatury*, Kraków: Universitas.
- Walas T., 2004, „Niebyła” historia literatury, [w:] *Narracja i tożsamość. (II). Antropologiczne problemy literatury*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN.
- Walas T., 2006, *Historia literatury w perspektywie kulturowej – dawniej i dziś*, [w:] *Kulturowa teoria literatury*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków: Universitas.
- Walas T., 2010, *Oko innego/cudzoziemca jako możliwa perspektywa poznawcza literatury polskiej*, [w:] *Polonistyka bez granic*.
- Wallerstein I., 2007, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski, przedm. M. Starnawski, P. Wielgosz, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Wellerby D.E. (ed.), 2004, *A New History of German Literature*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Welsch W., 1998, *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, przeł. B. Susła, J. Wieteki, [w:] *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, cz. 2, red. R. Kubicki, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Wyka K., 1965, *Wyznania uduszonego*, [w:] tegoż, *Łowy na kryteria*, Warszawa: Czytelnik.
- Zarycki T., 2009, *Peryferie. Nowe ujęcie zależności centro-peryferyjnych*, Warszawa: Scholar.
- Ziembra K., 2010, *Projekt komparatystyki wewnętrznej*, w: *Polonistyka w przebudowie*.

Abstract

Ryszard NYCZ

Jagiellonian University (Kraków)

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

A Possible History of Literature

The author argues for the need for a critical afterthought on the history of literature in general and the history of Polish literature in particular. Discussed are its traditional models and certain new conceptualisations, along with a handful of postulates concerning a possible (worthy, albeit not easily deliverable) history of Polish literature.

Interpretacje

Marek PACUKIEWICZ

Antropologiczny sen Lorda Jima¹

Jedną z najczęściej cytowanych i dyskutowanych wypowiedzi Josepha Conrada jest zdanie zawarte w liście do Kazimierza Waliszewskiego: „W moim razie *homo duplex* ma więcej niż jedno znaczenie”². Dla wielu badaczy stwierdzenie to daje sposobność do zdarcia z autora zasłony jego dzieła – by użyć słów samego pisarza, zawartych w słynnej *Przedmowie bez ceremonii* do tomu *Ze wspomnień*. Paradoksalnie jednak, stwierdzenie to, chociaż traktowane przez krytyków jako klucz zarówno do biografii, jak i twórczości pisarza, nie daje nam jednoznacznych odpowiedzi i zmusza do uznania, a nawet wyeksponowania wieloaspektowości problemu. Zdaniem Anity Starosty, wszelkie niedomówienia pisarza i jego małomówność to okazja do uchwycenia „prawdziwego” Conrada, do tego wręcz stopnia, że im bardziej sam pisarz stara się odwrócić naszą uwagę od problemu osoby piszącego w kierunku problemu ograniczoności naszej wiedzy i języka, tym bardziej czujemy się zobowiązani, by wyjaśnić, co tak „naprawdę” ma on na myśli – bo na pewno coś ukrywa³. Z kolei Agnieszka Adamowicz-Pośpiech zauważa, że zróżnicowanie dotychczas prezentowanych przez krytyków koncepcji biografii pisarza wynika

¹ Niniejszy tekst jest rozbudowaną wersją referatu pt. „Conrad’s Uncovering The ‘Homo Duplex’ Camouflage”, wygłoszonego przeze mnie 19.09.2007 na konferencji „Camouflage. Voyeurism. Exhibition. Practices and Discourses of Deception, Surveillance and Transparency” w Ustroniu.

² J. Conrad *Listy*, wyb. i oprac. Z. Najder, przeł. H. Carrol-Najder, PIW, Warszawa 1968, s. 223.

³ Por. A. Starosta *Conrad’s „Author’s Notes”. Between Text and Reader*, „Yearbook of Conrad Studies (Poland)” 2007 vol. III, s. 33.

w dużej mierze z różnic metodologicznych⁴. Zauważyć można jednak, że w conradystyce przeważa ta strategia interpretacji, która właśnie niespójność poszczególnych faz życia i twórczości traktuje jako ich wspólny mianownik. Krytycy proponują zazwyczaj dwa sposoby prezentacji problemu: pierwszy stanowi długi łańcuch następujących po sobie wcieleń biograficznych Conrada w ich powiązaniu z poszczególnymi etapami jego twórczości; drugi uwypukla niespójność życia i twórczości, wskazując na pisarstwo jako metodę autokreacji zmierzającą do połączenia tych dwóch, nieprzystających do siebie porządków.

Robert Hampson za przedstawicieli pierwszej strategii uważa Fredericka Karla oraz Bernarda Meyera; pierwszy badacz biografię Conrada swojego autorstwa opatrzył podtytułem *Trzy życia* (*The Three Lives*), z kolei drugi dzieli życie pisarza aż na pięć odrębnych części. Próby te Hampson opatruje ironicznym komentarzem: „Nawet jeżeli uda nam się dowieść, że Conrad miał więcej wcieleń niż kot, nie zmieni to faktu, że wciąż będziemy podchodzić do tego zagadnienia ze złej strony”⁵. Dlatego też badacz opowiada się za drugą strategią, inspirowaną w jego przypadku koncepcją Innego autorstwa Julii Kristevej, według której obcość jest niezbywalną częścią tożsamości, dlatego właśnie Innego nigdy nie można sprowadzić całkowicie i jednoznacznie do Tego Samego⁶. W tym ujęciu *homo duplex* Conrada jest zapowiedzią nowoczesnego *homo multiplex*, człowieka wiecznie stającego się. Najlepszą, moim zdaniem, ilustracją tych dylematów jest stwierdzenie Edwarda Saïda, że w przypadku Conrada problem osobowości „był wciąż kwestią albo/albo: albo poddamy się strumieniowi przemian, który oznacza „wciąż się stawać – nigdy być», albo nasza świadomość dojrzeje do stwierdzenia, że wszelki ład i cała przyszłość są efektem samopotwierdzenia (self-assertion)”⁷. W efekcie uogólniony, dialektyczny sens pojęcia *homo duplex* stał się dla krytyków bezpiecznym kamieniem węgielnym prezentacji dylematu „albo – albo” w przeróżnych formach i kontekstach. Na przykład Saïd uwypukla w ten sposób istniejącą w dziele Conrada opozycję między ładem i beładem⁸; Daleski, pisząc o idei panowania nad sobą (*self-*

⁴ Por. A. Adamowicz-Pośpiech *Joseph Conrad – spory o biografię*, Deni-Press, Katowice, 2003, rozdz. 6: *Koncepcje osobowości Conrada*.

⁵ R. Hampson *Cross-Cultural Encounters in Joseph Conrad's Malay Fiction*, Palgrave, Houndmills–Basingstoke–Hampshire 2000, s. 188.

⁶ Por. tamże, s. 188–189.

⁷ E.W. Saïd *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1966, s. 41.

⁸ Por. tamże, s. 82. Autor wskazuje tu przejście od uwikłania jednostki w konkret do namysłu nad uniwersalnym sensem ludzkiej struktury (por. tamże, s. 195–196); Saïd powołuje się na Heideggera i wprowadzone przezeń pojęcia *existentiell* oraz *existentzial*: „Przewodnie t u t a j rozumienie siebie samego nazywamy e g z y s t e n c y j n y m. Kwestia egzystencji jest ontyczną «sprawą» jestestwa. Nie potrzeba do tego teoretycznej przejrzystości ontologicznej struktury egzystencji. Pytanie o nią ma na celu wydobyć, co konstytuuje egzystencję. Kontekst owych struktur nazwiemy *egzystencjalnością*” (M. Heidegger *Bycie i czas*, przekł. i przedm. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 18–19).

-possession) i utraty siebie (*dispossession*) w twórczości Conrada, również prezentuje dialektyczne rozwiązanie: „Trzeba utracić własne Ja, by móc je znaleźć”⁹. Oczywiście, należy tu również wspomnieć o zarówno „klasycznych”, jak i „źródłowych” dyżurnych opozycjach conradystyki, takich jak żeglarz – pisarz, Polak – Anglik, życie – literatura. Konkluzje z reguły są dość podobne: polimorfizm tożsamości leży u podstaw polifonii pisarstwa Conrada, a on sam „chowa się w gąszczu retoryki”¹⁰. W efekcie mamy do czynienia ze specyficzną dialektyką: drastyczne opozycje i niespójności wskazywane na płaszczyźnie ontologicznej umożliwiają pojawienie się narracji za swój przedmiot obierającej naturę człowieka; jednocześnie dyskurs ten wypełnia przestrzeń rozłamu i zamyka „inność” w obrębie spójnej figury retorycznej: na nieciągłości życia fundowany jest spójny tekst.

Celem niniejszego szkicu nie jest krytyka powyższych stanowisk. Chciałbym jednak zwrócić uwagę na pewną regularność w ich obrębie: sprowadzają zadeklarowane przez Conrada p o d w ó j n e („więcej niż jedno”) znaczenie pojęcia *homo duplex* do tylko jednej płaszczyzny rozumienia, na ogół do problemu tożsamości. Ponadto samemu pojęciu *homo duplex* nadaje się w tym kontekście dość mglisty – ponieważ zbyt ogólny – sens. Dlatego właśnie, aby uratować owo podwójne znaczenie terminu *homo duplex* należy, po pierwsze, dookreślić, co Conrad mógł mieć na myśli, używając tego pojęcia, po drugie, jakie znaczenie d o d a j e do tego pojęcia, a w końcu – d l a c z e g o tak czyni.

Wydaje się, że dla Conrada określenie *homo duplex* posiada bardzo konkretne znaczenie i nie oznacza jedynie ogólnego dualizmu natury ludzkiej. Bardzo prawdopodobne, że pisząc swą deklarację odwoływał się on do wspomnień wielbionego przez siebie Alphonse’a Daudeta¹¹ zawartych w *Notes sur la Vie*, gdzie pada to określenie:

Homo duplex! Homo duplex! Własną dwoistość po raz pierwszy spostrzegłem przy śmierci brata Henryka, kiedy ojciec krzyczał tak dramatycznie: *Umart! Umart!* Wówczas moje ja pierwsze płakało, a drugie myślało: „Jaki doskonały krzyk! W teatrze wrażenie byłoby ogromne!” Miałem wtedy lat czternaście.

Nieraz myślałem o tej dwoistości okropnej. Jakie straszliwe jest to drugie ja, które siedzi spokojnie, gdy pierwsze działa, żyje cierpi i krząta się po życiu. Tego drugiego ja nigdy nie udało mi się ani upić, ani uśpić, ani zmusić do płaczu.

Przed wzrokiem jego nic nie ujdzie. Siedzi przyczajone i wyśmiewa się.¹²

W przytoczonym fragmencie zwraca uwagę fakt upatrywania przez autora istoty pojęcia *homo duplex* w podziale człowieka na „widza” i działający podmiot. Jak się

⁹ H.M. Daleski *Joseph Conrad. The Way of Dispossession*, Faber and Faber, London, 1977, s. 18.

¹⁰ Por. E. Said *Joseph Conrad...*, s. 4.

¹¹ „Znasz mój kult Daudeta”, pisał Conrad do Marguerite Poradowskiej i deklarował, że „przeczytał wszystkie jego książki pod różnymi niebami” (list z lutego 1895 r., J. Conrad *Listy*, s. 73).

¹² Cyt. za: W. James *Doświadczenie religijne*, przeł. J. Hempel, przedm. A. Nowickiego, Książka i Wiedza, Warszawa 1958, s. 154.

okazuje, na przełomie XIX i XX wieku owo „drugie Ja” staje się podstawą wieloaspektowej refleksji w humanistyce, a nawet jednym z ważniejszych tematów filozoficznych. Początkowo „drugie Ja” trzymane jest jeszcze bardzo mocno w karbach rozumu, między nim a „pierwszym Ja” utrzymywany jest bezpieczny dystans. Jeszcze w XIX wieku William James, cytujący Daudeta w swojej książce *Doświadczenie religijne*, we wstępie do rozdziału poświęconego „jaźni rozszczerpionej i problemowi jej scalenia”, wypukla potrzebę balansowania na granicy tego rozdwajania, kiedy to „namiętności nie przekraczają pewnej granicy, a wyrzuty umiarkowane spełniają w życiu pożyteczną pracę hamulca”; natomiast „poważna niezgoda wewnętrzna” może mieć bardzo przykre następstwa¹³. Paradoksalnie okazuje się, że właśnie owa „dwoistość okropna” stanie się fundamentem bardzo rozbudowanego dyskursu budowanego wokół człowieka, coraz wyraźniej uświadamiającego sobie bliskość „drugiego Ja”, które nie tylko nie słucha rozumu, ale też coraz wyraźniej dochodzi do głosu. Na przykład stwierdzenie „Ja to ktoś inny” staje się dla Rimbauda impulsem tworzenia tekstu, który ma być całkowicie wolny od dyktatu rozumu. Z podobnym wpływem mamy do czynienia również na gruncie nauki: wspomniany dualizm jest właściwie kamieniem węgielnym nowej dyscypliny – psychoanalizy. Należy jednak również wspomnieć o idei *homo duplex* jako punkcie wyjścia rozpraw z zakresu antropologii filozoficznej: pisząc o tragiczności życia człowieka, Miguel de Unamuno stwierdza, gdzie nadaje się jej coraz obszerniejsze znaczenie: „wszystko, co żywotne, jest – nie tylko już irracjonalne, lecz antyracjonalne, zaś wszystko, co racjonalne – antywitalne”¹⁴; z kolei dla Martina Bubera zderzenie doświadczenia i metafizyki oraz indywidualizmu i kolektywizmu jest punktem wyjścia do umieszczenia człowieka na „wąskiej grani” w „Królestwie Pomiędzy”¹⁵; wreszcie Gabriel Marcel rozwija w swoich rozważaniach na temat egzystencji człowieka dylemat „mieć czy być”. Rozbudowana, wieloaspektowa gra pomiędzy doświadczeniem a rozumem będąca przedmiotem antropologii filozoficznej pojawia się również bardzo często w ramach krytyki conradowskiej: na przykład Ian Watt odnajduje w *Lordzie Jimie* ilustrację koncepcji tragicznego sensu życia autorstwa Unamuno, według którego istotą człowieczeństwa jest ciągły konflikt między rozumem i doświadczeniem z jednej strony, a wiarą z drugiej¹⁶; podobnie prezentowana jest „tragedia Lorda Jima” przez wielu innych badaczy¹⁷.

¹³ Tamże, s. 155.

¹⁴ M. de Unamuno *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. H. Woźniakowski, WL, Kraków–Warszawa 1984, s. 41.

¹⁵ Por. M. Buber *Problem człowieka*, przekł. i wstęp. J. Doktor, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1993.

¹⁶ Por. I. Watt *Conrad w wieku dziewiętnastym*, przeł. M. Boduszyńska-Borowikowa, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1984, s. 393-394.

¹⁷ Por. A. Adamowicz-Pośpiech „Lord Jim” *Conrada. Interpretacje*, Universitas, Kraków 2007, rozdz. 3: *Krąg III. Perspektywa etyczna*. W kontekście niniejszych rozważań znaczące zwrócenie przez autorkę uwagi na fakt, że bardzo często perspektywa

Specyficzną kombinację doświadczenia i rozumu znajdujemy na przełomie XIX i XX wieku również u podstaw socjologii Émile'a Durkheima. Jerzy Szacki wskazuje nawet na ideę *homo duplex* jako „centralną postać całej myśli Durkheima”, gdyż „dychotomia zmysłów i rozumu, instynktów i moralności, egoizmu i altruizmu, świeckości i świętości, jest w istocie dychotomią tego, co jednostkowe, i tego, co społeczne”¹⁸. Oto co pisze francuski socjolog na ten temat w pracy *Elementarne formy życia religijnego*:

zgodnie ze znanym sloganem człowiek ma naturę dwoistą. Są w nim dwie istoty: jakaś istota indywidualna, której podstawą jest organizm, przez co ma wyraźnie ograniczony zakres działania oraz jakaś istota społeczna, która w nas, w dziedzinie intelektu i moralności, reprezentuje najwyższą rzeczywistość poznawalną przez obserwację. Owa dwoistość naszej natury w dziedzinie praktyki prowadzi do nieredukowalności ideału moralnego do pobudek utylitarnych, w dziedzinie myśli zaś – do nieredukowalności rozumu do doświadczenia indywidualnego. Naturalnie jednostka, w granicach wspólnoty ze społeczeństwem, wykracza poza samą siebie, zarówno w myśleniu, jak i w działaniu.¹⁹

Oczywiście propozycja ta różni się od dylematów antropologii filozoficznej; jak stwierdza Szacki, „Durkheim uważał za bezpodstawne te dualistyczne koncepcje, które rozdzieleniu człowieka nadawały wymiar absolutny i pozaspołeczny”²⁰. Tutaj również widzimy jednak pewną prawidłowość: konkretność ciała jest podstawą zróżnicowanego poznania, to właśnie poprzez ciało „następuje refrakcja i kolorystyczne zróżnicowanie wyobrażeń zbiorowych”²¹. Ponadto koncepcja *homo duplex* także i w tym przypadku pozwala wzbogacić teorię: „Wydaje się, że tak odnowiona teoria poznania może połączyć odmienne zalety dwu rywalizujących teorii, nie wchodząc w posiadanie ich wad. Zachowuje wszystkie istotne cechy aprioryzmu, lecz jednocześnie natchnienie czerpie z ducha pozytywności, któremu zadość uczynić starał się empiryzm”²². Możemy zatem zaryzykować twierdzenie, że w XIX

etyczna łączy się w ujęciu niektórych krytyków z refleksją wywodzącą się z psychologii. W pewnym sensie i tutaj przywoływany jest model *homo duplex*, człowieka zawieszonego pomiędzy różnymi płaszczyznami egzystencji i refleksji.

18 J. Szacki *Durkheim*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1964, s. 13 i 20. Elżbieta Tarkowska wskazuje tutaj dodatkowe „paralelne dychotomie” w sferze poznania: opozycję pojęć i wyobrażeń zmysłowych oraz pomiędzy społeczną myślą pojęciową a jednostkowymi, ulotnymi i związanymi z biologiczną naturą człowieka, wrażeniami i spostrzeżeniami; por. É. Durkheim *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, wstęp i red. nauk. E. Tarkowska, PWN, Warszawa 1990, s. XXII-XXIII.

19 Tamże, s. 15.

20 J. Szacki *Durkheim*, s. 16.

21 É. Durkheim *Elementarne...*, s. 261.

22 Tamże, s. 18.

Interpretacje

wieku pojawia się wyraźny dyskurs²³ wokół postaci *homo duplex*, który przenika zarówno myśl potoczną, jak i refleksję naukową: sam Durkheim stwierdza przecież, że jest to „slogan”, ale przyznaje mu funkcję kamienia węgielnego swojej koncepcji. Co więcej, dyskurs ten w jakiś sposób dokonuje specyficznej mediacji pomiędzy opozycjami, jednocześnie zachowując ich odrębność, balansując między nimi, dzięki czemu Durkheim może stwierdzić: „Duszę i ciało łączy nie tylko ścisła współzależność, są one jakby ze sobą stopione”²⁴.

Oczywiście, dualizm egzystencji nie jest XIX-wiecznym wynalazkiem: właściwie problem ten możemy uznać za klasyczny motyw refleksji człowieka, być może nawet za jeden z podstawowych jej wzorów²⁵. Co prawda, problem dwoistości człowieka nie zawsze traktowany był tak samo: dusza według Arystotelesa łączy w sobie pierwiastek rozumowy i witalny, z kolei Kartezjusz to, co witalne wyrzuca poza nawias rozumu; zawsze był to jednak problem o n t o l o g i c z n y. Dopiero na przełomie XIX i XX wieku pojęcie *homo duplex*, przy całej swojej źródłowej konkretności (zapewnianej przez bezpośrednie powoływanie się na wspólnotę doświadczenia całej ludzkości i całościowo traktowanego człowieka), nabiera ogólniejszego, bardziej wszechstronnego znaczenia, dzięki czemu staje się centralnym zagadnieniem humanistyki i zaczyna determinować zakres i formę wiedzy tworzonej na temat nie tylko człowieka – ale też na temat całego jego świata; jest to już zatem problem e p i s t e m o l o g i c z n y, problem poznania przestrzeni granicznej pomiędzy nie tylko ciałem i duszą, ale również – życiem i wiedzą. Paradoksalnie, ekspozycja „nieredukowalność” egzystencji człowieka staje się zarówno uzasadnieniem, jak i głównym tematem jego praktyk dyskursywnych – przynajmniej w obrębie humanistyki. Od teraz człowiek faktycznie jest, a nawet powinien być dwoisty: przyjmować równocześnie rolę podmiotu i przedmiotu swojego poznania, dołącznie tak, jak wskazał Daudet. A zatem na przełomie XIX i XX wieku człowiek

²³ Przyjmuję termin „dyskurs” w znaczeniu nadanym temu terminowi przez Michela Foucaulta. Dyskurs to „zbiór wypowiedzi należących do jednego systemu formacyjnego; jest to pewien ściśle określony sposób mówienia i myślenia o rzeczywistości” (*Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, wstęp J. Topolski, PIW, Warszawa 1977, s. 140); „w każdym społeczeństwie wytwarzanie dyskursu jest równocześnie kontrolowane, selekcjonowane, organizowane i poddane redystrybucji przez pewną liczbę procedur, których rolą jest zaklinać moce, niebezpieczeństwa, zawładnąć przypadkowością zdarzeń, wymknąć się ciężkiej, niepokojącej materialności” (tegoż *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970*, przeł. M. Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 7).

²⁴ É. Durkheim, *Elementarne...*, s. 234.

²⁵ Jak się wydaje, wcześniejsze od łacińskiego *homo duplex* jest greckie *dipsychus*, które to określenie odnajdujemy w Biblii (Jk, 1,8) użyte dla oznaczenia chwiejności i niestałości człowieka. Właśnie greckiego słowa użył Arthur Hugh Clough w tytule swojego utworu (1865), którego przedmiotem jest przede wszystkim konflikt postawy idealistycznej i konformistycznej.

staje się podstawowym warunkiem leżącym u podstaw wiedzy²⁶: jest jej twórcą i tematem. Co więcej, obserwujemy proces uznawania figury *homo duplex* za kamień węgielny (źródłowej oczywistości) decydujący o naukowej powadze humanistyki. Tutaj właśnie Michel Foucault upatruje przyczyn pograżenia się współczesnej *episteme*²⁷ w „antropologicznym śnie”.

W *Słowach i rzeczach* Michel Foucault stwierdza wprost, że „przed końcem XVIII wieku c ł o w i e k nie istniał”²⁸. Za sprawą swych „epistemologicznych narodzin [...] wyłania się człowiek w dwuznacznej pozycji przedmiotu wiedzy i poznającego podmiotu: zniewolony suweren, oglądany widz”²⁹. W efekcie egzystencja człowieka staje się podstawowym założeniem i warunkiem istnienia wiedzy człowieka, a ludzka aktywność poznawcza popada w „antropologiczny sen”: „wszelkie poznanie empiryczne, byleby dotyczyło człowieka, jest przestrzenią możliwej filozofii, odkrywającej podstawy poznania, jego granice i w końcu prawdę każdej prawdy. [...] przedkrytyczna analiza tego, czym jest człowiek, *de iure* staje się analityką wszystkiego, co może być dane w ogólności doświadczeniu człowieka”³⁰. Ciało, wola – to, co wcześniej stawiane było poza nawiasem wiedzy człowieka – teraz tworzy jej egzystencjalne podstawy: fundament, kontrapunkt i tło. Bieguny rozszczępionego podmiotu oświeclają się wzajemnie, a poznanie człowieka nie

²⁶ Według Michela Foucaulta „zespół elementów, uformowanych w sposób regularny przez praktykę dyskursywną i nieodzownych do powstania jakiejś nauki – choć niekoniecznie przeznaczonych do jej wprowadzenia – możemy nazwać *w i e d z ą*. Wiedza jest tym, o czym można mówić w danej praktyce dyskursywnej i dzięki czemu praktyka się wyodrębnia. Jest dziedziną tworzoną przez różne przedmioty, które uzyskają lub nie status naukowy. [...] Wiedza to również przestrzeń, w której podmiot może zajmować pewne pozycje, aby mówić o przedmiotach, z jakimi ma do czynienia w swoim dyskursie [...] to również pole współistnienia i zależności wypowiedzi, na którym pojęcia zjawiają się, określają, znajdują zastosowanie i przekształcają się [...]. Wreszcie, wiedzę określają możliwości zastosowania i przywłaszczenia, jakie niesie w sobie dyskurs” (*Archeologia wiedzy*, s. 221).

²⁷ Michel Foucault definiuje *episteme* jako „zespół relacji, które mogą łączyć w jakiejś epoce praktyki dyskursywne umożliwiające pojawienie się figur epistemologicznych, nauk i ewentualnie systemów sformalizowanych; tryb, według którego w każdej z tych formacji dyskursywnych sytuują się i dokonują przejścia do epistemologizacji, do naukowości i formalizacji; [...] to zespół stosunków, jakie można odkryć dla danej epoki pomiędzy naukami, kiedy bada się je na poziomie regularności dyskursu” (tamże, s. 231). O ile zatem „wiedza” oznacza w tym wypadku epistemologiczny model historycznie ukształtowanej epoki wraz z jej kontekstem, o tyle *episteme* to szczególna konfiguracja nauk w obrębie takiego kompleksu ogólnych epistemologicznych założeń i reguł poznania.

²⁸ M. Foucault *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, t. 2, przeł. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 122.

²⁹ Tamże, s. 127.

³⁰ Tamże, s. 162-163.

skupia się już na zgłębieniu każdego z nich z osobna, ale stale przebiega drogę pomiędzy tymi opozycjami, między wnętrzem i zewnątrz. Jak stwierdza Foucault, ludzka wiedza wylania się w rozstępie, który „mieści się w «i»: wycofania «i» powrotu, myślenia «i» niemyślanego, empirycznego «i» transcendentalnego, tego, co należy do porządku pozytywnego, «i» tego, co jest fundamentalne”³¹. Anna Grzegorzczuk potwierdza tę diagnozę zauważając, że we współczesnej filozofii dominuje właśnie motyw „pęknięcia egzystencjalnego”, o czym świadczą specyficzne pojęcia i metafory wykorzystywane przez rozlicznych autorów: spotykamy się więc z różnorakimi „pęknięciami”, „szczelinami”, „rozdarciami”, „pomiędzy”, „różnicą”, „rozstępem” etc³². W obrębie tej przestrzeni egzystencja człowieka i jego poznanie zmieniają się w rodzaj tautologii a figura *homo duplex* staje się swoistym usprawiedliwieniem logorei dyskursu.

Joseph Conrad określa siebie mianem *homo duplex*, zastrzega jednak, że w jego przypadku oznacza to więcej niż jedno znaczenie; sprawia to, że zajmuje on w obrębie przedstawionej powyżej *episteme* specyficzną pozycję. To nadane znaczenie wskazuje oczywiście, jak to niejednokrotnie podkreślano, przede wszystkim na różnicę kulturową; w odniesieniu do specyfiki „antropologicznego snu” oznacza to przede wszystkim kontekstualne ograniczenie retoryki i wiedzy. Zdaniem Conrada prawdziwa tragedia człowieka rozpoczyna się, gdy zamyka się on na własne kontekstualne uwarunkowanie i jedynie w samym sobie zaczyna doszukiwać się źródeł swojej wiedzy i moralności. Autor *Lorda Jima* bardzo często pokazuje, jak wyobrażenia na własny temat weryfikowane są w procesie transgresji: przeniesieni w obcy kontekst, Conradowscy bohaterowie nie potrafią opierać się jedynie na własnych schematach poznawczych; otaczająca ich rzeczywistość staje się irracjonalna, niezrozumiała i zamyka im usta. W pewnym sensie obserwujemy w prozie Conrada proces, który prowadzi do podważenia uniwersalnego konstruktu dualistycznej „natury ludzkiej” przez doświadczenie relatywizmu kulturowego.

Strategia ta wyraźnie pojawia się w *Lordzie Jimie*, gdzie Conrad pokazuje, jak doświadczenie tytułowego bohatera, które sprowadza się do konfliktu marzeń, ideałów i czynów, staje się dla niego przede wszystkim pretekstem do tworzenia niekończących się interpretacji swojego egzystencjalnego położenia. Moim zdaniem problem Jima nie sprowadza się tylko do jego „przekłętej wyobraźni”³³, ale raczej do jego szczególnej gadatliwości. W powieści znajdujemy dwie krótkie uwagi, które pozwalają nam spojrzeć na Jima z dwóch różnych perspektyw: podczas gdy Stein, określając Jima mianem romantyka, stwierdza, że człowiek „chce być to

³¹ Tamże, s. 161.

³² Por. A. Grzegorzczuk *Filozofia Nieoczekiwanego. Między fenomenologią a hermeneutyką*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002, s. 17-24.

³³ J. Conrad *Lord Jim*, przeł. A. Zagórska, w: tegoż *Dzieła*, red. Z. Najder, t. 5, PIW 1972, s. 97. Por. w oryginale, J. Conrad *Lord Jim. An Authoritative Text, Backgrounds, Sources, Essays in Criticism*, ed. N. Sherry, T. Moser, W.W. Norton and Company Inc., New York 1968, s. 54: „confounded imagination”.

tym, to znów owym [...]. Chce być świętym i chce być diabłem”³⁴, francuski porucznik zwięźle podsumowuje problem w zupełnie odmienny sposób: „Człowiek mówi i mówi, wszystko to bardzo pięknie; ale koniec końców nie jest się bardziej mądrym od innych”³⁵. W jakiś nieuchwytny sposób w przypadku Jima życie stapia się z opowiadaniem, dlatego właśnie mamy tutaj do czynienia nie tylko z dylematami moralnymi bohatera.

Narrator powieści opisuje Jima jako osobę potrafiącą „wzbogacić swoją wiedzę bardziej niż ci, którzy wykonali robotę”³⁶, niezależnie od wszelkiego doświadczenia, ponieważ „kochał [...] swoje marzenia i sukcesy wyobrażonych czynów. Były najlepszą częścią życia, jego tajną prawdą, jego ukrytą rzeczywistością”³⁷. Ale w postawie Jima odnajdujemy coś więcej: „umiał zdumiewająco przelać głuchą urazę swojej duszy w nagi opis wypadków”³⁸, odnotowuje Marlow. Oznacza to, że skuteczność retoryki Jima wynika z jego umiejętności przekształcania rzeczywistości poprzez drobiazgową i misterną interpretację własnej egzystencji w bardzo szerokim, uniwersalnym znaczeniu jako przykład „losu człowieka”. Oczywiście, podczas śledztwa w sprawie wypadku Patny zasadniczym jego przedmiotem jest dla Jima nie „powierzchnowe: j a k”, ale „zasadnicze: d l a c z e g o”³⁹, jednakże dociekanie owego „dlaczego” staje się ostatecznie jedynie strategią przekształcania nie-mego doświadczenia – „jak” faktów – w egzystencjalne sensy, komentarze o bardzo ogólnym niejednokrotnie charakterze, w istocie będące jedynie usprawiedliwieniem. Paradoksalnie zatem, Jim potrzebuje faktów, by tworzyć swoją narrację, celem jednak owej narracji jest... ucieczka od faktów ku głębi interpretacji i głębi duszy człowieka; to dlatego Jim waha się wciąż między monologiem rozumienia a milczącym doświadczeniem:

Pragnął mówić o tym wszystkim ze względu na prawdę, a może i ze względu na siebie samego; i podczas gdy cedził rozważnie wyrazy, jego myśli po prostu latały i latały nokoło zacieśnionego kręgu faktów, co się wyłonił odcinając go od reszty ludzi; był jak

³⁴ Tamże, s. 225. Oryg., s. 129-130: „He want to be so, and again he want to be so... [...] He wants to be a saint, and he wants to be a devil”.

³⁵ Tamże, s. 156. Oryg., s. 89: „One talks, one talks; this is all very fine; but at the end of the reckoning one is no cleverer than the next man”.

³⁶ W tym miejscu posługuję się bliższym oryginałowi tłumaczeniem Michała Kłobukowskiego: J. Conrad *Lord Jim*, Porozumienie Wydawców, Warszawa 2002, s. 13. Oryg., s. 7: „He had enlarged his knowledge more than those who had done the work”.

³⁷ J. Conrad *Lord Jim*, przeł. A. Zagórska, s. 28. Oryg., s. 13: „he loved these dreams and the success of his imaginary achievements. They were the best parts of [his] life, its secret truth, its hidden reality”.

³⁸ Tamże, s. 114. Oryg., s. 65: „he managed wonderfully to convey the brooding rancour of his mind into the bare recital of events”.

³⁹ Tamże, s. 65. Oryg., s. 35: „fundamental why”, „superficial how”.

Interpretacje

stworzenie uwięzione w ogrodzeniu z wysokich pali, które obja się w krąg, oszalałe wśród nocy, usiłując znaleźć jakieś słabsze miejsce, szparę, nierówności, po których można by się wspiąć, jakiś otwór pozwalający się precyzyjnie i uciec. Ta okropna ruchliwość umysłu sprawiała, że chwilami Jim ociągał się mówiąc...⁴⁰

To samo ma miejsce w trakcie jego rozmowy z Marlowem. Chociaż Jim zapewnia Marlowa, że nie chce usprawiedliwiać siebie, ale jedynie wytłumaczyć⁴¹ – buduje obszerną, wieloaspektową interpretację wokół jednego skoku; właśnie bogactwo tego wglądu drażni Marlowa „biegunowo sprzecznymi zwierzeniami”⁴².

Aby przedstawić złożoność wypadku na Patnie jako dramat egzystencjalny, Jim potrzebuje drugiego człowieka, którego obecność i uwaga potwierdziłyby „ludzką” wspólnotę wiedzy i doświadczenia: „tak bym chciał, żeby ktoś zrozumiał, choćby tylko jeden człowiek! Pan! Dlaczegoż by nie pan?” – prosi Marlowa⁴³. Jednakże obecność drugiej osoby zdaje się tylko niezbędnym uzupełnieniem jego historii, swego rodzaju pretekstem dla jego interpretacji: „Nie mówić do mnie, mówić tylko w mojej obecności – stwierdza Marlow – spierał się z jakąś niewidzialną osobistością, wrogiem i nieodłącznym współnikiem swego istnienia – drugim właścicielem swojej duszy. [...] Jim pragnął sprzymierzeńca, pomocnika, współwinowajcy”⁴⁴. Jim potrzebuje obecności owego swoistego „czynnika ludzkiego” w osobie słuchacza przede wszystkim po to, aby przedstawić swoje fakty pod postacią uogólnionych spekulacji na temat wartości, prawdy i losu człowieka – to one mają bowiem usprawiedliwić jego historię. Oto jak Marlow podsumowuje retoryczną konstrukcję autorstwa Jima:

Kazano mi oglądać umowność czającą się w każdej prawdzie i zasadniczą szczerłość fałszu. Jim przemawiał do wszystkich stron naraz – do tej, która jest zawsze zwrócona ku

40 Tamże, s. 39. Oryg., s. 19: „He wanted to go on talking for truth's sake, perhaps for his own sake also; and while his utterance was deliberate, his mind positively flew round and round the serried circle of facts that had surged up all about him to cut him off from the rest of his kind: it was like a creature that, finding itself imprisoned within an enclosure of high stakes, dashes round and round, distracted in the night, trying to find a weak spot, a crevice, a place to scale, some opening through which it may squeeze itself and escape. This awful activity of mind made him hesitate at times in his speech...”.

41 Por. tamże, s. 90. Oryg., s. 50: „I don't want to excuse myself; but I would to explain”.

42 Por. tamże, s. 91. Oryg., s. 52: „He provoked one by his contradictory indiscretions”.

43 Tamże, s. 90. Oryg., s. 50: „I would like somebody to understand – somebody – one person at least! You! Why not you!”.

44 Tamże, s. 102. Oryg., s. 57: „He was not speaking to me, he was only speaking before me in a dispute with an invisible personality, an antagonistic and inseparable partner of existence – another possessor of his soul. [...] He wanted an ally, a helper, an accomplice”.

światłu, i do tamtego naszego oblicza, co jak druga półkula miesiąca, istnieje potajemnie w wiecznym mroku, oświetlona niekiedy z samego brzegu okropnym, szarym blaskiem.⁴⁵

A zatem Jim podtrzymuje w swojej opowieści dramatyczny dualizm człowieka, podtrzymuje napięcie pomiędzy dwiema sferami egzystencji człowieka – ukrytą i jasną – i właśnie dzięki obecności słuchacza – drugiego człowieka – może zaprezentować się zarówno jako podmiot podwojony, jak i dążący do zrozumienia. Dlatego właśnie „bezsensowna wzniosłość intencji” Jima nadawała „błahym zająskom wzruszającą głębię”⁴⁶, natomiast wypadek Patny jest dla niego jedynie utraconą „sposobnością”⁴⁷. Jim chce być „ludzki” tylko po to, by zrealizować swój ideał bycia człowiekiem i nadać mu odpowiednie znaczenie. Mimo to jednak traktuje swoją egzystencję w sposób umowny i wybiórczy: na przykład, jak wskazuje Bruce Johnson, swoje tchórzostwo tłumaczy sobie rzekomą chwilową utratą woli⁴⁸. Pomimo to jest on dla Marlowa „jednym z nas”; Marlow przyznaje się jednak również do „przekłętego demokratycznego rodzaju wzroku”, który sprawia, że za każdym razem potrafi w Jimie „dostrzec tylko człowieka”⁴⁹, niezależnie od specyficznych rozważań Jima na temat natury ludzkiej. Marlow ma zresztą również inny wspaniały dar: umiejętność porównywania różnych kontekstów i poznawczych perspektyw, opinii i opowieści otaczających Jima. Właśnie dzięki temu Conrad może wyeksponować użycie figury *homo duplex* jako epistemologicznej wymówki: widzimy Jima – niejako wbrew jego intencjom – nie oczami jednego „człowieka”, ale oczami wielu ludzi, którzy bardzo się między sobą różnią.

Conrad pokazuje złudność kreowania się przez Jima na *homo duplex* również w inny sposób: przenosząc go w obcy kulturowo kontekst. Patusan jest „sposobnością, o której marzył”⁵⁰, niezapisanym tłem dla jego autokreacji: „Odosobnienie go wyolbrzymiało”⁵¹. Patusan jest dla Jima rodzajem akontekstualnej przestrzeni, pozbawionej kultury i sensu, „krajem bez przeszłości, gdzie słowo Jima było jedy-

45 Tamże, s. 102. Oryg., s. 57: „I was made to look at the convention that lurks in all truth and on the essential sincerity of falsehood. He appealed to all sides at once – to the side turned perpetually to the light of day, and to that side of us which, like the other hemisphere of the moon, exists stealthily in perpetual darkness, with only a fearful ashy light falling at times on the edge”.

46 Tamże, s. 208. Oryg., s. 119: „They [episodes] were all equally tinged by a high-minded absurdity of intention which made their futility profound and touching”.

47 Por. tamże, s. 92. Oryg., s. 51: „Ah! what a chance missed!”.

48 Por. B. Johnson *Conrad's Models of Mind*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1971, s. 209-210.

49 Por. J. Conrad *Lord Jim*, przeł. A. Zagórska, s. 102. Oryg., s. 58: „confounded democratic quality of vision”, „merely the human being”.

50 Por. tamże, s. 245. Oryg., s. 141: „a chance he had been dreaming of”.

51 Tamże, s. 288. Oryg., s. 166: „His loneliness added to his stature”.

Interpretacje

na prawdą każdego mijającego dnia”⁵²; kraj i jego mieszkańcy są jedynie substratem, materiałem, który można uformować na swoje podobieństwo, realizując siebie. Pozorna bierność ludzi pozwala mu przekształcić własną egzystencję i dodać swej wiedzy solidne fundamenty: „Potrzebuję tylko spojrzeć w twarz pierwszemu lepszemu z tutejszych ludzi, żeby odzyskać pewność siebie – przyznaje Jim i jednocześnie odmawia tubylcom prawa głosu i rozumienia: – Nie da się im wyjaśnić, co we mnie siedzi”⁵³. Patusan stanowi zminimalizowany, ale niezbywalny grunt kontekstu dla konstruktu osobowości Jima: „Dlatego właśnie zdawał się kochać ów kraj i ludzi z pewnego rodzaju namiętnym egoizmem, z pogardliwą czułością”⁵⁴. Ale kultura rządzi się własnymi prawami: jest w tym jakaś ironia losu, że historia Jima, tak pieczołowicie wykreowana – wyinterpretowana – przez niego w Patusanie, przeniesiona w inny kulturowy kontekst staje się „mitem Jimowym”⁵⁵, w którym Klejnot, narzeczona Jima, zmienia się w drogocenny kamień...

Zdrada, jakiej dopuszcza się Jim wobec mieszkańców Patusanu, jest wynikiem przerzucenia przezeń pomostu między własną wiedzą a własnym życiem, utożsamienia poznania z egzystencją. Właśnie mit heroicznego życia prowokuje dżentelmena Browna do ataku. Jim mimowolnie zdradza, ponieważ poddaje się więzi wiedzy, która łączy go z Brownem, ignorując jednocześnie kontekst sytuacji oraz prawa Patusańczyków:

Brown wypytywał dalej, czyżby Jim nic nie miał sam na sumieniu, że jest taki okropnie twardy dla człowieka usiłującego się wydostać ze śmiertelnej pułapki w pierwszy lepszy dostępny mu sposób, i tak dalej, i tak dalej. A przez wszystkie te szorstkie słowa przewijała się nić subtelnych aluzji do ich wspólnej krwi i domniemyanych jednakowych przeżyć, wstrętne napomknienia o wspólnej winie, o jakichś tajnych wspomnieniach, które miały jednoczyć ich serca i umysły.⁵⁶

Zwróćmy uwagę, że Brown w tym fragmencie celowo gra ideą *homo duplex* i pokazuje Jimowi łączącą ich wspólnotę „ludzkiego losu”, tragedię konfliktu wiedzy

⁵² Tamże, s. 289. Oryg., s. 166: „land without a past, where his word was the one truth of every passing day”.

⁵³ Tamże, s. 324. Oryg., s. 186: „I’ve got to look only at the face of the first man that comes along to regain my confidence. They can’t be made to understand what is going on in me”.

⁵⁴ Tamże, s. 264. Oryg., s. 152: „That is why he seemed to love the land and the people with a sort of fierce egoism, with a contemptuous tenderness”.

⁵⁵ Por. tamże, s. 298. Oryg., s. 171: „Jim-myth”.

⁵⁶ Tamże, s. 410. Oryg., s. 235: „[Brown] asked Jim whether he had nothing fishy in his life to remember that he was so damnedly hard upon a man trying to get out of a deadly hole by the first means that came to hand – and so on, and so on. And there ran through the rough talk a vein of subtle reference to their common blood, an assumption of common experience; a sickening suggestion of common guilt, of secret knowledge that was like a bond of their minds and of their hearts”.

i doświadczenia. Ponieważ Jim chce zostać prawdziwym bohaterem, nie może potraktować Browna jak zwykłego przestępcę. Paradoksalnie, chcąc osiągnąć poziom uniwersalnej prawdy, Jim odsłania swoje europejskie korzenie; próbując scalić swą podwójność w ramach idealnego modelu, równocześnie zdradza Patusan i błędnie interpretuje własne kulturowe reguły zachowania.

Przedkładając kulturowy relatywizm poznawczy nad uproszczoną ideę ludzkiej podwójności, Conrad zbliża się do perspektywy typowej dla współczesnej antropologii kulturowej. Zdaniem Johna W. Griffitha nowoczesny antropolog terenowy musi być *homo duplex*, ponieważ jest „mieszkańcem pogranicza” kulturowego⁵⁷: jest trochę „tutaj”, trochę „tam”, pomiędzy interpretacją a doświadczeniem. Musimy jednak pamiętać, że granica ta jest trwała oraz wyraźna i nie da się jej wypełnić refleksją na temat skomplikowanej, tragicznej natury człowieka (kiedy Jim tłumaczy: „w tej sprawie granica między dobrem a złem cieńsza była od włosa”, Marlow pyta gorzko: „A jakieżże granicy panu trzeba?”⁵⁸). Dla Conrada stwierdzenie kulturowego relatywizmu jest czymś zgoła innym niż apologią dwoistej natury człowieka. I to jest właśnie, moim zdaniem, istota owego podwojonego znaczenia pojęcia *homo duplex*: podczas gdy antropologia kulturowa bada człowieka konkretnego i kontekstualnego, humanistyka pogrążona w „antropologicznym śnie” filozoficznej refleksji czyni człowieka konkretnego niczym innym, jak tylko przedmiotem i warunkiem zuniwersalizowanej i pozytywnej wiedzy. Dopisując dodatkowe, kulturowe znaczenie do pojęcia *homo duplex*, Conrad ogranicza jego ogólność, źródeł skomplikowanej natury człowieka nie upatrując tylko w nim samym, ale również w otaczającym go kontekście. Autor *Lorda Jima* w pewnym sensie zarówno zwraca naszą uwagę na antropologiczny sen, jak i próbuje uratować tradycję namysłu nad człowiekiem jako mieszkańcem kulturowego pogranicza. Wydaje się, że kulturowy relatywizm nigdy nie był dla Conrada pretekstem czy wymówką. Nawet w jego „autobiograficznych” tekstach, takich jak *Zwierciadło morza czy Ze wspomnień* nie odnajdziemy prostej autokreacji. Teksty te raczej eksponują różnicowane konteksty, które ukształtowały człowieka – dlatego właśnie, jak pisze Stanisław Modrzewski, „osoba autora w tych wspomnieniach ginie”⁵⁹, bowiem znika w nich człowiek jako jedyne źródło sensu i ładu. Conrad nie tyle ukrywa się zatem za własną retoryką, jak sugeruje Said, ale raczej pokazuje nam człowieka w kulturze i pomiędzy kulturami.

Dlatego właśnie przeznaczenie Jima nie sprowadza się do śmierci; w perspektywie narratora Jim przede wszystkim z n i k a: „I na tym koniec. Jim znika – nie

⁵⁷ Por. J.W. Griffith *Joseph Conrad and the Anthropological Dilemma: 'Bewildered Traveller'*, Clarendon Press, Oxford 1995, s. 14-15.

⁵⁸ Por. J. Conrad *Lord Jim*, przeł. A. Zagórska, s. 139. Oryg., s. 79: „‘There was no thickness of a sheet of paper between the right and wrong of this affair.’ ‘How much more did you want?’ I asked”.

⁵⁹ S. Modrzewski *Conrad a konwencje: autorska świadomość systemów a warsztat literacki pisarza*, Wydawnictwo UG, Gdańsk 1992, s. 156.

Interpretacje

uzyskawszy przebaczenia, otoczony mglistą tajemnicą, nieprzenikniony, zapomniany – i niezwykle romantyczny”⁶⁰. Do głosu dochodzi w tym miejscu Conradowska ironia: tyle interpretacji, tyle analiz, taki wysiłek autokreacji – i po Jimie pozostaje jedynie mglisty, znikający obraz. Pisarz przedstawia bowiem swojego bohatera wtopionego w tło kontekstu, z którego rozpaczliwie próbuje się on wyrwać, dokonując kolejnych introspekcji. Właśnie dlatego możemy go teraz obserwować z tak wielu perspektyw, w tak różnych kontekstach, a nie oczami jednego tylko człowieka. Można powiedzieć, że perspektywa staje się nie-ludzka: dzięki temu pisarz może rozpocząć opowieść rozpiętą na wiele głosów, która tylko pozornie opowiada o jednym człowieku – raczej zaświadcza o procesie znikania: Jim-człowiek podlega tak długo drobiazgowym analizom, aż w końcu znika pod natłokiem interpretacji – głosów otaczających go kontekstów. Tym samym Conrad pokazuje nie tylko, że prawda człowieka nie leży w nim samym, ale jest też czasem od niego niezależna, nie daje się ujarzmić – w tym właśnie sensie *Lord Jim* nie tylko prezentuje proces poznawania – lecz także i to, że jest też ona w nim samym⁶¹. Świetnie oddaje to stwierdzenie Zdzisława Najdera, że „Jim to kij wetknięty w mrówisko. Autor interesuje się kijem, ale jeszcze więcej miejsca poświęca zachowaniu się mrówek”⁶².

Jim znika, tak jak zniknęło wielu innych Conradowskich bohaterów – w sensie dosłownym i metaforycznym: Winnie Verloc i Wielki Briery, którzy wyskoczyli za burty swoich okrętów, pozostawiając na ich pokładach jedynie drobne ślady swojego istnienia, jak obrączka lub zegarek; Razumow, który utracił swój słuch, czy Kurtz zredukowany jedynie do głosu – tym samym postawieni poza nawiasem „ludzkiej” egzystencji; a wreszcie Renouard, po którym zostały jedynie ślady stóp na brzegu morza... Ich zniknięcie prowokuje powstanie opowieści badającej nie człowieka, ale niuanse okoliczności, złożoność kontekstu składające się na punkt transgresji, otaczające moment zniknięcia.

W zakończeniu *Słów i rzeczy* Michel Foucault stwierdza, że pewnego dnia „człowiek zniknie, niczym oblicze z piasku na brzegu morza”⁶³. Zdaniem francuskiego badacza, jeżeli chcemy przekroczyć antropologiczny sen, musimy zrezygnować z pytania, „czym jest człowiek w swej istocie”; nie wolno nam liczyć na to, że przez człowieka „osiągniemy przystęp do prawdy”, nie wolno sprowadzać wszelkiego poznania tylko do „prawdy człowieka”; trzeba „myśleć, nie myśląc zarazem,

⁶⁰ Por. J. Conrad *Lord Jim*, przeł. A. Zagórska, s. 439. Oryg., s. 253: „And that’s the end. He passes away under a cloud, inscrutable at heart, forgotten, unforgiven, and excessively romantic”.

⁶¹ Por. Z. Najder *Nad Conradem*, PIW, Warszawa 1965, s. 103. Autor stwierdza ponadto, że powieść Conrada jest „opisem zdobywania wiedzy o faktach [empirycznych i psychologicznych]” (tamże, s. 100).

⁶² Tamże, s. 101.

⁶³ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, s. 220.

czym jest myślący człowiek”⁶⁴ i uświadomić sobie, że „człowiek nie jest najstarszym ani najtrwalszym problemem, przed jakim stanęła ludzka wiedza”⁶⁵. Wydaje mi się, że Conrad pokazuje nie tylko metafizyczne czy epistemologiczne konsekwencje takiego zniknięcia, ale także kulturowy kontekst, który objawia się w opowieści – właśnie w swej nie-ludzkości bliskiej świata człowieka.

Abstract

Marek PACUKIEWICZ
University of Silesia (Katowice)

Lord Jim's Anthropological Dream

The notion *homo duplex*, describing the dualism of human existence, appeared in the humanities on the turn of 20th century. It very soon grew to become the foundation of a universal reflection, named 'anthropological dream' by Michel Foucault, whereby man is but a pretext for a narrative reproducing the truths of knowledge. Drawing our attention to not only the existential but also a cultural dimension of the said notion, Joseph Conrad has emphasised the necessity to confront that general-human narrative with a specific cultural context. This author applies such a procedure with his characters, including Lord Jim.

⁶⁴ Por. tamże, s. 164.

⁶⁵ Tamże, s. 219.

Brygida PAWŁOWSKA-JĄDRZYK

Między Hiobem a *homo sovieticus*.
O *Losie człowieka* Siergieja Bondarczuka
w aspekcie transsemiotycznym

I.

Rozpatrywanie twórczości Siergieja Bondarczuka (1920-1994) w kontekście motywów i wątków starotestamentowych może wydać się pomysłem tyleż ryzykownym, co ekstrawaganckim. Ten najmłodszy w historii aktor, który otrzymał tytuł Ludowego Artysty ZSRR, i uznany reżyser, zdobywca między innymi Nagrody Leninowskiej (za *Los człowieka*, 1959) oraz Oscara (za dwie części ekranizacji *Wojny i pokoju* Lwa Tołstoja, 1965-1967) był faworyzowanym filmowcem epoki breżniewowskiej, *notabene* wychowankiem Siergieja Gierasimowa, „czołowego konformisty” w radzieckim środowisku filmowym. Bondarczuk – zdeklarowany piewca tak zwanego „humanizmu socjalistycznego” – dzięki *Czerwonym dzwonom* (1982) według *Dziesięciu dni, które wstrząsnęły światem* Johna Reeda zaskarbił sobie ponadto miano „epika rewolucji”. Niezapomniany odtwórca roli Astrowa w *Wujaszku Wani* (1970) Andrieja Konczałowskiego współcześnie okreśłany bywa przez krytyków „najzdolniejszym breżniewowskim artystą dworskim” i „Siergiejem (prawie) carem”, co chociaż brzmi ironicznie, nie oznacza radykalnej deprecjacji jego dokonań artystycznych. Jeśli chodzi o spuściznę Bondarczuka-reżysera, to symptomatyczna wydaje się niżej przytoczona ocena znaczenia *Sud’by człowieka* dla rozwoju kinematografii radzieckiej:

Ten film jest jednak bardzo istotny dla zrozumienia kina radzieckiego. Zanurzony w przeszłości, wybiegał w przyszłość. Łączył – stosunkowo harmonijnie – tradycje dawnego kina totalitarnego lat 50., z [...] nowofalowością i próbą akademickiego nawiązania do klasy-

ki rosyjskiej. Taki model kina będzie przez lata powracał w ZSRR, a potem Rosji. Co by o nim nie sądzić, Bondarczuk był jego niekwestionowanym mistrzem.¹

2.

Zdaniem znanego filmoznawcy, Jerzego Płażewskiego, *Los człowieka* od innych dzieł kina radzieckiego najbardziej odróżnia to, że jest filmem o *cierpieniu*². Protagonista obrazu Bondarczuka, Andriej Sokołow, musi napić się z czary goryczy już jako młodziwiec (jego rodzice i siostrzyczka umierają podczas klęski głodu w 1922 roku), potem jako żołnierz Armii Czerwonej, jeńiec i więzień obozu koncentracyjnego, wreszcie jako ojciec rodziny (ukochana żona Andrieja, Irina, ginie wraz z córkami w bombardowaniu Woroneża, a – jak by tego było mało – u progu zwycięstwa zostaje zabity również jego jedyny syn Anatolij, bohater wojenny i wybitnie uzdolniony matematyk). Bez wielkiej przesady można zatem rzec, iż człowiek ten, podobnie jak Hiob, doświadczył wszystkiego prócz własnej śmierci.

Trudno w pełni zgodzić się z opinią krytyka, iż kinematografię radziecką cechowała konsekwentna niechęć do postaci człowieka cierpiącego: rozpacz i ból jednostki są wszak istotnym tematem takich chociażby znakomitych filmów, jak *Lecą żurawie* Michaiła Kałatozowa (1957), *Czterdziesty pierwszy* Grigorija Czuchraja (1956), a zwłaszcza *Dziecko wojny* Andrieja Tarkowskiego (1962). Z pewnością jednak żadna z wykreowanych w nich postaci nie zasługuje w tej mierze na miano „bohatera traumatycznego”³, co Andriej Sokołow. Reżyser ukazał go bowiem nie tylko jako człowieka nieustannie doświadczającego skrajnych sytuacji egzystencjalnych, lecz także jako kogoś, kto podejmuje wysiłek wypowiedzenia swojej tragedii, stając się niejako bezwiednym „piewcą cierpienia”.

Siergiej Bondarczuk, zgodnie z literackim pierwowzorem filmu, posłużył się w swej ekranizacji chwyttem retrospekcji, który dodatkowo potęguje efekt „egzystencjalnego wyostrzenia” narracji przez wprowadzenie napięcia między Ja przeżywającym i Ja opowiadającym⁴. Sokołow kreśli dzieje swojej „drogi przez mękę”

¹ Fragment szkicu Tomasza Jopkiewicza, dołączonego do wydania *Losu człowieka* na płycie dvd w serii *Klasyka kina radzieckiego*, Epel Poland Entertainment 2008.

² J. Płażewski *Historia filmu*, Warszawa 1995, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 219, podkr. moje – B.P.J. Zdanie to zdają się podzielać i inni krytycy: „Tym razem nie chodzi głównie o świadectwo epoki, o budujące uogólnienie, o skalę społeczną, lecz o mroczną prawdę intymną: stara poetyka kina radzieckiego nabrała nowego ducha o przejmującej sile oddziaływania” (A. Grabicz, J. Klinowski *Kino, wehikuł magiczny. Przewodnik osiągnięć filmu fabularnego. Podróż druga 1950-1959*, WL, Kraków 1987, s. 383).

³ Por. H. Gosk *Bohater traumatyczny w prozie Leo Lipskiego i Henryka Grynberga*, w: *Postać literacka. Teoria i historia*, red. K. Kasperski, B. Pawłowska-Jądrzyk, Wydawnictwo UW, Warszawa 1998.

⁴ Zjawisko to od dawna znane jest teoretykom prozy, zob. F. Stanzel *Typowe formy powieści*, w: *Teoria form narracyjnych w niemieckim kręgu językowym. Antologia*, wyb. i oprac. R. Handke, WL, Kraków 1980, s. 237-287.

Interpretacje

przypadkowo spotkanemu kierowcy, oczekującemu na przeprawę przez Don. Spotkanie mężczyzn odbywa się wczesną wiosną, w scenerii budzącej się do życia przyrody, co można by traktować jako ironiczny kontrapunkt dla osobistego dramatu bohatera, gdyby nie fakt, że obrazy występującej z brzegów rzeki, która zalewa okoliczne sady, niosą ze sobą konotacje niszczycielskie⁵. Co znamienne, figura montażowa sekwencji inicjalnej konfrontuje je z obrazami nieba.

Protagonista *Losu człowieka* jest zatem na ekranie, tak samo jak i w opowiadaniu Michaiła Szołochowa, zarówno tym, kto ugina się pod przytłaczającym ciężarem cierpienia, jak i tym, kto szuka dla niego wyrazu w słowach⁶. Rozpoczynając swą tragiczną historię, powtarza on w zapamiętaniu odwieczne pytanie: „Z a c o ś ty mnie, życie, tak pokaleczyło? Z a c o t a k a r a?”⁷. Słowa te, poprzedzone obrazem obłoków, padają w prologu filmu, tuż przed czołówką, co nadaje im rangę motta.

3.

W stuminutowym filmie Siergieja Bondarczuka Sokołow kilkakrotnie długo wpatruje się w niebo (jest to bodaj najbardziej typowy „gest mimiczny” tej postaci), ani razu jednak nie wymawia imienia Boga – miejsce Jahwe zajmują w jego wypowiedziach „życie” oraz „los”. Jak się wydaje, ujmowanie przez bohatera własnych nieszczęść w kategoriach winy i kary ma tu przede wszystkim charakter retoryczny: tłumaczy się raczej ekspresywnością wypowiedzi poświęconej doświadczeniu traumatycznemu niż poszukiwaniem przez cierpiącego „instancji” sprawczej.

Trzeba jednak zauważyć, że w fabule *Sud’by człowieka* można odnaleźć wyrażenie przejawy ironii losu. Szczególnie silnie dochodzi ona do głosu w końcowych partiach filmu, kiedy to ciężko doświadczony bohater zaczyna snuć marzenia o spokojnej starości u boku odnalezionego syna. Wypowiada wówczas słowa pełne otuchy: „Niebawem i do mnie uśmiechnęło się szczęście – jak słońce po burzy”. Otóż synowi, z którego przyszłością Sokołow wiąże jeszcze nadzieję na ukojenie bólu, przychodzi zginąć ostatniego dnia wojny. (Dla podkreślenia ojcowskiego dramatu twórcy filmu zastosowali antytezę obrazowo-dźwiękową: ujęcia zbolalej twarzy żałobnika zostały skonstrastowane z pełnymi euforii okrzykami wiwatujących czer-

⁵ Woda kojarzona jest ze śmiercią i zniszczeniem także w innych partiach filmu: kiedy Sokołow przybywa do rodzinnego Woroneża, by na miejscu własnego domu ujrzeć zgliszcza i dowiedzieć się o śmierci najbliższych, z trudem brnie przez głębokie kałuże. (Sceny tej nie ma w opowiadaniu – w nim Andriej dowiaduje się o tragedii z listu sąsiada.)

⁶ W utworze Szołochowa nadrzędnym narratorem jest jednak nie Sokołow, lecz jego rozmówca.

⁷ M. Szołochow *Los człowieka*, przeł. I. Piotrowska, Warszawa 1985, s. 11, podkr. – B.P.J.

wonoarmistów). Znajdujemy zatem w filmie Bondarczuka pogłosy znamiennych dla narodu Puszkina wyobrażeń na temat determinant ludzkiej egzystencji, które z niemalą dozą złośliwości czynią z bezbronnego człowieka „losu igrzysko”⁸.

Zgodnie z rozpoznaniem Anny Wierzbickiej, kultura rosyjska „odbija się” w kilku zasadniczo nieprzetłumaczalnych słowach: jednym z nich jest właśnie *sud’ba* [los] – bodaj najistotniejszy rzeczownik spośród tych, poprzez które Rosjanie „rozwijają swoje nastawienie wobec życia” i za pomocą których komunikują je innym (o jego statusie świadczy to chociażby, że nadzwyczaj często występuje w rosyjskich związkach frazeologicznych, porzekadłach, piosenkach, tytułach)⁹. Na treść pojęcia *sud’by* składa się przede wszystkim, odziedziczone po przodkach, fatalistyczne przeświadczenie o podległości człowieka przerastającej go sile (często wyobrażanej antropomorficznie), która decyduje o nieprzewidywalnym i nierzadko dramatycznym charakterze ludzkiego bytowania. Z ideą tą wiąże się przekonanie, że pomimo okrucieństwa losu człowiek powinien przyjmować jego wyroki bez sprzeciwu, w postawie rezygnacji. (Jak powie sąsiad Sokołowa po tragedii woronejskiej: „Co by nie było, trzeba żyć”).

Bez względu na przywołany kontekst kulturowy wielkim przeoczeniem byłoby niewątpliwie niedostrzeżenie faktu, że obraz Siergieja Bondarczuka podejmuje – aczkolwiek w dość przewrotny sposób – również starotestamentowy aspekt zagadnienia cierpienia, w tym tak istotny dla Księgi Hioba problem boskiego przyzwolenia na życiowy upadek najwierniejszego z wiernych. Zasadnicze znaczenie dla audiowizualnej konceptualizacji tej problematyki ma sekwencja w cerkwi.

⁸ Kwestia losu zostaje w początkowej części filmu statyzowana w kontekście optymistycznym. Sokołow, zadumawszy się podczas randki nad okolicznościami przypadkowego zapoznania Iriny, mówi do przyszłej żony: „Jak to wspaniale, że los nas połączył”. Scenę wieńczy ujęcie ukazujące wspólne wstąpienie zakochanych na ciągnącą się aż po horyzont drogę. Symboliczny obraz drogi powraca w filmie wielokrotnie, nie sposób go jednak traktować jako ilustracji archetypu Pielgrzyma: w miarę rozwoju wydarzeń bohater *Losu człowieka* coraz bardziej upodabnia się do Tułacza, który nie jest w stanie przewidzieć kierunku swojej wędrówki. Jasność co do celu stanowi natomiast istotę teologicznej cnoty nadziei. Jeśli chodzi o obrazowanie, to – co istotne w kontekście dalszych rozważań – do sposobów nadania wędrówce charakteru pielgrzymki zalicza się operowanie *metaforą światła* (por. P. Wheelwright *Symbol archetypowy*, przeł. M.B. Fedewicz, w: *Symbole i symbolika*, wyb. i wstęp M. Głowiński, przeł. G. Borkowska, Czytelnik, Warszawa 1990, s. 298-303).

⁹ A. Wierzbicka *Słowa klucze. Różne języki – różne narody*, przeł. I. Duraj-Nowosielska, Wydawnictwa UW, Warszawa 2007, s. 358 i 51; tejsze *Semantics, culture and cognition. Universal human concepts in culture-specific configurations*, Oxford University Press, New York 1992. Dodatkową bibliografię dotyczącą tego tematu podaje Teresa Dobrzyńska w paragrafie *Człowiek losu igrzysko...*, poświęconym opowiadaniu *Wiosna w Fialcie* Władimira Nabokowa (T. Dobrzyńska *Tekst, styl, poetyka*, Universitas, Kraków 2003, s. 65).

Interpretacje

4.

Jedyną postacią w filmie Bondarczuka, która wzywa Boga, jest młody mężczyzna towarzyszący Sokołowowi wraz z dziesiątkami innych jeńców w drodze do obozu. Jego kreacja została przez reżysera satyrycznie przerysowana. Kiedy pozostali więźniowie planują napaść na hitlerowskich żołnierzy eskortujących konwój, człowiek ten dygocze ze strachu i szeptem w zapamiętaniu: „Boże, strzeż mnie i zlituj się nade mną, ochroń mnie przed wrogiem”. W prawosławnej świątyni, do której jeńcy zostają spędzeni na noc, ów osamotniony mężczyzna wciąż unosi błędny wzrok i wykonuje machinalnie gesty zdające się zdradzać tyleż religijną żarliwość, co zacofanie i tchórzostwo.

Scena śmierci tego bohatera, rozgrywająca się przy odgłosach gwałtownej burzy, ma charakter tragikomiczny. Pobożny mężczyzna ginie, ponieważ nie pozwala sobie na wypróżnienie się w miejscu, które uznaje za święte:

MEŻCZYŻNA

[Zwijając się z bólu.]

– Gdzie iść, gdzie?... Powiedzieli, że nie będą wypuszczać. Co mam robić, bracia? Jestem przecież wierzący, jestem chrześcijaninem!

INNI JEŃCY

– To dawaj przez kopułę – podsadzimy cię. [Śmiechy]

– Jak ładnie poprosisz, to anioły wezmą cię na skrzydła. [Śmiechy]

MEŻCZYŻNA

– Nie mogę znieważyć tego miejsca. Nie mogę znieważyć. Jestem wierzący. Jestem chrześcijaninem... [Mężczyzna biegnie, wali pięściami w zamknięte od zewnątrz drzwi świątyni, padają strzały...]

Głębsze zrozumienie wymowy opisanej sceny wymaga, byśmy dostrzegli swoiste dla kinematografii zespolenie elementów różnych systemów znakowych i otworzyli wyobraźnię na subtelną, transsemiotyczną i transmedialną grę znaczeniową¹⁰. Poza przytoczonym dialogiem, mimiką i gestami aktorów w tej

¹⁰ Mówiąc o transsemiotyczności i transmedialności będę miała na uwadze sytuację, w której „systemy semiotyczne lub medialne współtworzące przekaz tracą swoją niezależność (samodzielność) w tworzeniu znaczeń. A zatem relacje transsemiotyczne to na przykład relacje, w jakie wchodzi obraz i dźwięk w przekazach filmowych; z relacjami transmedialnymi będziemy mieć do czynienia w przypadku cytatów i parafraz, na przykład literackich struktur narracyjnych czy stylów malarskich w filmie. Proces ten ma charakter wielokierunkowy i zwrotny, co oznacza, że w filmie na przykład znaczenia cząstkowe zawarte w ruchomym obrazie są reinterpretowane przez te obecne w warstwie dźwięku i semantyki słownej, i na odwrót – same je reinterpretują” (E. Szczęsna *Wprowadzenie do poetyki intersemiotycznej*, w: *Intersemiotyczność. Literatura wobec innych sztuk (i odwrotnie)*, red. S. Balbus, A. Hejmej, J. Niedźwiedź, Universitas, Kraków 2004, s. 36; zob. także: J. Łotman *Znaczenie filmowe*, w: tegoż: *Semiotyka filmu*, przeł. J. Faryno. T. Miczka, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 97-101.

części filmu istotną rolę odgrywają zwłaszcza efekty akustyczne i specyficzny sposób operowania światłem. Ich znaczenie w danym kontekście ma, jak się wydaje, charakter negatywny, a bazuje na enigmatycznie zarysowujących się relacjach intertekstualnych, obejmujących aluzje do istniejących w kulturze europejskiej wzorców artystycznego przedstawiania sfery *sacrum* (mam na uwadze zwłaszcza konwencje literackie i plastyczne).

Wstydlivy dramat człowieka, który błaga Boga o wstawiennictwo, rozgrywa się przy akompaniamencie nawałnicy. Pioruny, łączące niejako niebo z ziemią, przez wieki pełniły w literaturze rolę „narzędzi transcendencji” i symbolicznych przejawów gniewu Bożego. W obrazie Bondarczuka jest inaczej¹¹. Jakkolwiek trudno abstrahować od konwencji gatunkowej filmu, zauważyć wypada, że pod presją nowych uwarunkowań kontekstowych motywy te funkcjonują niczym „sygnały braku” interwencji sił nadprzyrodzonych.

W sekwencji cerkiewnej na szczególną uwagę zasługuje ponadto ujęcie, które następuje zaraz po tragicznym finale opisanej sceny, ponieważ nieodparcie przywołuje ono na myśl apokaliptyczne wizje malarzy religijnych, tudzież plastyczne przedstawienia tematów związanych z zesłaniem Ducha Świętego lub innymi przejawami łaski Bożej (wiele dzieł tego rodzaju przynosi chociażby twórczość El Greca czy Gustava Doré)¹². Widzimy na ekranie bezkształtną masę śpiących jeńców, spowitą rozszczępionymi promieniami światła przezierającego przez sklepienie świątyni; z jej pokrytych freskami ścian spoglądają w kierunku widza monumentalni święci, nad „pobojowiskiem” zasłanym ludzkimi ciałami góruje krzyż, symbol zbawienia (zob. zdjęcie). Obraz ten można uznać za kolejny przejaw ironii w filmie radzieckiego reżysera: tym razem jej płaszczyzną odniesienia byłaby wiara chrześcijan w opatrność wszechmogącego Boga. Wobec rozwoju wydarzeń rozszczępiona poświata¹³ wywołująca skojarzenia z plastycznymi ucieleśnieniami idei

¹¹ Por. sposób posłużenia się motywem pioruna w *Spalonych słońcem* Nikity Michałkowa (M. Jakubowska *Próba analizy tekstu filmu „Spaleni słońcem” Nikity Michałkowa*, w: *Między słowem a obrazem*, red. M. Jakubowska, T. Kłys, B. Stolarska, Rabid, Kraków 2005, s. 337-353).

¹² Mam na uwadze określony typ kompozycji plastycznej, a nie nawiązanie do konkretnego dzieła sztuki. Spośród prac Gustava Doré przywołać tu można dla przykładu następujące drzeworyty z serii ilustracji biblijnych: *Jezus rozkazuje słońcu*, *Zwycięstwo Jozafata* (temat „doliny Jozafata” z jednej strony wiąże się z łaską Boską, z drugiej zaś kojarzony jest z zapowiedziami apokaliptycznego zniszczenia), zob. ilustrowane wydanie Biblii Tysiąclecia w opracowaniu biblistów polskich (z inicjatywy benedyktynów tynieckich), Warszawa–Poznań 2006, t. 6, s. 23 oraz t. 13, s. 34. Przykładem sztuki sakralnej, o jakiej mowa, może być ponadto fresk z Sanktuarium Gloria in Excelsis w Betlejem, przedstawiający scenę, w której Anioł obwieszcza pasterzom dobrą nowinę o narodzeniu Mesjasza (zob. Ks. R. Rumianek *Śladami Jezusa*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2009, s. 135).

¹³ Nawiasem mówiąc, promienie rozszczępionego światła współtworzą także scenografię niefortunnej ucieczki Sokołowa z obozu jenieckiego (scena w lesie).



świętej emanacji okazuje się w swej istocie tak samo banalna, jak zwyczajne wyładowania atmosferyczne.

Motywy i układy kompozycyjne towarzyszące wyobrażeniom *sacrum* w różnorodnych tekstach kultury pojawiają się zatem i w filmie Siergieja Bondarczuka, ale ulegają w nim polemicznemu przewartościowaniu¹⁴. Radykalnie zmienia się tym samym ich funkcja: stają się po prostu znakami transcendentalnej pustki.

¹⁴ Przykłady odmiennego sfunkcjonalizowania tego rodzaju ukrytych nawiązań do religii znaleźć można chociażby w filmie Ingmara Bergmana pt. *Szepty i krzyki* (*Viskningar och rop*, 1971). Zdaniem znawcy twórczości skandynawskiego reżysera, obraz ten „najpełniej [...] oddaje sens jego głównej metafory ludzkiego losu jako męki Chrystusowej” (T. Szczepański *Zwierciadło Bergmana*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007, s. 330). Symbolika pasyjna realizuje się tu poprzez emblematyczne ujęcie prezentujące dwie bohaterki (umarłą Agnes i jej wierną służącą) w układzie charakterystycznym dla Piety. Spośród filmów rosyjskich przywołać można na przykład *Powrót* Andrieja Zwiagincewa (*Wozwraszczenie*, 2003): jednym z sygnałów aktualizujących w tym filmie odniesienia religijne jest ujęcie ukazujące śpiącego ojca pary młodocianych bohaterów. Zostało ono skomponowane na wzór znanego obrazu A. Mantegni *Zmarły Chrystus*, który znajduje się w Pinakotece Brera w Mediolanie (por. K. Biedrzycki *Wariacje metafizyczne. Szkice i recenzje o poezji, prozie i filmie*, Universitas, Kraków 2007, s. 311-313).

5.

Można rzec, iż w omówionej scenie Siergiej Bondarczuk „rozprawia się” z tym aspektem postaci Hioba, który nie przystaje do aprobowanego w Związku Radzieckim ideału człowieczeństwa. Natomiast zgodnie z deklaracjami samego reżysera, film stanowi polemikę z *Popiołem i diamentem* (1958) Andrzeja Wajdy: zagubionemu i miotanemu rozterkami moralnymi żołnierzowi AK zostaje tu przeciwstawiony „typ nowego socjalistycznego człowieka”, który mimo najcięższych doświadczeń nie traci wiary w lepszą przyszłość. Jakkolwiek wymowa finału nie wydaje się wcale tak optymistyczna (Sokołow ujawnia w nim swój lęk przed nagłą śmiercią we śnie), film przenika wiara w ludzką wytrwałość i sens solidarnej walki z największymi przeciwnościami. U Bondarczuka alternatywą dla „milczących niebios” są właśnie bezkompromisowość i aktywny opór człowieka, który nie waha się podjąć najdrastyczniejszych nawet działań, jeśli tego wymaga dobro sprawy. Taki wniosek wynika chociażby z logiki doboru i następstwa scen cerkiewnych.

Po śmierci „żałosnego chrześcijanina” następuje najbardziej kontrowersyjna sekwencja filmu, choć sposób zaprezentowania dalszych wydarzeń w ogromnym stopniu kamufluje ich ciężar moralny. Sokołow niepostrzeżenie przysłuchuje się rozmowie dwóch jeńców, z której wynika, że jeden z nich następnego dnia ma zamiar ujawnić Niemcom tożsamość drugiego i skazać go tym samym na rozstrzelanie. Zastraszony dowódca plutonu to mężczyzna drobny i delikatny, a wyrażenie żalu do bezwzględного współtowarzysza stanowi jedyną formę protestu, na jaką jest się w stanie zdobyć. (W tym momencie filmu Bondarczuk, wyjątkowo, pozwala sobie na ideologiczną fanfaronadę, nie kala nią jednak ust głównego bohatera. Dowódca plutonu mówi z goryczą: „Zawsze podejrzewałem, że ty, Kryżniew, jesteś niedobrym człowiekiem. Zwłaszcza kiedy nie chciałeś wstąpić do partii, tłumacząc to swoim analfabetyzmem”).

Reakcje Andrieja Sokołowa, w odróżnieniu od działań Maćka Chełmickiego, są stanowcze i bezwzględne – gołymi rękami i „na ochotnika” dusi on we śnie potencjalnego zdrajcę. Scena zabójstwa pokazana jest wprawdzie na ekranie, jednak w sposób dość specyficzny. Operator zastosował w niej metonimię obrazową w funkcji eufemizmu: uwaga widza zostaje skoncentrowana nie na działaniach Sokołowa (ten wykracza poza kadr), lecz na plutonowym, którego rola sprowadza się do trzymania nóg duszonego mężczyzny. Upływa parę sekund i „jest po sprawie”. W opowiadaniu Szołochowa zaraz po morderstwie Sokołow czuje odrazę i niemal dostaje torsji¹⁵. Bondarczuk każe mu jedynie lekko obetrzeć ręce o ubranie, co więcej, podczas kolejnej sceny (cynicznej egzekucji jeńców) pozwala widzowi głęboko odetchnąć, że stało się to, co się stać powinno. Wniosek nasuwa się sam: Andriej Sokołow to niewątpliwie bohater. Dalsza część filmu, a zwłaszcza fakt usynowienia

¹⁵ „Tak mi się po tym zrobiło niedobrze, tak strasznie mi się chciało umyć ręce, jakbym uduśił nie człowieka, tylko jakiegoś śliskiego gada... Pierwszy raz w życiu zabiłem, i to swojego... Jaki on tam zresztą swój? Gorszy przecie od obcego, bo zdrajca” (M. Szołochow *Los człowieka*, s. 27).

Interpretacje

sieroty błakającego się samotnie po rosyjskich wsiach, zaświadczy o tym, że jest on także człowiekiem czułym i litościwym.

6.

Pod względem konstrukcyjnym Sokołow jest postacią hybrydyczną, jakkolwiek odbieramy go jako wyrazistą osobowość. Można rzec, iż składa się nań kilka wizerunków, parę mniej lub bardziej utrwalonych wzorców postaci, które wzajemnie się dopełniają. (Taki typ konstrukcyjny posiada zresztą niebłahą tradycję w kulturze rosyjskiej, by wspomnieć tylko księcia Myszkina z *Idioty* Fiodora Dostojewskiego, który jednoczy w sobie między innymi postać dziecka, „jurodiwego”, Don Kichota, Chrystusa oraz Puszkinińskiego „rycerza biednego”)¹⁶.

Główny bohater *Losu człowieka* czerpie niemało między innymi z postaci Hioba, ale nade wszystko jest uosobieniem wyidealizowanego wizerunku Rosjanina. Jak na syna Rosji przystało łączy w sobie siłę charakteru i hardość z nieprzeciętną wrażliwością: kocha ojczystą ziemię, łąny zboża, śpiew ptaków i błękit rosyjskiego nieba, w sercu zaś piastuje gorące uczucie do jednej kobiety. Jest człowiekiem silnym i odważnym, pełnym godności i powagi, lubi zakłść i wypić, ale często wykonuje gesty, które świadczą o skrywanej delikatności. (Na uwagę zasługuje scena, w której Andriej, okradając z munduru pijanego do nieprzytomności Niemca, podnosi z ziemi cegłę – nie po to jednak, by zadać cios, lecz po to, by umieścić pod opadającą głową żołnierza prowizoryczną „poduszkę”). Nieprzypadkowo Bondarczuk sam zagrał tę rolę, jako że jego powierzchowność doskonale odpowiadała stereotypowym wyobrażeniom silnego człowieka znad Donu.

Andriej Sokołow jest nade wszystko żołnierzem, ucieleśnieniem męznego ducha narodu – nic by tego lepiej nie potwierdziło niż respekt, jaki więzień numer 331 wzbudza u wroga. Taką wymowę ma słynna sekwencja z psychopatycznym komendantem obozu Müllerem (jego brzydką twarz operator ukazuje często w zbliżeniach ze skosu), w której jeniec, zdając sobie sprawę z grozy sytuacji, woli wypić za własną zgubę¹⁷, zamiast wznieść toast za zwycięstwo armii niemieckiej. (*Nota bene* twórcy filmu umiejętnie podkreślili kwestiami Müllera ponadindywidualny wymiar postaci Sokołowa: hitlerowiec najpierw dwa razy nazywa go lekceważąco „ruskim Iwanem”, potem zaś zwraca się do niego z nieskrywanym szacunkiem, określając go mianem „prawdziwego rosyjskiego żołnierza”¹⁸).

¹⁶ A. Filipowicz *Książę Myszkina – ideał czy idiota?*, w: *Postać literacka*, s. 181-194.

¹⁷ W kontekście całości kwestia Sokołowa „Za swoją zgubę i wybawienie od mąk – wypiję” nieuchronnie przywodzi na myśl manifestowane przez Hioba pragnienie śmierci.

¹⁸ Scena ta zawiera pewien akcent niemal komiczny. Potyczce Müllera z hardym jeńcem „przygląda się” bowiem sam Hitler; jego wzrok skierowany jest na Sokołowa, a twarz zdaje się wyrażać skrajną irytację (rozmówców oddziela wiszący nieco z tyłu portret wodza). Zadbano o zachowanie odpowiednich proporcji – z pewnością nieprzypadkowo głowa z portretu i głowy bohaterów są, z grubsza rzecz biorąc, tej samej wielkości.

Scena ta ponadto uzmysławia nader konkretny i jakże dotkliwy – również dla Hioba – fizyczny wymiar ludzkiego cierpienia. Wycieńczony z głodu jeniec zostaje wezwany do miejsca, w którym oficerowie niemieccy siedzą przy suto zastawionym stole, świętując rzekome sukcesy armii Hitlera. W tych warunkach odmowa przyjęcia poczęstunku – pada tu słynna już kwestia Sokołowa „Po drugiej szklance [wódki] też nie przywykłem zagryzać” – jest nie tylko przejawem rycerskiej wręcz odwagi, lecz i heroiczną manifestacją godności człowieka, który potrafi przezwyciężyć upodlające „przymusy” własnej cielesności (por. scenę w cerkwi).

W ekranizacji *Losu człowieka*, nie inaczej niż w dramacie starotestamentowym¹⁹, ustanowiony zostaje związek wyobrażeniowy między zaspokojeniem łaknienia a konsolacją (momentami chociażby tylko chwilowego ukojenia) – w obydwu przypadkach diametralnie różna jest jednak nośność symboliczna motywów wykorzystanych w tym kontekście. U kresu swych udręk Hiob we własnym domu spożywa z przyjaciółmi chleb i Sokołow, ocalały po potyczce słownej z Müllerem, zostaje wynagrodzony bochenkiem chleba (dzieli go potem pomiędzy współwięźniów tak, „żeby dla każdego było po równo”). Motyw ten powraca w końcowych sekwencjach filmu. Sokołow zabiera dopiero co usynowionego Waniuszkę na wspólny posiłek. Nieszczęśliwy wdowiec obserwuje wygłodzonego chłopca z czułością i bólem: „odzyskany syn” stara się jak najszybciej zaspokoić długotrwały głód, przełykając zupę i gryząc łapczywie pajdę chleba...

Przekroczenie ram aktualnego kontekstu historycznego umożliwia dostrzeżenie w omówionej wcześniej scenie z komendantem dalszych dyskretnych analogii z Księgą Hioba (chodzi o motyw przystąpienia szatana do Uzyjczyka). Wszak również niezłomność Sokołowa (jako człowieka i syna rosyjskiego narodu) poddana zostaje przez demonicznego gestapowca najcięższej próbie, i właśnie w jej następstwie uzyskuje wymiar heroiczny. Gra jednak w obydwu przypadkach toczy się o ideały zgoła odmienne.

7.

Na tle dokonań natrętnie propagandowej kinematografii Związku Radzieckiego *Los człowieka* przyjęty został jako zwiastun przemian²⁰. Z dzisiejszej perspektywy ocena ta może wydać się nazbyt radykalna. Film Bondarczuka, będąc jednym ze sztandarowych osiągnięć kinematografii okresu tak zwanej „odwilży chruszczowskiej”, wykorzystuje wszak stereotypy, uproszczone schematy aksjologiczne i sytuacyjne (zob. na przykład obrazy infantylnych uciech żołnierzy

¹⁹ Temat motywów jedzenia w Księdze Hioba rozpatruje James K. Aitken w rozprawie *Job's Diet*, maszynopis – dzięki uprzejmości autora.

²⁰ Tak odbierano film na Zachodzie. Do dziś w omówieniach *Losu człowieka* mocno akcentuje się kwestię „rehabilitacji” przez Bondarczuka radzieckich więźniów wojennych, którzy byli przez Stalina traktowani jako zdrajcy narodu.

Interpretacje

niemieckich)²¹, jest też momentami do bólu wręcz patetyczny, ale przyznać trzeba, że jego twórca doskonale wyczuwał granicę dzielącą sztukę od ideologicznej publicystyki. Nie zmienia to faktu, iż w umiętny sposób potrafił on w niewinnej z pozoru formie przemycić najbardziej zjadliwe treści. Dobry przykład metody Bondarczuka stanowi zabieg, który można by określić mianem „insynuacji dźwiękowo-skojarzeniowej”.

Chodzi na przykład o to, że podczas pobytu w obozie koncentracyjnym Sokołow widzi tłumy ludzi skierowanych do krematorium; ich przerażający korowód posuwa się drogą bez powrotu przy dźwiękach... tanga milonga. Ten drażniący rytm pojawia się (na prawach kontrapunktu wizualno-dźwiękowego) również po brutalnym zajściu w kamieniołomach, gdy Sokołow z rezygnacją nachyla się nad urwiskiem, do którego strażnik strącił jednego z wycieńczonych więźniów. W znacznie późniejszej scenie pewien staruszek (dawny sąsiad) usiłuje pocieszyć Sokołowa po utracie bliskich. Dla poprawienia mu nastroju nastawia w adapterze zdobyczną płytę, doprowadza tym jednak zrozpaczonego wdowca do wybuchu niekontrolowanej złości. Otóż po kilkudziesięciu minutach filmu powraca rytm zniechęcającego tanga, z tą tylko różnicą, że tym razem do podkładu muzycznego dodano słowa. „Zbrodnicza” melodia śpiewana jest w języku germańskim: nie po niemiecku jednak, lecz po angielsku...

W ten oto sposób radziecki reżyser, wykorzystując możliwości, jakie daje poli-semiotyczny charakter sztuki filmowej, dokonuje „pokalanania” alianckich sojuszników Armii Czerwonej: siła skojarzeń stawia ich w jednym szeregu ze zbrodnia-rzami wojennymi.

8.

Już wczesnosowiecki system propagandy wypracował sobie metody przystosowania tradycji chrześcijańskiej do celów agitacyjnych. W piśmiennictwie partyjnym często posługiwano się językiem religijnym, a ikonografia porewolucyjna pełna była religijnych motywów i odniesień – rozumiano, że miejsce zakazanej wiary, usuniętych symboli i obrzędów powinny zająć nowe przedmioty kultu i nowi święci²². Dla przykładu: Karola Marksa trzymającego w ręku *Kapitał* przedstawiano

²¹ Zjawiska te znajdują odzwierciedlenie między innymi w stosowanej z upodobaniem przez Bondarczuka poetyce antytezy. Na uwagę zasługuje na przykład skontrastowanie ze sobą obrazów „wesołego pociągu”, który wiezie żołnierzy niemieckich na wojnę (pierwsza połowa filmu), i „pociągu smutnego”, wracającego z frontu (partie końcowe).

²² Zjawisko to wnikliwie analizuje Aleksandra J. Leinwand w rozdziale zatytułowanym *Opium dla ludu* swej książki *Sztuka w służbie utopii. O funkcjach politycznych i propagandowych sztuk plastycznych w Rosji Radzieckiej lat 1917-1922*, IHPAN-Mazowiecka Wyższa Szkoła Humanistyczno-Pedagogiczna, Warszawa-Łowicz 1998, s. 160-196.

pośród obłoków, co miało oczywiście nasuwać skojarzenia z Bogiem Ojcem, a robotnik, jako „męczennik pracy”, bywał ukazywany na podobieństwo ukrzyżowanego Chrystusa. Ponadto po 1917 roku wielu twórców sowieckich plakatów politycznych świadomie bądź nieświadomie nawiązywało do rosyjskiej sztuki sakralnej (wzorowano się na przykład na układach kompozycyjnych ikon). Nierzadko też łączono tradycję judeochrześcijańską z tradycjami ruchu robotniczego. *Los człowieka* – wbrew powszechnej opinii – kontynuuje tego rodzaju wzorce, czyni to jednak w sposób umiejętny i wyważony: dobitnie, lecz bez propagandowej ostentacji. Być może fenomen filmu Siergieja Bondarczuka polega właśnie na tym, że wyrażając to, co wyraża, pozostaje on jednak sztuką.

Bez wątpienia świat wyobrażeń i ideałów religijnych stanowi niejawną, lecz jakże istotną płaszczyznę odniesienia dla dzieła radzieckiego reżysera²³. W *Losie człowieka* nie ma i chyba być nie mogło bezpośrednich odwołań do Księgi Hioba. Poza całym szeregiem tych samych „pytań zasadniczych”, wypowiedzianych przez bohaterów bądź implikowanych przez przedstawione sytuacje, z postacią biblijnego Uzyjczyka w najoczywistszy sposób łączy Sokołowa niezłomność charakteru oraz swego rodzaju „charyzmat cierpienia”. Cechy te ulegają jednak w filmie tak daleko idącej rekontekstualizacji, iż orzekanie o świadomym wykorzystaniu przez reżysera inspiracji biblijnych nie wydaje się do końca uprawnione. Mimo to wielki dramat filozoficzny Starego Testamentu jawi się jako jeden z najistotniejszych archetektów dla filmu Siergieja Bondarczuka (co raczej trudno byłoby powiedzieć o opowiadaniu Michaiła Szołochowa). Pamiętać trzeba jednak, że drogę łączącą biblijnego Hioba z wyidealizowanym wcieleniem *homo sovieticus*, jakim jest Andriej Sokołow, przegradza sieć ideologicznych uwikłań i kulturowych form mediatyzujących. Dlatego wskaźników niniejszego związku (a w tym i sygnałów zaistnienia w relacji polemicznej) szukać trzeba w sferze znaczeń ulotnych i mglistych, rodzących się p o m i ę d z y gestem, słowem, dźwiękiem a obrazem.

²³ Na tle opisanych wcześniej strategii skojarzeniowych znaczący wydaje się nawet tytuł artykułu syna Sokołowa: debiutem tego uzdolnionego matematyka jest rozprawa *Aktualna nieskończoność* (jej tytuł nie pojawia się w opowiadaniu) oraz to, że główny bohater, podobnie jak święty Józef, trudni się ciesielstwem.

Abstract

Brygida PAWŁOWSKA-JĄDRZYK

Cardinal Stefan Wyszyński University (Warszawa)

Between Job and *homo sovieticus*: Sergey Bondarchuk's *Destiny of a Man* in a transsemiotic concept

The subject of this article is a famous Soviet war-film *Destiny of a Man* (1959), directed by Sergey Bondarchuk and based on the short-story written by the Nobel Prize winner Mikhail Sholokhov. The proposed analysis aims at uncovering an essential but hidden context of Bondarchuk's vision of 20th-century traumatic human experiences: the Old-Testament Book of Job. Focused on the subtle meanings being created between gestures, words, sounds and pictures, the author tries to show the presence as well as the function of biblical images in this 'most Soviet of the Soviet movies'. It would be useless to seek such dimensions in the literary version of the same story. Owing to his audiovisual sensibility, Sergey Bondarchuk turns out to be a real master of 'soft' adaptation of the religious tradition to the needs of the new ideology.

Agnieszka DAUKSZA

„Którzyśmy serca swoje jedli i krew swoją pili”¹ Cieleśność w twórczości Wisławy Szymborskiej

Poezja Wisławy Szymborskiej jedynie pozornie uchodzić może za „bezcieleśną”. Bardziej wnikliwa lektura dowodzi, iż refleksja nad cielesnością, choć częstokroć jedynie subtelnie sygnalizowana, stanowi niezwykle istotny składnik wyobraźni poetyckiej Noblistki. Istotny i chyba niedoceniony, zważywszy na brak analiz wyczerpująco wyjaśniających tę kwestię. Tym bardziej warto – choć w przybliżeniu – odtworzyć złożoną i wielobarwną opowieść Szymborskiej o ciele.

Zwierzęce ciało nieskończonych możliwości

Jednym z najważniejszych elementów rozważań nad cielesnością w poezji Szymborskiej jest anatomia zwierzęca. Specyficzna o tyle, iż nie zdająca się ani powtórką lekcji biologii, ani pogłosem bezpośredniej lektury anatomicznego atlasu. Jeśli już, byłaby to lektura dość frywolna, wyczulona na przyrodnicze osobliwości, lubująca się w szczególności, doceniająca zgrabną rycinę. Szymborskiej czytanie leksykonów to czytanie ze skłonnością do wariacji: czasami przypomina pospieszne

¹ W. Szymborska *Jaskinia*, w: *Sto pociech*, PIW, Warszawa 1967, s. 55. Kolejne cytaty z utworów Wisławy Szymborskiej, tutaj przytaczane, lokalizowane są następująco: *Wołanie do Yeti*, WL, Kraków 1957 – WY; *Sól*, PIW, Warszawa 1962 – S; *Sto pociech* – SP; *Wszelki wypadek*, Czytelnik, Warszawa 1972 – WW; *Wielka liczba*, Czytelnik, Warszawa 1976 – WL; *Ludzie na moście*, Czytelnik, Warszawa 1986 – LM; *Koniec i początek*, a5, Poznań 1993 – KP; *Chwila*, Znak, Kraków 2002 – Ch; *Dwukropek*, a5, Kraków 2005 – D; *Tutaj*, Znak, Kraków 2009 – T; *Lektury nadobowiązkowe*, WL, Kraków 1996 – LN; *Norwe lektury nadobowiązkowe* – NLN, WL, Kraków 2002.

Interpretacje

kartkowanie, podczas którego słowa i obrazy nakładają się na siebie, uwidaczniając się następnie w utworach w postaci wielobarwnych mozaik zadziwiających swą migotliwą złożonością, kiedy indziej przybiera formę niezwykle wnikliwej analizy podpartej refleksją niespiesznego czytelnika. Anatomia zwierzęca w poezji Noblistki ukazana jest na ogół z uwzględnieniem pełnej dynamiki przemian i nieodmiennie nawiązuje do darwinowskiej teorii ewolucji. Świat zwierząt nigdy nie jest światem skończonym i gotowym, lecz nieustannie ewoluuje, zmienia się i przekształca. Ogarnięcie różnorodności nie jest możliwe, ponawiane są jednak próby rejestrowania tychże zmian. Należy podkreślić, iż właśnie nieuchwytność fascynuje poetkę najbardziej – ciało zwierzęce, rozumiane jako efekt procesów trwających miliony lat, jawi się jej jako ciało zaskakujące, ciało nieskończonych możliwości. Każdy pojedynczy organizm jest więc nie tylko wytworem metamorfozy, ale też w pewien sposób jej kontynuacją i świadectwem, żywym zapisem.

Zwierzęce ciało nieskończonych możliwości to w twórczości Szymborskiej ciało niemalże doskonałe. Nie jest to zazwyczaj cielesność konkretna, jednostkowa, lecz cielesność w całej wielości form stwarzanych przez naturę. Zachwycają posiadacze „arcypazurków”, „płetw z głębi dewonu a piersi z aluwium”, „ramion nie zamiast, ale oprócz skrzydeł”, „dłoni palczastych a u nóg kopytek”. Wszelkie „zlepki, zrostki, składanki-cacanki” (*Tomasz Mann*, SP, s. 58) zasługują na pochwałę nie tylko ze względu na kunszt wykonania – „budowa rzetelnych chrząstek i sumiennych błon, / dorzeczca serca, labiryntu jelit, / nawy żeber i kręgów w świetnej amfiladzie” (*Przylot*, SP, s. 44) – lecz także, a może przede wszystkim, ze względu na swe wielorakie funkcje.

Trzeba wreszcie podkreślić, że zwierzęce ciało „tkanka po tkance związane” w „misterną „wspólność”, nieprzeliczone, acz pojedyncze, wywyższone jest głównie dlatego, iż tak bardzo różni się od ciała ludzkiego. Zachowało bowiem właściwości i umiejętności nieosiągalne dla człowieka. Istota ludzka tylko w marzeniach roi sobie, iż „fruwa, jak się powinno, / czyli sama z siebie. Spadając z dachu / umie spaść miękko w zielone” i „nie jest jej trudno oddychać pod wodą” (*Pochwała snów*, WW, s. 40). W rzeczywistości, świadoma swych ograniczeń, odczuwa tęsknotę za różnorodnością, gdyż ciało ludzkie, w odróżnieniu od ciała zwierzęcego, okazuje się pułapką, więzieniem, powłoką zawiedzionych nadziei. „Mam ciało pojedyncze, nieprzemienne w nic, jestem jednorazowa aż do szpiku kości” – wyznaje persona liryczna i nie sposób nie wyczuć w tym stwierdzeniu nuty zawodu, żalu, ale także zaskoczenia: „sama się sobie dziwię, jak mało ze mnie zostało: / pojedyncza osoba w ludzkim chwilowo rodzaju” (*Przemówienie w biurze znalezionych rzeczy*, WW, s. 27). Zdumienie nie jest bezpodstawne („jestem kim jestem / niepojęty przypadek”), szczególnie jeśli rozważyć całą gamę potencjalnych form („w garderobie natury jest kostiumów sporo”). I choć oczywista jest konieczność pogodzenia się ze stanem rzeczy („Każdy [kostium] od razu pasuje jak ulał i noszony jest posłusznie aż do zdarcia. Ja też nie wybierałam, ale nie narzekam”), to jednak w kolejnych wierszach uporczywie powraca sugestia, iż ciało ludzkie jest wybra-kowane, zdekompletowane, w procesie ewolucji pozbawione wszelkich fantazyj-

nych „naddatków”: „Nie wiem nawet dokładnie, gdzie zostawiłam pazury, / kto chodzi w moim futrze, kto mieszka w mojej skorupie. / Pomarło mi rodzeństwo, kiedy wypełzłam na ląd i tylko któraś kostka świętuje we mnie rocznicę. / Wyskakiwałam ze skóry, trwoniłam kręgi i nogi, / odchodziłam od zmysłów bardzo dużo razy” (*Przemówienie w biurze znalezionych rzeczy*, WW, s. 27). W efekcie człowiek zdaje się być wytworem dalece niedoskonałym, nieporadnym, „za mało nawet śmiesznym, żeby pustkę śmieszyć”, bo „oczami tylko widzącym, uszami tylko słyszającym” (*Sto pociech*, SP, s. 58). Podobny ton pobrzmiewa zresztą w *Lekturach nadobowiązkowych*: „Ile to gatunków prawie natychmiast po urodzeniu wykazuje zdolność do samodzielnego życia tylko dzięki aparaturze nerwowej, o której nawet marzyć nam trudno. Natura pozbawiła nas tysiąca cudownych właściwości [...] Każdy instynkt wydaje mi się godny zazdrości” (LN, s. 19).

Z tej perspektywy całość procesów biologicznych składających się na rozwój istoty ludzkiej wydaje się wysoce niesprawiedliwa i w gruncie rzeczy przypadkowa („dzieło przypadku, / jak mówią niektórzy / [...] rozsunięta do wieków / przestrzeń porównania / wywabiła nas z wnętrza gatunku, / [...] obróciła naszą głowę w ludzką, / [...] i to, co nie ma powiek, otworzyła w nas” (*Notatka*, S, s. 53)). Wszak zatrwajająca liczba „krewnych naszych po kądzieli” (*Żywy*, SP, s. 19), braci wyrosłych z preciała, skutecznie oparła się zgubnym przekształceniom, można by nawet rzec – okaleczeniom. Toteż świadomość ograniczeń człowieka – „marnego wyrodka kryształu” (*Sto pociech*, SP, s. 58) – boli tym bardziej. Wymowne okazuje się zestawienie obrazów efektownego, swobodnego ptasiego lotu i trwożliwych popisów akrobaty. Ptak, „anioł z prawdziwego białka, / latawiec o gruczołach z pieśni nad pieśniami” jest wirtuozem „wszechrzemiosł”, w naturalny sposób łączy „miejsca i czas jak sztuka klasyczna” (*Przylot*, SP, s. 44). Akrobata natomiast „mozolnie lekko, / z cierpliwą zwinnością, / w wyrachowanym natchnieniu” przeszywa „zdumione powietrze”. „Sam, albo jeszcze mniej niż sam, / mniej, bo ułomny, bo mu brak, / brak skrzydeł, brak mu bardzo, / brak, który go zmusza / do wstydliwych przefrunięć na nieupierzanej / już tylko nagiej uwadze”. Owe poczucie braku zmusza do rozpaczliwych zmagających z własnym ciałem: „Czy widzisz, / jak on się czai do lotu, czy wiesz, / jak on spiskuje od głowy do stóp / przeciw takiemu, jakim jest, czy wiesz, czy widzisz, / jak chytrze się przez dawny kształt przewleka i / żeby pochwycić w garść rozkołysany świat / nowo zrodzone z siebie wyciąga ramiona” (*Akrobata*, SP, s. 51). Próba przekroczenia siebie, oszukania i prześcignięcia własnego zubożonego ciała jest niczym innym, jak prymarną potrzebą przemiany, tęsknotą za wielością, nieprzebranym bogactwem form. Jest to także tęsknota za swobodną i nieskrępowaną bliskością natury, być może chęcią wyzwolenia z więzów kultury. Ale nie tylko. To, co w poezji Szymborskiej jedynie zasygnalizowane, z całą mocą ujawnia się w jej felietonach: „Przypomina mi się dawny szkolny znajomy, pierwotniak pantofelek. Cóż za pomysły miała pierwotnie natura! Stwarzała coś, co żyje, ale ani się porządnie nie rodzi, ani obowiązkowo umiera. Można by sądzić, że pantofelek oraz jemu podobne żyjątka dość jeszcze poufale ocierają się o nieśmiertelność. Z so-

Interpretacje

bie tylko znanych powodów ewolucja istot żywych zaczęła się oddalać od swojego pierwotnego konceptu i przeszła na produkcję śmiertelników” (LN, s. 157). Zatem zwierzęcy, najpierwotniejszy nawet organizm godny jest zazdrości i podziwu, także dzięki zdolnościom odradzania się, dzielenia, rekonstruowania zupełnie niedostępnym jednorazowemu ciału ludzkiemu.

Zastanawia jednak, z jaką łatwością zapomina człowiek o tym dawnym podobieństwie. Z nieuzasadnioną pychą odnosi się do swych starych krewnych („proszę zwrócić uwagę na tę śmieszna główkę – / Panie, Panowie / taka główka niczego nie mogła przewidzieć / i dlatego jest główką wymarłego gada / [...] Pod tym względem jesteśmy w dużo lepszej formie, / życie jest piękne i ziemia jest nasza” (*Szkielet jaszczura*, WW, s. 23) i z nieznanym litości upodobaniem wyniszcza dziedzictwo natury („ja tarsjusz [...] cudownie ocalony od dalszej przeróbki, / bo przysmak ze mnie żaden, / na kołnierz są więksi, / gruczoły moje nie przynoszą szczęścia, / koncerty odbywają się bez moich jeli” (*Tarsjusz*, SP, s. 47). Z pewnością dążenie do zawładnięcia królestwem zwierząt powodowane jest chęcią kontrolowania tego, co nieokiełznane i nieprzeliczone. Poczucie wyższości i pragnienie dominacji nie są jednak uzasadnione, nie wiadomo bowiem, jak długo potrwa człowiecze jedynowładztwo w świecie przyrody. Tak jak podlegające nieustannym przemianom ciało zwierzęce nigdy nie było „ostatecznym produktem” natury, tak ciało ludzkie także może być jedynie kolejnym stadium rozwoju, które z konieczności ulegać będzie dalszym przekształceniom („Niechby się wreszcie z grubsza okazało, / czym będzie, skoro jest” (*Sto pociech*, SP, s. 58). Tym cenniejsza zdaje się więc refleksja: „Ubyliśmy zwierzętom. / Kto ubędzie nam. / Przez jakie podobieństwo. / Czego z czym porównanie” (*Notatka*, S, s. 53).

„Od urodzenia w pożegnalnych ciałach”

Niezwykle ważny jest dla istoty ludzkiej moment spektakularnego przejścia z „brzucha matki, / zza siedmiu skór, z obronnej ciemności” (*Powroty*, WW, s. 20) „na świat, na niewieczność”, kiedy to dobywa się długo wyczekiwany, bezbronny „przybysz z głębin ciała”. W tej właśnie chwili, lub może jeszcze wcześniej, w okresie prenatalnym, gdy nowe istnienie przyoblekane jest w ciało, pochwycone w skórę, przywiązane do kości (*Urodzony*, SP, s. 21), nieodmiennie wszystko się przesądza, bowiem odtąd nowo zrodzone samym sobą spłacać będzie dług na śmierć i życie.

Cielesność w tym ujęciu nie jest czymś danym, trwałym i bezpiecznym, lecz pozostaje w stanie nieustannego zagrożenia. Zarówno przez wspomnianą wcześniej ewolucyjną ciągłość przemian, jak i destrukcję wynikającą z wszelkich mechanizmów i procesów wpisanych w ludzkie życie. O ile ta pierwsza zdaje się z perspektywy jednostki dość abstrakcyjna, często nawet pozostaje nieuświadomiona, o tyle druga, w całej swej mnogości przejawów, odczuwana jest na własnej skórze dosłownie przez każdego (nie tylko przez człowieka, ale każdy złożony organizm: „Chodzę po świecie / w tłumie innych dłużników. / Na jednych ciąży przymus / spłaty skrzydeł. / Drudzy chcąc nie chcąc rozliczą się z liści”) (*Nic darowane*, KP, s. 34).

Dauksza „Którzyśmy serca swoje jedli i krew swoją pili”

W rezultacie istota ludzka aż do końca pozostaje bezbronna i bezdomna, w swoim ciele sobie samej obca. Jak bowiem mogłaby się zadomowić, skoro jej powłoka jest tak nietrwała, tymczasowa i nigdy dana na własność („żadnej ręki, szypułki / do zachowania na zawsze”, „nic darowane, wszystko pożyczzone”). Życie jawi się więc jako spłacanie pożyczki pod zastaw ciała i jest procesem odwrotnym do kształtowania się płodu – rozwój listków zarodkowych przeciwstawiony zostaje utracie kolejnych narządów: „Tak to już urządzone, / że serce do zwrotu / i wątroba do zwrotu / i każdy palec z osobna. / [...] Długi będą ściągnięte ze mnie / wraz ze skórą” (*Nic darowane*, KP, s. 34).

Co ciekawe, analogicznemu procesowi rozpadu czy właściwie „rozczłonkowaniu” i powrotowi do pierwotnej substancji ulega grecki posąg i choć zniszczeniu podlega każda substancja materialna, to jednak w tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera biblijna fraza: „z prochu powstałeś i w proch się obrócisz”: „nie-żle się przy nim napracował czas. „Najpierw pozbawił nosa, później genitaliów, / kolejno palców u nóg i u stóp, / pleców i bioder, głowy i pośladków, / a to, co już odpadło, rozbijał na części, / na gruz, na żwir, na piasek” (*Grecki posąg*, D, s. 35).

Podobnie jak w przypadku żywego ciała, to, co ocalało od rozpadu, przykuwa szczególną uwagę i najdobitniej świadczy o utraconym: „zachował się tors i jest jak wstrzymywany przy wysiłku oddech, ponieważ musi teraz przyciągać do siebie cały wdzięk i powagę utraconej reszty”. Jednak ciało ludzkie, w przeciwieństwie do marmurowych posągów, które „giną białe”, z natury „niszczy się brzydko” (*Wersja wydarzeń*, KP, s. 36), jest „bolesne / [...] wiję się, szarpie i wyrывa, / sinieje, puchnie, ślini się i broczy” (*Tortury*, LM, s. 28). Niezależnie od czasu, ustroju, szerokości geograficznej jest kruche, bezbronne, mało wytrzymałe. Torturowane cierpi, „drży jak drżało”, „ścięte z nóg pada, podkurcza kolana” (tamże) i nawet niedoprowadzane do ostateczności „jeść musi i oddychać powietrzem, i spać”, a nade wszystko podlegać „tyranii gruczołów” (*Wersja wydarzeń*, KP, s. 36).

Choć organizm człowieka, porównywany do zwierzęcego ciała nieskończonych możliwości, okazywał się rozczarowująco przewidywalny, zniszczalny i jednorazowy, choć już w momencie narodzin skazywał swego posiadacza na „powszechny wyrok” (*Urodzony*, SP, s. 21), to jednak wedle sugestii Noblistki nie powinien być on z pewnych względów obiektem wzdry. Cieleśność w ujęciu Szymborskiej pojmowana jest bowiem dwojako. Sfera zewnętrzności (najbardziej narażona na działanie bodźców), a także to, co przynależne sferze zmysłów, traktowane są z pewnym pobłażaniem jako wysoce niedoskonałe i zawodne, natomiast to, co wewnętrzne, głęboko skryte „w ciemnościach pod skórą” (*Niebo*, KP, s. 5), funkcjonujące ze zdumiewającą precyzją, zasługuje na szczególną uwagę. Okazuje się, że pod cielesną powłoką odnaleźć można namiastkę wyteśknionej, z pozoru utraconej na przełomie milionów lat zadziwiającej różnorodności. Jej świadectwem nie jest jednak bezpośredni wgląd w ludzki organizm. Spojrzenie poetki nie jest inwazyjne, nie usiłuje przedzierać się przez kolejne warstwy ciała. Zamiast przecinać tkanki chirurgicznym skalpelem,

Szyborska „przeświała” ciało, uzyskując wyobrażenie całości. Wnętrznosci nigdy nie przypominają odrażających bebechów, narządy prezentowane są ze względu na swą funkcjonalność, a nie ich właściwości, brak jakichkolwiek naturalistycznych opisów. Wnętrze organizmu przypomina raczej plastikowy model pomocny w nauce anatomii niż wypełnione bulgocącymi płynami, żywe, pulsujące mięso. Rezultatem takiego oglądu jest zdystansowana relacja, przypominająca bardziej wypis z anatomicznego atlasu niż poetycką, wysoce zmetaforyzowaną wizję. Pojawiają się nawet konkretne medyczne dane: „Ten człowiek na ziemi. / Dziesięć miliardów komórek nerwowych. / Pięć litrów krwi na trzysta gram serca. / Taki przedmiot powstawał trzy miliardy lat” (*Film – lata sześćdziesiąte*, SP, s. 40). Mit cielesności „jak z obrazka”, uporządkowanej i kontrolowanej, zostaje jednak zakwestionowany, gdy ciało ludzkie przeciwstawione zostaje... cebuli („Ona nie ma wnętrznosci. / Jest sobą na wskroś cebulą do stopnia cebuliczności. / Cebulasta na zewnątrz, / cebulowa do rdzenia / [...] wielokroć naga, / do głębi itympodobna” (*Cebula*, WL, s. 32). W tym zestawieniu człowiek nie przypomina manekina, jego ustrój – mniej już sterylny – nabiera „mięsnosci”: „W nas obczyzna i dzikość / ledwie skórą przykryta, / inferno w nas interny, anatomia gwałtowna / [...] W nas – tłuszcze, nerwy, żyły, / śluzu i sekretności [...] pokrętnie jelita” (tamże). Co najważniejsze, w pełni ujawnia się cielesne *vanitas*. Organizm, twór wysoce wadliwy, mający „cienką skórę, a tuż pod nią krew, / spory zasób zębów i paznokci, / kości jego łamliwe, stawy rozciągliwe” (*Tortury*, LM, s. 28), któremu z całą mocą odmówiony jest „idiotyzm doskonałości”, okazuje się w swej nieporadności po prostu ludzki.

Ciało jest nie tylko nieodłączną częścią człowieka, ale staje się czymś bliskim, niezastąpionym. Nie mogłoby być chyba inne, lepsze, gdyż z natury ułomne i nietrwałe doskonale odpowiada naturze istoty ludzkiej. Ta, choć od urodzenia stopniowo ciałem płaci za ciało (czy parafrazując słowa Marii Janion, żyjąc traci ciało), z konieczności przyzwyczajają się do jednorazowości i zniszczalności, akceptuje ograniczenia i do pewnego stopnia zaprzyjaźnia się z cielesnością. Za wymowny przykład poufności czy nawet wyraz czułości posłużyć może pochwała serca: „Dziękuję ci, serce moje, / że nie marudzisz, że się uwiłjasz / bez pochlebstw, bez nagrody, / z wrodzonej pilności. / Masz siedemdziesiąt zasług na minutę” (*Do serca w niedzielę*, SP, s. 49). Serce – mające w poezji Szyborskiej szczególną, uprzywilejowaną pozycję – z jednej strony personifikowane i traktowane jako koordynator organizmu, z drugiej rozumiane jednak jako tegoż *pars pro toto* – w pewnym sensie nobilituje całość, której jest elementem. Sumienną, rzetelną pracą nadaje ciału niespotykaną dotąd rangę i zjednuje wdzięczność podmiotu, który zaczyna utożsamiać się z własną cielesnością. Ciało, docenione, wyzwala się spod kurateli duszy. Jednostka „nabiera mięsnosci” – mniej eteryczna, ale bardziej rzeczywista, świadoma swoich ułomności, nie postrzega już istnienia wyłącznie przez pryzmat ducha i rozumu, lecz także ciała – bezbronnego i niedoskonałego, a więc stanowiącego właściwą miarę natury ludzkiej.

Dauksza „Którzyśmy serca swoje jedli i krew swoją pili”

Cielesność pod kontrolą

Z perspektywy dotychczasowych rozważań cielesność wyzierająca z wierszy Szymborskiej wydaje się w znacznej mierze cielesnością uniwersalną, nieodróżnioną w swych właściwościach, budowie, ułomnościach, typową dla każdego i każdej, niezależnie czy „z kółkiem w nosie, w todze, czy w swetrze” (*Sto pociech*, SP, s. 58). Jakkolwiek ciało jako takie stanowi w tej poezji pewien powszechnie zrozumiały model, bazę umożliwiającą nadbudowanie dodatkowych sensów, wypada zastanowić się, z czego wynika owa uniwersalność i czy faktycznie stanowi ona nieodmienną regułę. Zgodnie z wszechobecną w poezji Noblistki pochwałą różnorodności, nieomal w każdym wierszu napotkać można cielesność wysoce zróżnicowaną, dobraną jak gdyby dla zadziwienia i uciechy czytelnika: pękate cielska obok zmizerniałych ciałek, urodą olśniewające, rumiane obok szpetnych i umęczonych, stare i pomarszczone obok radośnie młodych, męskie obok kobiecych, nagie obok upozowanych i kunsztownie przebranych. Choć wielość form jest imponująca, w bezpośredniej lekturze każdorazowo ma się poczucie, iż w istocie są to rozmaite warianty jednej i tej samej cielesności. Skąd zatem bierze się takie wrażenie?

Zwierzęta nawet nie próbują wyglądać inaczej, niż zaplanowała to dla nich natura. Noszą pokornie swoje pancerzyki, łuski, kolce, pióra, kudły i puchy. Świadoma dążność do zmiany swojego wyglądu to cecha wyłącznie ludzka. Nie natrafiono jeszcze na kulturę tak prymitywną, żeby można kategorycznie stwierdzić, że jej twórcy poprzestawali na swojej naturalnej nagości. Zawsze chyba próbowali coś w niej zmienić, coś do niej dodać [...]. Do stroju zaliczyłabym wszelkie tatuaże, nacięcia na skórze, plecionki, pióropusze i różnobarwne malunki na ciałach. Wszystko to oczywiście ma jakieś znaczenie, coś sygnalizuje. Ale jest strojem, nie nagością [...] Owszem, pojawia się ona w wielu okolicznościach, ale jest to nagość zawsze tylko chwilowo z czegoś rozebrana. Na plaży nudyśtów jest się golasem od – dajmy a to – godziny 8.30 do 19. I to tylko przy sprzyjającej pogodzie” (NLN 60)

– pisze Szymborska w jednym ze swoich miniaturowych felietonów i trudno chyba o lepszy przyczynek do niniejszych rozważań. Tym bardziej, iż w poezji Noblistki prawdziwej nagości jak na lekarstwo. Nagości, trzeba dodać, rozumianej jako zupełna, naturalna, być może nie uświadomiona nawet harmonia człowieka z własnym ciałem. Taki stan sytuowałby istotę ludzką jedynie o szczebel wyżej od zwierząt w drabinie ewolucji. Ciało jawiłoby się jako dopiero przeobrażone, nagle i niespodziewanie uchwycone w gotowej człowieczej formie, stratne o pazury, łuski, sierść, ale straty niepomne, nieświadome jeszcze „nagości”, a więc nie znające wstydu, w locie tylko usiłujące ręką pochwycić utracone pióro. Szymborska nieprzypadkowo przywołuje ludy pierwotne, które choć nie stroniły od nadających ciałom znaczenia rozmaitych ozdób, malunków, przebrań, to jednak żyjąc blisko natury, szanując ją, zdawały się jednocześnie akceptować swe ciała, pozostawać z nimi w zgodzie. Cielesność wraz z całą fizjologią nie była dyskredytowana, nagość była czymś powszednim. Sposoby zdobienia ciał świadczyły

albo o przynależności do określonej społeczności, albo też spełniały prymarne cele: chroniły przed nieczystymi siłami, warunkami klimatycznymi, stanowiły element kamuflażu, wskazywały na status społeczny. Powszechna tendencja do przekształcania przyrody wedle własnych potrzeb i upodobań, w oczywisty sposób przekłada się też na stosunek do cielesności. Przynależne naturze ciała także podlegają ujarzmieniu i tresurze, pozostając w nieustannej opresji. Zależnie od „mody”, marginalizowane i postrzegane wyłącznie jako niewdzięczne, „niszczące się szybko” (*Wersja wydarzeń*, KP, s. 36) futerały zabezpieczające jakąś „esencję” człowieczeństwa lub też – dla odmiany – hołubione, pielęgnowane z gorliwością zakrawającą na kult, jak gdyby owa istota usytuowana była wyłącznie na powierzchni cielesnej powłoki, podlegając ciągłej kontroli. W rezultacie cielesność nieodmiennie uwikłana jest w rozmaite ideologie, zaprzęgnięta do określonych celów, postrzegana w zależności od zapotrzebowania wyłącznie poprzez opozycje wnętrza i zewnątrz, kultury i natury, ducha i materii. Powstałe między przeciwstawnymi pojęciami pęknięcia w bezpośredni sposób wpływają na ludzkie ciała, „kawałkują” je, pozostawiając nieusuwalne piętno. Stan pełnej równowagi z własnym ciałem, rozumianej nie jako dążność do doskonałej formy i kondycji wypracowywanej na siłowniach i w salonach kosmetycznych, lecz jako akceptacja swego organizmu i zrozumienie mechanizmów nim rządzących wydaje się obecnie układem abstrakcyjnie nieosiągalnym. Ciało w swej naturalnej, nieprzetworzonej postaci nie ma znaczenia, jest nieprzydatne, nie przynosi bowiem żadnych zysków, niczemu nie służy. Dlatego nie może pozostawać nagie, czyli nieokreślone, niepoddane przekształceniom. Nie chodzi tu o nagość pozorną, jedynie „chwilowo z czegoś rozebraną”, gdyż takie epatowanie golizną, szczególnie od jakiegoś czasu popularne, także paradoksalnie jest rodzajem kostiumu i służy ściśle określonym celom. Prawdziwa nagość, bezinteresowna, niczym nieskażona i nieznaną wstydu, jak się okazuje, tak niecodzienna, pojawia się w twórczości polskiej Noblistki dwukrotnie, acz rzecz jasna znacząco: pierwszy raz – w kontekście erotycznym jako wyraz absolutnej bliskości i zaufania: „Oto my, nadzy kochankowie, / piękni dla siebie – a to dosyć – / odziani tylko w listki powiek / leżymy wśród głębokiej nocy” (*Jawność*, WY, s. 21), ponownie – jako określenie nowo narodzonego dziecka.

Moment narodzin zwykle rozumiany jest jako chwilowy stan absolutnej nagości, naturalności i nieokreśloności ludzkiego ciała. Chwilowy, gdyż niemogący oprzeć się zewnętrznym wpływom, stanowiący jedynie pewien potencjał, plastyczną formę, czystą powierzchnię stworzoną jak gdyby specjalnie po to, by nanieść na nią określone znaki. Jak stwierdza autorka *Lektur nadobowiązkowych*: „[Autentycznie nagie] mogły być ewentualnie dopiero co narodzone dzieci. Chociaż i to wątpliwe. Zaopatrywano je przecież co prędzej w jakieś amulety przeciw złym mocom, w jakieś znaki przynależności do grupy” (NLN, s. 60), co sugeruje potrzebę chronienia noworodka nie tylko przed siłami nadprzyrodzonymi, ewentualnie innymi, być może wrogimi społecznościami, ale także przed wspólnotą, w której dziecko zostało zrodzone. Zdaje się tym samym, iż niemowlę, którego ciało nie

zostałoby odpowiednio oznakowane, zasadniczo różniłoby się od grupy, i być może, nieakceptowane, zostałooby przez nią odrzucone. Co więcej, dzieciństwo jawi się jako jedyny moment sprzyjający formowaniu czy korygowaniu ciała.

Mechanizm ten okazuje się niezwykle bliski przedstawionej w *Mozaice bizantyjskiej* sytuacji lirycznej. Noworodek cesarskiej pary – pyzaty, pulchny i „cielesny” – nie odpowiada ascetycznemu usposobieniu rodziców i nie przystaje do surowości i „oszczędności” epoki. Jak słusznie wskazuje Tadeusz Nyczek, „ideałem filozofii i obyczaju były wówczas – skromność posunięta do wstydlivosti, eteryczność cielesna płynąca z umartwienia oraz poszanowanie niewzruszonej hierarchii wartości, na czele której znajdował się Bóg, poniżej władza kościelna i świecka”², a zatem ciało nieumartwione, zdrowe i różowiutkie, wykracza poza normy stylu, zwraca uwagę na to, co z całą mocą pomijane. „Grzeszniczka zrodziłam. / Naguśki jak prosiątko, / a tłusty a żwawy, / cały w fałdkach, przegubkach / przytoczył się nam” (*Mozaika bizantyjska*, SP, s. 28) wyznaje nieomalże ze wstydem cesarzowa Teotropia i zaiste trudno w jej słowach dopatrywać się kokieterii. Oto „godziwe dostojeństwo” dworu cesarskiego zostaje podważone. Dziecko, zupełnie niepodobne do wynędzniałych cielesnie rodziców, burzy ustalony porządek rzeczy, wzbudza powszechne zgorszenie („archimandryty, męża przenikliwej gnozy”, „eremitek, szkieleciec świętych”) posunięte tak daleko, iż niepewne wydają się losy nowo narodzonego „diabłecgo”. Teotropii i Teodendronowi pozostaje jedynie „błagać dla syneczka litości” i liczyć na „cud metamorfozy”. Choć te pokorne prośby są ostatnimi posłyszanymi słowami cesarskiej pary pospiesznie oddalającej się z mozaiki w głąb bizantyjskiego dworu, można przypuszczać, iż gdyby istniał swoisty „ciąg dalszy” historii prezentowanej przez Szymborską, przedstawiałby on rodziców z dumą spoglądających na potomka równie „wąskolicego” i „znikomego”, jak oni, „wybornie umartwionego” (tamże), godnego następcę tronu. „Cud metamorfozy” nie jest bowiem ani przypadkiem, ani łaską wymodloną przez ascetyczne eremitki, lecz obligatoryjnym kształtowaniem usposobień i ciała. Ciało, które albo irytują swą nieokreślonością, a co za tym idzie – nieprzydatnością, albo też, jako niewłaściwie uformowane, rażą i wadzą, gdyż diametralnie różnią się od wypracowanego przez ogół wzorca. Z tej perspektywy *Mozaika bizantyjska* zdaje się nie tylko parodią, lecz także, a może przede wszystkim, preludium rozprawy o kulturowym uwikłaniu cielesności.

W poezji Szymborskiej dość często pojawiają się ciała stanowiące kwintesencję stylu danej epoki. Taka jest znikoma cielesność cesarskiej pary, tak jest też w przypadku „rozdynionych, nadmiernych” kobiet Rubensa (S, s. 32). Córy baroku „jak łoskot beczek nagie”, majestatyczne zalegają na „stratowanych łożach”. Są cielesne aż do przesady, można zaryzykować stwierdzenie, iż całe są ciałami, wciąż i wciąż się rozrastającymi. Konsekwentnie zoomorfizowane („żeńska fauna” gnieźdząca się i śpiąca „z otwartymi do piania ustami”) i reifikowane („tłuste dania miłosne”), wskazują nie tylko na specyfikę twórczości barokowego malarza

² T. Nyczek *22 x Szymborska*, a5, Poznań 1997, s. 75.

Interpretacje

i syntetyczną charakterystykę stylu³, ale także ukazują wyraźny wpływ określonych kulturowo wzorców na kształt cielesności.

Szyborska poświęca także uwagę tym, których ciała nie wpisują się w ogólnie przyjęte trendy. Chude kobiety, siostry rubensowskich muz, o „ptasiej naturze stóp i dłoni” zamiast w rozpasaniu gnieździć się we „wrzących alkowach”, próbują ulecieć na „sterczących łopatkach”. Cóż zresztą miałyby czynić, skoro jako odmienne nie mogą cieszyć się powszechnym uznaniem, nie zasługują na poczesne miejsce na obrazie barokowego mistrza. Jak wskazuje poetka, z pewnością „Trzynasty wiek dałby im złote tło. / Dwudziesty – dałby ekran srebrny. / Ten siedemnasty nic dla płaskich nie ma”. „Wygnaniki stylu” stają tym samym po stronie wszystkich tych, którym za niedopasowanie do obowiązujących norm przychodzi zapłacić wysoką cenę. Lekceważeni, czasami wzgardzeni i wykluczeni, gęsiego schodzą „po nie zamalowanej stronie płótna” (*Kobiety Rubensa*, S, s. 32), by raz na zawsze zniknąć w mrokach zapomnienia. Podobny los spotyka także innych „odmieńców”, znacząco nieobecnych na *Miniaturze średniowiecznej*: „Na przedzie xiążę / najpochlebniej niebrzuchaty, przy xiążęciu xiężna pani / cudnie młoda, młodziusienska. / Za nimi kilka dworek / jak malowane zaiste / i paż najpachołętszy [...] Kto zaśie smutny, strudzony, / z dziurą na łokciu i z zezem, / tego najwyrażniej brak” (*Miniatura średniowieczna*, WL, s. 21). Staje się jasne, iż odrzucenie nie jest jedyną formą karania odmienności. Znacznie dotkliwsze okazuje się bowiem konsekwentne ignorowanie i marginalizowanie.

„Pokaż mi swoje wszystko jedno co, / a powiem ci kim byłeś. [...] Rozsypane palce. / Może być nawet mniej i jeszcze mniej / [...] zajrzę do gardła twojemu milczeniu, / jakie miałeś widoki, / wyczytam z oczodołu, / przypomnę ci z drobnymi szczegółami, / na co czekałeś w życiu oprócz śmierci. / Pokaż mi swoje nic, / które po tobie zostało, / a złożę z tego las i autostradę, / lotnisko, podłość, czułość / i przepadły dom. [...] Mnie wystarczy w tym celu / twoja warstwa ziemi / i od dawna pradawna zwierzały swąd spalenizny” (*Archeologia*, LM, s. 9) – namawia w wierszu Szyborskiej upersonifikowana archeologia („No cóż, biedny człowieku / [...] Minęły tysiąclecia, / odkąd nazwałeś mnie archeologią”). I do prawdy trudno nie odnieść tych słów do wywodu Michela Foucaulta: „Ciało pozostaje zawsze obłązione, cierpiąc destrukcję ze strony samych kategorii dziejowych. Historia stanowi owo tworzenie wartości i znaczeń poprzez praktykę znaczącą, wymagającą poddaństwa ciała. Ta destrukcja cielesna jest niezbędna, by wytworzyć podmiot wraz z jego znaczeniami”. Tym samym ciało zostaje jednoznacznie określone jako „zapisana powierzchnia zdarzeń”. Co jednak najważniejsze, zarówno u Szyborskiej, jak u i Foucaulta, jest to zawsze cielesność zdewastowana, na której „totalnie odcisnęła się historia”⁴. Cywilizacja, kultura

³ Por. M. Czermińska *Ekfrazy w poezji Wisławy Szyborskiej*, „Teksty Drugie” 2003 nr 2/3.

⁴ Cyt. za J. Butler *Zapisy na ciele, wywrotowe odgrywanie*, w: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Zak, Kraków 2006, s. 516.

Dauksza „Którzyśmy serca swoje jedli i krew swoją pili”

są w tym porządku synonimami represji. Ciało jest biernym nośnikiem znaków zapisywanych przez historię.

W swej głośnej pracy *Nadzorować i karać*⁵ ukazuje także Foucault niezwykle interesujący i przydatny schemat cielesnej podatności. Przedstawiając XVIII-wieczne mechanizmy władzy, zauważa, iż właśnie w dobie klasycznej nastąpiło apogeum zainteresowania korporalnością – zarówno tą anatomiczno-metafizyczną, jak i technopolityczną. Tym samym ustanowiono trwałe rozróżnienie na dające się analizować ciało inteligibilne i poddawane manipulacjom ciało użyteczne. To drugie opisywane jest jako łatwe do podporządkowania, używania, przekształcania i doskonalenia, uwikłane w sieć przymusów, zakazów i zobowiązań. Metoda wypracowana przez Foucaulta okazuje się inspirująca między innymi dla Zygmunta Bauma⁶, który analizując cielesne oblicza nowoczesności, wyróżnia jako najbardziej charakterystyczne silne, krzepkie, zwinne i przede wszystkim użyteczne ciała robotnika i żołnierza. Jak jednak wskazuje Bauman, owi „dostarczyciele dóbr” okazali się nieprzydatni wobec wzrastającego postępu technicznego. Powoli następowało przejście od wytwórców do konsumentów. Miarą wartości ciała – zamiast zdolności do pracy – stawała się zdolność do „wchłaniania i asymilowania tego, co społeczeństwo konsumpcyjne ma do zaoferowania”⁷.

Obecnie najbardziej liczy się otwartość na przeżycia, maksymalne absorbowanie wrażeń, pławienie się w radości i ekstazie. Skoro zatem ciało jest głównym narzędziem umożliwiającym odczuwanie przyjemności, pojawia się także potrzeba – czasami urastająca niemal do szaleństwa – dbałości o sprawność organizmu. Do niej właśnie ironicznie odnosi się w swej twórczości Szyborska. Za przypadek skrajnej tresury ciała uznaje poetka kulturystkę, czego świadectwo odnaleźć można w *Konkursie piękności męskiej*: „Od szczek do pięty wszedł napięty. / Oliwne na nim firmamenty. / Ten tylko może być wybrany, / kto jest jak strucla zasupłany. [...] Rozkroku mistrz i przykucania. / Brzuch ma w dwudziestu pięciu minach. / Biją mu brawo, on się kłania / na odpowiednich witaminach” (*Konkurs piękności męskiej*, S, s. 36). Ciało sprowadzone wyłącznie do mięśni, przyuczone do posłuszeństwa i wspianiałej prezencji, w istocie zdehumanizowane, przypomina raczej bezmyślny automat niż zrównoważony organizm sportowca. Jednak, jak wskazuje poetka, nie tylko etatowi siłacze otaczają swe ciała ścisłą kontrolą.

Sto minut dla własnej urody? [...] wcale tu o żadne sto minut nie chodzi. Chodzi o dwadzieścia cztery godziny na dobę. Myśl o własnym wyglądzie nie powinna cię opuszczać nawet wtedy, gdy myślisz o czymś innym. Chodząc, powinnaś stale uważać, jak chodzisz, siedząc, jak siedzisz, i leżąc, jak leżysz. Nawet stojąc w kolejce, kochanie, musisz stać z korzyścią dla zdrowia i urody [...] Pożądane jest również, abyś „w każdej wolnej chwili”

⁵ M. Foucault *Nadzorować i karać*, przekł. i posł. T. Komendant, Aletheia–Spacja, Warszawa 1993.

⁶ Z. Bauman *Ponowoczesne przygody ciała*, w: tegoż *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, s. 67-109.

⁷ Tamże, s. 90.

Interpretacje

ćwiczyła mięśnie szyi przez bezgłośnie, ale za to wyraziste otwieranie ust, tak jakbyś wy-
mawiała samogłoski o, u, i (LN, s. 155)

– wszystkim kobietom radzi z przymrużeniem oka Szymborska w jednym ze swych felietonów. Mimo ironicznej wymowy jest w owych poradach coś zgoła niepokojącego. Kontrola samej siebie przybiera bowiem formę permanentnej inwigilacji i w swej istocie bliska jest idei panoptyzmu. Na zasadniczą różnicę wskazuje Bauman, podkreślając, iż ciało więzione w panoptikonie stanowiło przede wszystkim własność polityczną, obecnie natomiast jest wyłącznie własnością prywatną. Właściciela przyrównuje uczony do ogrodnika uprawiającego kawałek ziemi. Ogrodnika, który znalazł się w nie lada tarapatach – „jest przecież ogrodem i ogrodnikiem naraz. Ma on to, co się dzieje, kontrolować – ale to on właśnie ma być przez tę kontrolę kontrolowany. [...] W rezultacie, trzeba być w środku i na zewnątrz w tym samym czasie”⁸. Nieuniknione staje się swoiste rozdwojenie, poczucie dezintegracji, wrażenie bycia uwięzionym we własnym ciele, o którym Szymborska stwierdza: „Jestem pułapką w pułapce, / zamieszkiwanym mieszkańcem, / obejmowanym objęciem, / pytaniem w odpowiedzi na pytanie” (*Niebo*, KP, s. 5). Ludzki organizm przyrównany do zwierzęcego okazuje się zawodny, gdyż nie pozwala przekroczyć samego siebie („Wielkie to szczęście / [...] Unieść się ponad ciało, które niczego tak dobrze nie umie, / jak ograniczać / i stwarzać trudności”) (*Wielkie to szczęście*, KP, s. 40), zaś ciało spętane kaprysami władzy w oczywisty sposób podlega ciągłej cenzurze. Posiada jednak pewien margines swobody. Tymczasem ciało kontrolowane i kontrolujące, nieustannie obserwowane i analizowane, pozostaje w ciągłej opresji. Nie może być bardziej wnikliwego i surowego nadzorczy nad tego, który należycie dopilnowawszy swej sprawy, czerpie wymierne korzyści. Nie bez powodu panowanie nad własnym ciałem jest nieodzowną częścią Goffmanowskiego „teatru życia codziennego”⁹ – przynosi wszakże określone zyski w tabuistycznym społeczeństwie, w którym powściągnąć, zahamować i ukryć to tylko podstawa strategii. W efekcie, paradoksalnie, bezmiar wolności uzyskany przed indywidualnego człowieka przeradza się w jarzmo, z którego nie sposób się wyswobodzić. Jak można bowiem porzucić siebie samego? Ustawiczny autonadzór wraz ze wszystkimi konsekwencjami przypomina oświeceniowy ideał permanentnej inwigilacji z tą jednak różnicą, iż współcześnie istota ludzka sama sobie wypracowuje prywatny panoptikon. Nic więc dziwnego, iż personie lirycznej jednego z wierszy Szymborskiej towarzyszą podobne wątpliwości: „Może to wszystko / dzieje się w laboratorium? / Pod jedną lampą w dzień / i miliardami w nocy? / Może jesteśmy pokolenia próbne? / Przesypywani z naczynia w naczynie, / potrząsani w retortach, / obserwowani czymś więcej niż okiem, / każdy z osobna / brany na koniec w szczypczyki?” (*Może to wszystko*, KP, s. 30).

⁸ Tamże, s. 94.

⁹ E. Goffman *Człowiek w teatrze życia codziennego*, oprac. i wstęp J. Szacki, przeł. H. Datner-Śpiewak i P. Śpiewak, KR, Warszawa 2000.

Dauksza „Którzyśmy serca swoje jedli i krew swoją pili”

Można chyba stwierdzić, iż Szymborska jako „poetka ciała” mimo narzekania na zawodną naturę cielesności w istocie ma doń, choć nie pozbawione ironicznego dystansu, wyłącznie przyjazne uczucia. Wyrosłe z ewolucji słabe, rozczarowujące, pojedyncze ciało „nieprzemienne w nic” czyni na nowo zróżnicowanym, wielopostaciowym, pociągającym. W poszukiwaniu tej niepowtarzalności poetka z hobbystycznym zapałem odbywa rozmaite wędrówki w czasie i przestrzeni, a rzetelne analizy odnalezionych świadectw przynoszą wymierne rezultaty – jej poezja przypomina bogatą galerię osobliwości, w której obok anatomicznych modeli, zakonserwowanych preparatów, znaleźć można wizerunki ciała cierpiącego, kulturowo uwikłanego. Wnikanie w miąższ ciała poprzez pęknięcia osłon kulturowych jest próbą dotarcia do rdzenia człowieczeństwa¹⁰. W poezji Szymborskiej ucieleśniona persona pozostająca zwykle w postawie skulonej, embrionalnej, gotująca się do przyjęcia kolejnego ciosu, jawi się jako wewnętrznie rozdarta, bezbronna, przepełniona tęsknotą do powrotu w „obronną ciemność” (*Powroty*, WW, s. 20).

Cielesność, której niniejsze studium częściowo jedynie oddaje złożoność, pozwala dostrzec w pisarstwie Noblistki obraz świata naznaczonego zniszczeniem. Tak jak zróżnicowana jest w swej istocie *soma*, tak różnorodna wydaje się poezja, której „znaki szczególne / to zachwyty i rozpacz” (*Niebo*, KP, s. 5).

Abstract

Agnieszka DAUKSZA
Jagiellonian University (Kraków)

“We Who Have Eaten our Hearts and Drunk our Blood.” Carnality in Wisława Szymborska’s Output

An attempt at outlining a corporeality concept inherent in Wisława Szymborska’s poetic works and feature articles, this essay deals with defective human body that is straitened as part of the evolutionary process; it is juxtaposed with an animal body of limitless opportunities. Effects of stigmatising corporeality with signs of cultural belonging and mechanisms of exclusion of bodies unable to become part of generally accepted standards are discussed. At last, an opportunity is shown for transgressing the dualist cognitive model through affirmation of carnality as such; with all its drawbacks, it most fully corresponds with the imperfect human being.

¹⁰ Por. D. Szczukowski *Tadeusz Różewicz wobec niewyrażalnego*, Universitas, Kraków 2008, s. 59.

Stanowiska

Jerzy BRZEZIŃSKI

Etos akademicki – między tradycją i wyzwaniami współczesności¹

Uniwersytet, bo to z tą instytucją o europejskim rodowodzie i „długiej historii trwania” kojarzy się nam tytułowe pojęcie „etosu akademickiego”, skupia osoby dzielące pewien kanon wartości podstawowych. Tenże zbiór wartości przesądza o osobliwości uniwersytetu, o jego znacznej trwałości i odporności na oddziaływanie czynników niszczących oraz o jego niezbędności dla trwania i rozwoju społeczeństwa. Trudno bowiem wyobrazić sobie funkcjonowanie społeczeństwa pozbawionego uniwersytetu. Można wręcz zaryzykować stwierdzenie, iż kondycja społeczeństwa zależy od kondycji uniwersytetu. Można pójść jeszcze dalej i powiedzieć, że uniwersytet jest warunkiem niezbędnym dla przetrwania i wzrostu społeczeństwa.

Przez wieki uniwersytet pozostawał wierny swoim wewnętrznym standardom (odwołując się do współczesnego języka) pracy badawczej i nauczycielskiej. To także pozwalało odróżniać go od innych podejmujących podobne zadania instytucji. Tak było, ale czy dziś możemy założyć, że tak będzie nadal? Czy dynamicznie postępujący rozwój technologiczny i gospodarczy, a zwłaszcza ten ostatni, nie podporządkują uniwersytetu realizacji doraźnych celów wielkich korporacji gospodarczych? Łatwo wszak w takiej sytuacji o przekształcenie uniwersytetu w szkołę zawodową. Powinniśmy jednak pamiętać o tym, o czym przed laty pisał filozof, Tadeusz Czeżowski: „sądzę, że różnicę między wyższą szkołą zawodową a uniwersytetem należy powiązać z różnicą celów kształcenia; wyższa szkoła zawodowa jest

¹ Jest to tekst wykładu wygłoszonego na Uniwersytecie Gdańskim 1 października 2010 roku w czasie uroczystości wręczenia autorowi dyplomu doktora honoris causa.

nastawiona przede wszystkim na kształcenie, uniwersytet nastawiony jest na kształcenie indywidualności twórczych”².

Musi tedy uniwersytet rozwijać myślenie teoretyczne, a nie kłaść nacisk – ulegając presji państwa i korporacji gospodarczych – na kształcenie praktyczne. Kształcenie teoretyczne, przygotowanie do pełnienia roli badacza, otwieranie przed młodymi ludźmi nowych horyzontów, a nie zamykanie ich w ciasnych schematach ról, pisanych z myślą o przystosowaniu do dnia dzisiejszego, istotnie odróżnia uniwersytet od wyższej szkoły zawodowej.

To naturalne, że obawiamy się tego, co nieznanne, niepewne, i tego, na co, jak nam się wydaje, możemy nie mieć wpływu (albo gdy ów wpływ postrzegamy jako znacznie ograniczony), co wymyka się spod naszej kontroli. Niepewna wydaje się zwłaszcza przyszłość, szczególnie gdy spojrzymy na nią z polskiej perspektywy. To, co dzieje się w otaczającej nas rzeczywistości: gospodarczej, społecznej i politycznej, tu i teraz, ma – chcemy tego czy nie chcemy – wpływ także na nasz uniwersytet.

Nie tylko oczywiste jest zatem to, że interesujemy się przyszłymi losami naszego uniwersytetu, ale również oczywiste jest i to, że powinniśmy wpływać na jego przyszły kształt i jego usytuowanie w przyszłym (znanym wszak tylko z zarysu) modelu prowadzenia badań naukowych oraz w procesie odtwarzania elit. To my decydujemy – bez wątpienia w większym aniżeli nam się wydaje stopniu – o tym, jaki będzie uniwersytet, stanowiony przez kolejne kilkadziesiąt lat przez młodych ludzi, którzy przeszli tradycyjny, uniwersytecki obrzęd immatrykulacji, odbierając indeksy z rąk JM Rektora. Pamiętajmy, że uniwersytet to ludzie, a nie mury – nawet najbardziej nobliwie wyglądające i porośnięte bluszczem. Dlatego właśnie o ludziach, o podzielanych przez nich wartościach warto porozmawiać. Szczególną zaś troską powinniśmy otaczać tych, którzy będą w uniwersyteckich murach zgłębiać tajniki wiedzy, opanowywać unikatowe umiejętności, stając się – z dużym i trudnym do przecenienia udziałem profesorów i asystentów – profesjonalistami. Tę troskę powinno dzielić także państwo.

Można się tedy, jak mniemam, pokusić o sformułowanie następującej tezy: takie będą nasze elity (także te, pomnażające wiedzę naukową poprzez czynne prowadzenie badań naukowych), jaki będzie poziom standardów pracy badawczej i nauczycielskiej podzielanych przez ludzi uniwersytetu.

Zatem jaki będzie – bo jaki jest, widzimy! – uniwersytet dnia jutrzejszego? Wydaje mi się, że nasze wyobrażenie uniwersytetu przyszłości jest nadmiernie ztechnologizowane. Taki – trochę rodem z powieści Stanisława Lema – punkt widzenia zdaje się przesłaniać znacznie ważniejsze problemy, związane z interesującym nas problemem etosu akademickiego. Oto fascynuje nas, jeszcze nie-rozpoznana (ale czy kiedykolwiek stanie się to możliwe?) moc Internetu. Podob-

² Por. T. Czeżowski *O ideale uniwersytetu* (1970), w: *Tożsamość uniwersytetu*, red. W. Winclawski, Wydawnictwo UMK, Toruń 1994, s. 32.

nie jak Brewstera Kahle'a³, twórcę projektu gigabiblioteki: *Alexandria 2.0*⁴, zafascynowała wręcz nieograniczona pojemność pamięci sieci oraz związana z tym możliwość pomieszczenia w niej wszystkich książek, tak i tych, którzy projektują uniwersytet przyszłości, uwodzi Internet. Czy to nie Internet ma stać się – trochę, ale tylko trochę rzecz upraszczając – jednym gigauniwersytetem: „Web-uniwersytetem”?

Dla naszego pokolenia mieszkańców „galaktyki Gutenberga”, które studiowało w latach pięćdziesiątych-osiemdziesiątych ubiegłego wieku, czymś normalnym było siedzenie godzinami w czytelni biblioteki uniwersyteckiej. Własne zaś prace pisało się na zwykłej, mechanicznej maszynie. Potem pojawiły się komputery osobiste i – coś naprawdę fantastycznego – Internet! Co pojawi się za 5 lat, za 10...? Trudno dziś przewidzieć. Tak, jak trudno było przewidzieć powstanie sieci Web kolejnych generacji. Jeszcze nie wszyscy opanowali Web 1.0, a już mamy Web 2.0 i zączatki Web 3.0. Oczywiście zdaję sobie sprawę, że owe techniczne udogodnienia zmieniają praktykę prowadzenia badań naukowych, że przyszłość należy do internetowych czasopism naukowych, że będzie wzrastała rola tzw. e-learningu. Czy jednak taki Web-uniwersytet będzie w stanie wypełniać zadania formacyjne od wieków związane z uniwersytetem?⁵

Uniwersytet zawsze skupiał „ludzi książki” albo mówiąc inaczej – „książkołubnych”. Do dziś, zwłaszcza w środowisku humanistycznym, mimo że uregulowania prawne takiego wymogu nie przewidują, oczekuje się od badaczy, którzy sięgają po tytuł naukowy profesora, aby przedstawili tzw. „książkę profesorską” i z pewną rezerwą patrzy się na prace zamieszczane na platformach cyfrowych. My wszyscy, nawet ci z nas, którzy specjalizują się w naukach ścisłych i eksperymentalnych, jesteśmy z pokolenia nadal zamieszkującego „galaktykę Gutenberga”. Niestety, to przyjazne i bezpieczne środowisko przyjdzie nam opuścić, aby zasiedlić „Web-galaktykę”, ową dopiero odkrywaną „globalną wioskę”. Dziś trudno podać nawet przybliżoną datę owej „przeprowadzki”, ale zapewne nastąpi to szybciej, aniżeli wydaje się nam możliwe. Czy jesteśmy do niej przygotowani? Czy będziemy umieli, rozumnie, ale i z sercem, wykorzystać dobre strony tej radykalnej zmiany i zaradzić złym? Są to niepokojące pytania – także w kontekście troski

³ Por. wypowiedź Brewstera Kahle'a, autora projektu sieciowej gigabiblioteki, przytoczoną przez H. Benson: „Do you know what's carved above the Carnegie Library in Pittsburgh? – «FREE TO THE PEOPLE– what a goal!» Kahle said. I can believe in this! At the Internet Archive, we think of our mission as universal access to all knowledge” (*A Man's Vision. World Library Online*. Brewster Kahle Hopes to Realize his 25-year Dream of an International Book Archive, „The San Francisco Chronicle” 22.11.2005, s. A-1).

⁴ Biblioteka Aleksandryjska w IV-III wieku p.n.e. liczyła 700 tys. woluminów. Otwarta na jej miejscu w 2002 r. współczesna Biblioteka Aleksandryjska ma liczyć docelowo 8 mln woluminów.

⁵ Próbowałem udzielić na to pytanie odpowiedzi w: J. Brzeziński *O formacyjnej roli uniwersytetu*, „Czasopismo Psychologiczne” 2010 no 16 (1).

o harmonijny rozwój uniwersytetu. Wszak od satysfakcjonującej na nie odpowiedzi zależy, w jakiej mierze, nasz dobrostan.

Nęcą oszalamiające, trudne do ogarnięcia „tu i teraz”, możliwości tkwiące w sieci. Zaczynamy marzyć, aby dać się przez nią zagarnąć. Rozważamy nie tylko przydatność „internetyzacji” uniwersytetu, a nawet – przynajmniej niektórzy z nas – nie wyobrażamy sobie innej niż cyfrowa przyszłości Humboldtowskiego uniwersytetu. Wróćmy jednak z tej krótkiej podróży w przyszłość, aby porozmawiać o tym, co z jego klasycznego dziedzictwa musi być przekazane następnym pokoleniom, aby nadal był to uniwersytet, a nie jakaś imitująca go instytucja edukacyjna używająca w celach marketingowych nobilitującego terminu „uniwersytet” – z dodatkiem jakiegoś przymiotnika.

Zwróciłem już Państwa uwagę na to, że o osobliwości uniwersytetu stanowi fakt, iż wiążą się z nim osoby dzielące ten sam kanon wartości oraz chcące i umiejące przekazać go studentom. Powiem więcej – został on wypracowany przez wiele pokoleń tych, którzy uniwersytet współtworzyli i wierność tym wartościom decydowała o jego „długiej historii trwania”.

Spoiłem łączącym pokolenia profesorów i studentów było poszanowanie dla tradycji. Przejawiało się ono zarówno w widocznych na zewnątrz zachowaniach, gestach, rytuałach (na przykład dzisiejsza uroczystość), jak i w głęboko zakorzenionych, a niewidocznych przekonaniach i upodobaniach. Uważam, że uniwersytet odcinający się od swojej tradycji, zarzucający ją na rzecz jakichś dyktowanych mu z zewnątrz i naruszających jego autonomię nowych „standardów”, sprzeniewierza się swojej wiekowej misji. Nie mogę w tym kontekście nie przywołać słów laureatki literackiej Nagrody Nobla z 2007 roku, Doris Lessing, która w swoim wykładzie noblowskim pod przewrotnym tytułem: *On not Winning the Nobel Prize*⁶, powiedziała, że niemożliwa jest twórczość literacka, która oderwana byłaby od książek, bibliotek i t r a d y c j i.

Z uniwersytetem jest podobnie: istnieje – co chciałbym szczególnie zaakcentować – bo umie się odtwarzać w kolejnych pokoleniach, odwołując się właśnie do tradycji. Czyż bowiem nie szcycimy się tym, że należymy do instytucji o tak długiej historii? Czy uniwersytety należące, na przykład, do Grupy Coimbra⁷ nie nawiązują do tradycji i nie czują się, z tego właśnie tytułu, nobilitowane? Jest tedy t r a d y c j a fundamentem uniwersytetu.

Uniwersytet wyróżnia także i to, że jest on instytucją a u t o n o m i c z n ą, uwolnioną od wszelkich nacisków politycznych, religijnych czy ekonomicznych. Dzieje uniwersytetu, a i jego teraźniejszość można by, jak sądzę, sprowadzić do historii jego walki o niezależność względem władzy politycznej, ekonomicznej i religij-

⁶ *On not winning the Nobel Prize*, http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2007/lessing-lecture_en.pdf

⁷ Por. J.M.M Hermans, M. Nelissen), *Charters of Foundation and Early Documents of the Universities of the Coimbra Group*, Coimbra Group, Groningen 1994. Też: <http://www.coimbra-group.eu>

nej. To właśnie jego pełna autonomia w działaniach badawczych i nauczycielskich została wymieniona na pierwszym miejscu w słynnej *Wielkiej Karcie Uniwersytetów Europejskich*, owej uniwersalnej konstytucji światowych uniwersytetów.

O niezależność uniwersytetu przyszłości upominał się w trakcie Zgromadzenia Ogólnego PAN w maju bieżącego roku fizyk i były rektor UW Andrzej Kajetan Wróblewski. Odnosząc się do standaryzowania przez państwo programów kształcenia na poszczególnych kierunkach studiów mówił:

Uważam, że warunkiem koniecznym jest uniezależnienie i odseparowanie uniwersytetu przyszłości od ministerstwa w sprawach treści i formy nauczania [...]. Mentalność biurokraty nie pozwala mu zaakceptować sytuacji, w której nie ma sztywnego programu ani ustalonych standardów (nie wspominając o Efektach Kształcenia). Konsekwencją usamodzielnienia uniwersytetów przyszłości powinno być wydawanie absolwentom dyplomów poszczególnych uczelni, a nie dyplomów ogólnopolskich.⁸

Narzucanie dwustopniowej organizacji studiów (na szczęście nie wszystkim kierunkom) w ramach „procesu bolońskiego”, swoistego wytworu Unii Europejskiej, oraz wymyślenie tzw. Krajowych Ram Kwalifikacji i wymuszanie dookreślenia przez uniwersytety „efektów kształcenia” – wykpionych w cytowanym wystąpieniu Andrzeja Kajetana Wróblewskiego – to jaskrawe przykłady współczesnego naruszania autonomii uniwersytetu.

Niezależny uniwersytet to taki, w którym panuje wolność prowadzenia badań naukowych. Nie mogą ich ograniczać narzucane z zewnątrz programy badawcze i wskazywane, jako jedynie słuszne, metody ich realizacji. Tak ukonstytuowany uniwersytet staje się najwłaściwszym miejscem odkrywania nowych praw naukowych i kształtowania u studentów postaw twórczego podejścia do studiowanego przedmiotu. Podstawową wartością i zarazem celem nadrzędnym jest wszak – jak wskazywał Kazimierz Twardowski – „zdobywanie p r a w d”. Stwierdzał on kategorycznie: „Rdzeniem i jądrem pracy uniwersyteckiej jest tedy twórczość naukowa”⁹. Musi być ona wszakże limitowana nakazami prawa i etyki. Etyk, Włodzimierz Galewicz, w szkicu: *O etyce badań naukowych* pisze, iż badacza poza uczciwością powinna dodatkowo cechować „staranność” czy „sumienność”: „badacz, który stawia jakąś błędną tezę, może postępować w sposób nieuczciwy, jeżeli opiera ją na sfałszowanych danych; ale może to robić także w wyniku niedbalstwa, jeżeli nie zadbał o to, aby poszukać danych, które mogłyby ją obalić lub sfalsyfikować”¹⁰.

Sprzeniewierzenie się nakazowi „zdobywania prawd”, także przez nieprzestrzeganie czy obniżanie standardów metodologicznych w pracy badawczej, prowadzi nieuchronnie do psucia nauki i – w konsekwencji – do jej nieetyczności. Wedle socjologa, Klemensa Szaniawskiego (wybranego, a niezatwierdzonego przez władze

⁸ A.K. Wróblewski *Wizja uniwersytetu przyszłości*, „Nauka” 2010 nr 2.

⁹ Por. K. Twardowski *O dostojęństwie uniwersytetu*, Uniwersytet Poznański, Rolnicza Drukarnia i Księgarnia Nakładowa, Poznań 1933.

¹⁰ W. Galewicz *O etyce badań naukowych*, Universitas, Kraków 2009, s. 60.

państwa w 1984 roku rektora-elektu UW) badania naukowe winny być dokonywane „wyłącznie na drodze logiki i doświadczenia, bez oglądania się na jakiegokolwiek względy uboczne”¹¹. W podobnym duchu wypowiedział się współcześnie (w 2010 roku) historyk idei, Jerzy Jedlicki: „zawodowym obowiązkiem pracownika naukowego jest nieposłuszeństwo w myśleniu”¹². I dodawał, przytaczając słowa Stanisława Ossowskiego: „pod tym względem nie wolno mu być posłusznym ani synodowi, ani komitetowi, ani ministrowi, ani cesarzowi, ani Panu Bogu”.

Kolejną osobiwością uniwersytetu, na którą chciałbym zwrócić uwagę, jest jego silna orientacja na prowadzenie badań podstawowych, znajdujących odpowiedzi na pytania najbardziej kluczowe dla zrozumienia istoty otaczającej nas rzeczywistości. Właśnie program badań podstawowych stanowi o sile uniwersytetu, a nie program badań stosowanych czy wdrożeń. Trzeba zatem odrzucić wszelkie naciski ekonomiczne instytucji „wspierających” finansowo uniwersytet, skłaniających do prowadzenia jedynie takich badań, których wyniki da się w niezbyt odległej perspektywie czasowej, a najlepiej od razu, przełożyć na praktyczne działania owocujące pomnożeniem zainwestowanych przez „sponsora” środków.

Analogicznie nie do zaakceptowania są sugestie, coraz natęczywiej ponawiane przez różne organizacje biznesowe, takiego konstruowania uniwersyteckich programów kształcenia, aby możliwe było zaspokajanie bieżącego zapotrzebowania pracodawców na przydatne im kadry. Skupianie się na kształceniu wąskospecjalistycznym grozi – jak to celnie ujął hiszpański myśliciel José Ortega y Gasset – „barbarzyństwem specjalizacji”. Swoistym „produktem” takiego uniwersytetu są „specjaliści”:

Przedtem ludzi dzieliło się w sposób prosty, na mądrych i głupich, na mniej lub bardziej mądrych i mniej lub bardziej głupich. Ale specjaliści nie można włączyć do żadnej z tych kategorii. Nie jest człowiekiem mądrym, bo jest ignorantem, jeśli chodzi o wszystko, co nie dotyczy jego specjalności; jednak nie jest głupcem, ponieważ jest „człowiekiem nauki” i zna bardzo dobrze swój mały wycinek wszechświata. Trzeba więc o nim powiedzieć, że jest mądro-głupi.¹³

Uniwersytet – chociażby w imię swojej autonomii – nie powinien uzależniać swojego funkcjonowania we współczesnym społeczeństwie od ulegania doraźnym naciskom grup biznesowych, wymuszających kształcenie „specjalizacyjne”. Godząc się na uniwersytet, społeczeństwa akceptują respektowanie jego osobiwości,

¹¹ K. Szaniawski *Plus ratio quam vis* (1982), tegoż *O nauce, rozumowaniu i wartościach. Pisma wybrane*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 525.

¹² J. Jedlicki *Kolakowski: historia i odpowiedzialność*, „Gazeta Wyborcza” 2010 nr 165, 17-18.11.2010, s. 21-22. Cytat z S. Ossowskiego pochodzi z jego tekstu: *Taktyka i kultura*, „Przegląd Kulturalny” 1956 nr 13.

¹³ Por. J. Ortega y Gasset *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz i H. Woźniakowski, wstęp J. Szacki, wyb. S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1982, rozdz. XII: *Barbarzyństwo „specjalizacji”*, s. 126-135.

które w sumie obracają się, jak uczy historia nauki i techniki, na ich korzyść. Poszukiwanie prawdy i należyte sposobienie do tego doktorantów i studentów jest bodajże najgłówniejszą powinnością profesora uniwersytetu.

Wszak uniwersytet to taka dziwna instytucja, w której splatają się dwie sfery aktywności intelektualnej: badawcza i – zależna od niej – dydaktyczna. Chciałbym wyraźnie zaakcentować ów twórczy związek dydaktyki z działalnością badawczą prowadzoną na uniwersytecie.

Owa jedność kontekstu badania i nauczania jest charakterystyczna dla Humboldtowskiego uniwersytetu. My wszyscy z niego się wywodzimy. W przeszłości zwracali na to uwagę tacy wielcy polscy uczeni, jak Twardowski, Hessen, Kotarbiński, Kołakowski, Stróżowski, Skarga. Trudno uwierzyć, aby błędzili. W podobnym duchu wypowiadał się też socjolog, John Ziman. Pisał:

działalność pedagogiczna i badawcza są [...] ściśle ze sobą związane [...]. W rewolucyjnej fazie swojej działalności badawczej aktywny naukowiec tworzy lub modyfikuje elementy jednomyślnej wiedzy. Jako nauczyciel odtwarza ją na użytek studentów. Ale nauczanie nie jest tylko aktem biernym; w toku wyjaśniania wiedza podlega dalszemu uporządkowaniu, formalizacji i dalszemu udoskonaleniu. W trakcie nauczania student zdobywa podstawy własnej uzgodnionej wiedzy, która stwarza wspólną płaszczyznę intelektualną pomiędzy nim a innymi naukowcami i pozwala jemu z kolei przyczynić się do powiększenia jej zasobów.¹⁴

Na konieczność łączenia tych dwóch sfer w uniwersytecie przyszłości zwraca też uwagę Andrzej Kajetan Wróblewski:

Uważam za bezsporne, iż absolwenci uniwersytetu przyszłości muszą być ludźmi twórczymi, na wysokim poziomie. Powinni mieć wykształcenie, które zapewni im możliwość stałego przystosowywania się do nowych warunków, będących następstwem rozwoju wiedzy i technologii; absolwenci uniwersytetu przyszłości będą musieli permanentnie się uczyć i być przygotowanymi na zmianę zawodu. Z tego wynika konieczność połączenia nauczania z badaniami naukowymi, bo tylko takie daje szanse wyrabiania kreatywności.¹⁵

Umasowienie studiów uniwersyteckich, wtłoczenie uniwersytetu w ramy „procesu bolońskiego”, trudności z zatrzymaniem na uniwersytecie jego najzdolniejszych i twórczych absolwentów (o czym przesądza czynnik ekonomiczny: niskie płace!!!) oraz niedofinansowanie bazy badawczej doprowadzą do tego, że uniwersytet nie będzie zdolny do kształcenia twórczych elit. Prawdopodobna może być też – wedle najczarniejszego scenariusza – wizja stopniowej samozagłady uniwersytetu, gdy nie będzie on w stanie nawet odtwarzać się w kolejnych pokoleniach.

Dziś nam, jak nigdy dotychczas, potrzebny jest „uniwersytet otwarty”, występujący przeciwko ksenofobii, dogmatyzmowi i nietolerancji, uniwersytet pluralistyczny, rozumiejący i empatyczny. Nie może to być uniwersytet z wizji Martina

¹⁴ J. Ziman *Spółczesność nauki*, PIW, Warszawa 1971, s. 131.

¹⁵ A.K. Wróblewski *Wizja uniwersytetu...*

Heideggera, którą zawarł w słynnej mowie rektorskiej, zatytułowanej *Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu*¹⁶, wygłoszonej po objęciu przez niego rektoratu Uniwersytetu we Fryburgu Badeńskim 27 marca 1933 roku. Uniwersytet musi, właśnie w imię swojej wielowiekowej misji, podjąć zadania formacyjne – nie mniej ważne od zdobywania wiedzy naukowej i kształtowania umiejętności. Jedno z tych zadań wiąże się z kształtowaniem postawy p l u r a l i z m u – zarówno w badaniach naukowych, jak i w życiu codziennym.

Różnorodność zatem jako wartość dookreślająca ideę uniwersytetu przyjmuje dwojaki sens. Wedle pierwszego oznacza równowagę wielu dróg prowadzących do odkrycia naukowego. Mówiąc inaczej, oznacza poszanowanie pluralizmu teoretycznego i metodologicznego. Tylko w warunkach dialogu prowadzonego przez osoby o różnych preferencjach światopoglądowych, teoretycznych i metodologicznych możliwe jest kształtowanie „osobowości badawczej”¹⁷ młodego człowieka. Z kolei zgodnie z drugim sensem, różnorodność to wielość orientacji światopoglądowych, wielość poglądów politycznych, wielokulturowość. Uniwersytet uczy (powinien uczyć!) postawy tolerancji i dezaprobaty dla najmniejszych nawet przejawów etnocentryzmu, obskurantyzmu, antysemityzmu czy fundamentalizmu religijnego. Autorzy *Wielkiej Karty*... dostrzegali konieczność zwrócenia na to szczególnej uwagi. Czytamy bowiem w niej, iż: „odrzucając nietolerancję i pozostając zawsze gotowym do dialogu, uniwersytet stanowi zatem najlepsze miejsce, w którym spotykają się nauczyciele [...] oraz studenci”.

Podsumuję to, co dotychczas powiedziałem o fundamentalnych wartościach podzielanych przez ludzi uniwersytetu. Świat ludzi uniwersytetu czy, inaczej mówiąc, społeczności akademickiej od wieków, od zorganizowania pierwszego bolońskiego uniwersytetu skupiał profesorów i studentów, którym bliskie były takie wartości – ten świat dość jednoznacznie definiujące – jak: autonomia, wolność, demokracja, prawda, pluralizm. Uniwersytet wyróżniał się nadto tym, że twórczo wiązał dwa procesy – badawczy i dydaktyczny. W efekcie język tych wartości od zawsze łączył tych, którzy dążąc do poznania prawdy, uważali, że mogą i muszą dzielić się swoimi osiągnięciami z innymi, oraz tych, którzy chcieli nie tylko tę prawdę poznać, ale też chcieli poznać wiodące ku niej drogi. Inaczej rzecz ujmując, łączył profesorów i studentów. Zanegowanie tych wartości oznaczać mogłoby tylko jedno – zanegowanie samej idei uniwersytetu.

¹⁶ Por. M. Heidegger *Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu* (1933), w: Heidegger *dzisiaj*, red. P. Marciszek, C. Wodziński „Aletheia” 1990 nr 1(4).

¹⁷ Termin zapożyczony od L. Nowaka; por. L. Nowak *O osobowości badawczej i konieczności szkół w nauce*, w: *Krytyka, inspiracje, otwarcia w pedagogice*, red. E. Rodziewicz, Wydawnictwo UG, Gdańsk 1995.

Abstract

Jerzy BRZEZIŃSKI
Adam Mickiewicz University (Poznań)

The Academic Ethos: Between Tradition and the Challenges of the Present Day

The article describes how the views concerning the essence and mission of university evolved – starting with its reform conducted by Humboldt and continuing until the present day. The author focuses on presenting the fundamental values shared by academics. These essential values, making up the academic ethos, and determining the uniqueness of the university, are: truth, autonomy, freedom, democracy, tolerance, pluralism. The exceptionality of the institution is further supported by the fact that it creatively combines two processes – the process of scientific research and the process of education. The model relationship maintained between the professor and the student is that of a master and an apprentice. The article becomes part of an ongoing debate on the role of university in the modern world.

Przechadzki

Zbigniew KAŻMIERCZYK

Rosja mentalna Miłosza

Obecność Rosji w myśleniu o Polsce

W eseistyce Czesława Miłosza pojawiają się wypowiedzi świadczące o wyjątkowym znaczeniu Rosji zarówno dla jego biografii oraz procesu formowania umysłowości, jak i dla kształtowania się stosunku do Polski i Europy. Esej *Rosja* zamieszczony w *Rodzinnej Europie* (1958) zaczyna się od wyznania „Nie ma sensu udawać, że jest się wyjątkiem, i ukrywać obsesję, właściwą wszystkim Polakom”¹. Miłosz, tłumacząc decyzję opublikowania tego eseju, w liście do Andrzeja Walickiego (19.09.1960) stwierdził, że musiał o Rosji napisać „z nieprzewidywanej wewnętrznej potrzeby, żeby kompleks obnażyć”². W tym samym liście nadawca w duchu Mickiewicza wyjaśnił: „I mam uraz, nie antyrosyjski, przeciwnie, Rosjan bardzo lubię – ale jeżeli spotykam ich poza obrębem ich cywilizacji”³. Głosząc dalej, że tylko „wielka, publiczna, ale absolutnie szczerza debata mogłaby pomóc”⁴, poeta wyliczył trzy przyczyny, które ją uniemożliwiają: rząd, chorobliwą wrażliwość Rosjan, narodowe polskie tabu. (Po rozpadzie ZSSR w 1991 roku wydawało się, że pierwsza przeszkoda została usunięta, a wraz z nią przewidywane zostaną dwie pozostałe, na co się zresztą zanosilo po wizycie prezydenta Federacji Rosyjskiej Borysa Jelcyna w Warszawie).

1 Cz. Miłosz *Rodzinna Europa*, Czytelnik, Warszawa 1990, s. 134. Kolejne cytaty z tego wydania lokalizuję w tekście po skrócie RE.

2 Cyt. za: A. Walicki *Spotkania z Miłoszem*, Biblioteka Polityki Polskiej, Warszawa 1988, s. 95.

3 Tamże.

4 Tamże.

Przechadzki

Aby zrozumieć uraz Miłosza do „rosyjskiej cywilizacji”, przy nieskrywanej sympatii do Rosjan (nakładający się na opozycje „przyjaciele Moskale” – carat oraz Rosjanie – sowietyzm), trzeba sięgnąć do jego biografii.

Pierwszy obraz świata

Poeta należał do pokolenia, u którego wyniesiony z dzieciństwa obraz świata ukształtowała wojna (1914) i rewolucja (1917). Jego ojciec, Aleksander, absolwent Politechniki Ryskiej, został wcielony do carskiej armii. W 1913 poeta jako dziecko odbył z rodzicami podróż do Krasnojarska. Mówi o niej w *Rodzinnej Europie* i wspomina w tomiku *Kroniki* (1987), w wierszu *Le Transsiberien*:

Koleją transsyberyjską jechałem do Krasnojarska
Z nianią Litwinką, z mamusią, dwuletni kosmopolita,
Uczestnik przyobiecanej europejskiej ery.
Tatuś polował na marale w Sajańskich Górach.
Ela i Nina biegały po plaży w Biarritz.⁵

Wojna i rewolucja diametralnie odmieniły charakter tej podróży. Historia odśloniła swe maski grozy. Spośród wszystkich przerażających sytuacji autorowi najgłębiej zapadła w pamięć trwoga w pałacu w Rżewie nad Wołgą, który w dniach rewolucji z rezygnacją czekał na wymordowanie wszystkich swoich mieszkańców, a więc także przypadkowych rezydentów. W pamięci chłopca na zawsze utkwiła aura nieuniknionego mordu, kondensująca się nawet w pejzażu.

Przeżywane przez autora w dzieciństwie przerażenie wywołane było niekiedy nagłością groźnych wydarzeń. Jako dziecku imponowali mu rosyjscy żołnierze, w mundurach ze skrzyżowanymi taśmami naboju na piersiach. Jeden z nich miał na imię Sierioża. Kiedy obudzony odgłosami gonitwy chłopiec otworzył oczy, zobaczył podziwianego wojaka w bluzie spryskanej krwią. Jak się potem okazało, żołnierze zdobyli gmach monopolu spirytusowego, więc wódka płynęła rynsztokiem. Sierioża w pijackiej bójce zarżnął swego kamrata. Wpadł do dziecięcego pokoju, bo gonili go kompani, którzy chcieli zrobić z nim to samo. Gwałtowność jest także źródłem grozy w trakcie dokonywanej przez NKWD rewizji w Dorpacie. Odbywały się one nocą, przy łomocie do drzwi, były brutalne, polegały na przetrząsaniu szaf i szuflad z wysypywaniem ich zawartości na podłogę. Jak wspomina autor, rewizje te wywoływały przerażenie domowników.

Zapisanie się w pamięci dziecka groźnego oblicza historii przejawiało się w wojennej treści jego rysunków, na których wybuchały bomby, ginęli ludzie, panowała śmierć. Dziecięce zabawy na cmentarzu wśród grobów żołnierzy rosyjskich i niemieckich ukazują, w jaki sposób Rosja – mimowolnie i głęboko – przenikała do świadomości i podświadomości autora. Może dlatego jest on przekonany, że wśród ludzi „ważnym jest podział na tych, którzy znają Rosję, i tych, którzy jej nie znają,

⁵ Cz. Miłosz *Wiersze*, t. 4, Znak-WL, Kraków 2004.

bo nie taki sam jest ich sekretny, trudny nieraz do zdefiniowania stosunek do różnych zjawisk życia” (RE, s. 48-49).

Na kartach *Rodzinnej Europy* przeżycie okrucieństwa osiąga kulminację w scenie, gdy kozacy zabiegają drogę jagnięciu. Wśród zarzynających białego baranka znajduje się zaprzyjaźniony kozak. Pisarz swój krzyk przerażenia nazwał „pierwszym protestem przeciwko Konieczności” (RE, s. 45).

Drżenie małego przed większym

Innym źródłem przerażenia był odgrywany właśnie ogrom świata, zwłaszcza kiedy Miłosz zgubił się na stacji kolejowej. Sytuacja ta jako koszmar senny znalazła formę wiersza zatytułowanego *Trwoga – sen 1918* umieszczonego w tomiku *Kroniki* (1987). Wiersz ten wyraża archetypową obawę Polaków przed Rosją:

Orsza zła stacja. W Orszy pociąg może stać i dobrać.
Więc może to w Orszy zgubiłem się, sześćioletni,
I pociąg repatriantów ruszał, zostawiając mnie

Na zawsze. Jakbym pojął, że będę kim innym,
Poetą innego języka, z innym losem.
Jakbym zgadywał swój koniec u brzegów Kołomy,
Tam, gdzie dno morza jest białe od ludzkich czaszek.
I wielka trwoga wtedy mnie nawiedziła,
Ta, która miała być matką wszystkich moich trwóg.

Triepiet małego pieried bolszym. Przed Imperium.
Które idzie i idzie na zachód, zbrojne w luki, arkany, pepesze,
Podjeżdżając powozką, grzmocąc kuczera po plecach,
Albo jeepem, w papachach, z kartoteką zdobytych krain.⁶

W wierszu tym poeta rozpatruje Rosję jako przestrzeń możliwego wariantu swego losu. W tym wywołanym przez sen wspomnieniu zawarta jest porażająca poetę prawda o czyhającej w tym świecie zgubie – wkalkulowanej w zwykły obrót rzeczy. W *Rodzinnej Europie* „drżenie małego przed wielkim” w tej samej sytuacji jest wtajemniczeniem dostarczającym wiedzy, iż w świecie ludzi panują darwinowskie prawa dżungli. Regułą w przyrodzie i między ludźmi jest, że słaby ginie. Obroty żelaznych trybów prowadzących do zguby dziecka są niepowstrzymane i obojętne. Stąd blisko już do ogólnego wniosku, że unicestwienie poszczególnego istnienia jest bezlitosnym prawem pożerania słabego przez silnego. W skali dziejów prawo to przejawia się w podbojach i pacyfikacjach. Regułą jest, zarówno w życiu jednostek, jak i całych zbiorowości, potęgowanie jednego bytu kosztem innego, zgodnie z nieustanną walką o rewir i biologiczne bezpieczeństwo. Prawa siły dochodzą do głosu na każdym kroku: „Wrzaski walczącej ze sobą masy ludzkiej nie były dla

⁶ Cz. Miłosz *Wiersze*, s. 195.

Przechadzki

mnie niczym nowym, ale mała bezbronna istota w takiej okrutnej dżungli jest skłonna do paniki” (RE, s. 51).

Jeżeli po przedstawieniu wielu scen ilustrujących wyznanie *Moja pierwsza świadomość przyszła z wojną*, autor odkrywa, że „jest zdumiewające, ile z aury jakiegoś kraju może przeniknąć w dziecko” (RE, s. 48), to myśl ta służy przede wszystkim podkreśleniu, jak trwale utkuło w poecie doświadczenie Rosji jako kraju rozpadu rzeczywistości na sferę intencji (jaka powinna być) i Konieczności (jaka jest). Autor wspomina to przeżycie, ponieważ zraniło go odkrycie zła w domenie Konieczności. Jednocześnie nasiąknięciu aurą Rosji, pomimo krzyku protestu, przypisuje uwewnętrznienie mentalnego fatalizmu we własnym umyśle. W warunkach wojny oznaczało ono gotowość do rezygnacji z oporu wobec zła jako czegoś nieuchronnego. Czytelnik *Rodzinnej Europy* może się zorientować, że w opisie rosyjskich perypetii nakreślona jest geneza mentalnego dualizmu poety. Początek dwoistości świata ufundowanego na przecięciu związku między wolą i działaniem, intencją i czynem, pragnieniem i możliwością wpływania na rzeczywistość. W autobiografii duchowej Miłosza doświadczenia w Rosji i doświadczenie Rosji ukazane są jako zaczątek dwoistości, która stała się wyzwaniem całego życia poety. Pragnął on ten dualizm przezwyciężyć, ponieważ nie chciał mieć stale poczucia, że jest zakładnikiem „innego nieba i innej ziemi” w materialnym więzieniu świata.

„Wschodnia cząstka”

W latach gimnazjalnych, gdy poeta po wojnie 1920 roku wraz z rodzicami zamieszkał w Wilnie, jego doświadczenie jakiegoś zasadniczego okrucieństwa dziejów uległo transformacji i zaowocowało fascynacją darwinizmem. Odkrycie nieustannego zabójstwa w dekoracjach powabnej przyrody wywołało zwrot w religijności młodego Miłosza, który za własne przyjął gnostyckie i manichejskie przekonania na temat stworzenia – że jego władcą jest demiurg, ludzie są więziami ciała, że zbawić ich może wiedza, jedyna rękojmia ocalenia ducha. Przekonania te jako gimnazjalista czerpał z podręcznika do nauki historii Kościoła katolickiego, a później – już jako młody człowiek – z pism autorów należących do różnych sekt wschodniego chrześcijaństwa. Pisma te były mu bliskie w latach II wojny światowej: „Przed wszystkim jednak z dużą wyrazistością powróciło to, co czytałem o sektach wschodniego chrześcijaństwa, w pewnym sensie dla mnie bliskich ze względu na wschodnią cząstkę we mnie” (RE, s. 149). W okupowanej Polsce „wschodnia cząstka” Miłosza skłaniała go do bierności wobec ruchu oporu, nastawiała go rezygnacyjnie wobec historycznej Konieczności dokonania się zła – w zgodzie z filozofią, którą zaoferował mu heglista Tadeusz Kroński. Równolegle autorowi *Rodzinnej Europy* bliscy pozostawali sekciarze wschodniego chrześcijaństwa, ponieważ „z bezlitosności przyrody i bezlitosności społecznego porządku czerpali pewność, że świat jest w niepodzielnym władaniu Szatana” (tamże). Podobni w tym byli do gnostyków, manichejczyków i albigensów, którzy „Konieczność rządzącą wszystkim, co jest w czasie, nazywali dzie-

łem złego demiurga, przeciwstawianego Bogu, który, w ten sposób wyłączony poza nawias, przebywał w sferze jemu tylko właściwej, wolny od odpowiedzialności, jako przedmiot pragnień” (RE, s. 82). Z autobiograficznych odniesień autora *Rodzinnej Europy* wynika, że jego „wschodnia częśćka” istotnie wpłynęła na postawę bierności i dystansu wobec zmagających wojennych, jak również przez „ukąszenie heglowskie” skłoniła go do udziału w budowie Polski Ludowej na placówkach dyplomatycznych w latach 1945-1951.

Rosja mentalna stanowiąca część pejzażu wewnętrznego poety uobecniła się na przykład w opisie pewnej sytuacji z roku 1945. W domu na wsi autor siedział na ławie wśród zmęczonych trudami wojny czerwonoarmistów, napierających nań ramionami z obu stron, bo mało było miejsca. W jego oczach żołnierze ci byli typowymi Rosjanami, wyrastającymi z tej samej gleby kulturowej, z jakiej czerpali Dostojewski i Tołstoj: „I jak ich przodkowie pobili Napoleona, oni pobili Hitlera” (RE, s. 146). Na środku izby stał dygocący ze strachu Niemiec. Powtarzała się „triepiet małego pieried bolszim”: „Z nich, może półanalfabetów, była jakaś posągowa wiedza rezygnacji” (RE, s. 147). Rezonowanie „wschodniej części” w Miłoszu nie spowodował sam fakt rozstrzelania obezwładnionego wroga, ale sposób wykonania, w którym nie było nienawiści – nie jak „u Niemców czy aliantów, którzy walcząc przeciwko ludobójcom, umieli niekiedy dyskretnie sprzątać jeńców” (RE, s. 148), bo nienawiść służyła im do wyłączenia ofiary przed unicestwieniem, wyrzucenia jej poza nawias społeczeństwa. „Natomiast oni tutaj nie zabili go z nienawiści, ale z szacunku dla konieczności” (tamże). Gdy jest kłopot z odstawieniem jeńca na tyły frontu, konieczne staje się jego rozstrzelanie. Ponieważ miał on na sobie biały kożuch przydatny na froncie, trudno, trzeba jeńca zlikwidować. Wypuścić go na mróz bez odzienia „byłoby uczynkiem brzydkim i niegodnym” (tamże), więc podano mu papierosa, ktoś

inny podszedł i poklepał go po plecach. Potem zbliżył się do niego podoficer i powoli, dobitnie, wygłosił do niego długie przemówienie. [...] Niech się nie boi [...] Nic złego mu się nie stanie, wojna dla niego już skończona, nie jest już wrogiem, ale zwykłym człowiekiem, będzie pracować dla pokoju i zaraz zostanie odprowadzony na tyły. (RE, s. 147)

Wyczuwając litość a nawet serdeczność w głosie podoficera, Niemiec uśmiechnął się z wdzięcznością. Wtedy jeden z żołnierzy wyprowadził go z domu. W izbie wszyscy popadli w apatię. Po paru minutach konwojent wrócił z białym kożuchem. Stało się, co musiało się stać. Ot, los. Scena ta pozostała w oczach autora przykładem, jak Rosjanie, którzy nie musieli być komunistami, „jednak dzięki temu, co otaczało ich od dzieciństwa, otrzymali zaprawę w dwoistości nigdzie poza obrębem ich kraju tak daleko nie posuniętej” (RE, s. 149-150). Z lektury eseju Miłosza wynika, że dominujące jest u nich pragnienie lepszego świata. Oczekiwanie skrajnego dobra koliduje jednak z przymusem ziemskich praw. Im bardziej maksymalistyczne jest łaknienie ładu, tym dotkliwsze doświadczenie reguł codziennych zmagających. Ponieważ rozdział między intencjami a możliwościami ich spełnienia, jakie

zaferować może rzeczywistość, jest zbyt wielki, przemawiający „po ludzku” do Niemca podoficer folgował sobie, przebywając w świecie, jaki powinien być, ale nie łudził się, że po tym świadectwie humanizmu nie trzeba będzie zgładzić jeńca. Zaprawiony w dwoistości, był przeświadczony, że nie jest żadną winą postępowanie sprzeczne ze słowami. Taka jest Konieczność, tego wymaga sytuacja. Dopiero w komunizmie (lub Królestwie Bożym) baranek będzie leżał obok lwa, świat będzie taki, jaki powinien być. Zanim to się jednak stanie, twarde wymogi rzeczywistości całkowicie zdejmują odpowiedzialność z poddanych im ludzi.

Według Miłosza, na tej samej zasadzie w komunizmie idee człowieka czystego i świetlanej przyszłości nie obligowały do wcielenia ich w sferę obcej im rzeczywistości. Dualizm antyświatowej utopii i realiów materialnego świata utrwalony wskutek przecięcia więzów między intencją a czynem rozwinął „konspirację przeciwko prawdzie” o życiu budowniczych „wysp koralowych nad powierzchnią morza” (RE, s. 150). Zmowa ta była zwycięstwem tkwiących głęboko w mentalności Rosjan pierwiastków dualistycznych. W oczach Miłosza ich skrajne pragnienie dobra sprawia, że są bezbronni wobec zła. Silne poczucie transcendencji przecina ich więź z immanencją. Mogąc więcej, nie mogą mniej.

Jeżeli warto zatrzymać się przy scenie dygocącego przed Rosjanami Niemca, to dlatego, że działa ona na Miłosza (jego zdaniem na Polaków w ogóle) urazowo: „Kto wie, czy nie dotykamy w ten sposób samego sedna polskiej obsesji” (RE, s. 149), obecnej w stereotypie, „według którego Rosjanin, zarzynając kogoś, potrafi nad swoją ofiarą płakać rzewnymi łzami” (tamże). Lektura eseju Miłosza świadczy o tym, że jego trwała obsesja na punkcie „ich cywilizacji” wywołuje przyzwolenie Rosjan na rozdzwiek pomiędzy nakazami moralności, religii, humanitaryzmu a rzeczywistością, wobec której wartości te kapitulują. Autor dostrzega w bierności wobec immanencji przejaw poddaństwa bez oporu, bez woli stałego uszlachetnienia świata materii i instytucji życia społecznego. Z powodu powszechnego charakteru tej rezygnacji w cywilizację Rosjan nie mogą zostać wcielone wartości duchowe, a jej system – uszlachetniony. Miłosz w mentalnym dualizmie Rosjan dostrzega przyczynę zjawiska, które socjologowie nazywają słabością społeczeństwa obywatelskiego.

Ilustrując podobne stany mentalne we własnym życiu Miłosz, wyznawał: „Jak dać radę z pięknem i równocześnie z matematycznym okrucieństwem wszechświata? [...] Zdeptywałem gąsienicę na ścieżce, jak się popełnia seksualny występki: chciałoby się tego nie robić, ale robimy to, bo żyjemy na ziemi, włączeni w obrót rzeczy” (RE, s. 90-91). Jeżeli autor *Rodzinnej Europy* tak dogłębnie analizuje swą obsesję na tle Rosji, to ze względu na swoją „częstkę wschodnią”. Stale obecną i stale stanowiącą zagrożenie od wewnątrz dla indywidualistycznej kultury polskiej, dla bylejakości jej formy.

Poeta i profesor w myśleniu o Rosji sowieckiej wychodzi od Dostojewskiego. Jego analiza bliska jest *Intelektualnym korzeniom leninizmu* Alaina Besançona. Autor ten porównał komunizm do gnozy, czyli „zepsutego naśladownictwa Kościoła”: „Komunizm wywiera wpływ na tych wszystkich, którzy idąc za podszeptem

gnozy lub marcjonizmu, pogardzają ciałem i materią”⁷. Według francuskiego autora, dualizm komunistyczny typu sowieckiego ma w istocie charakter antyświatowy. Jego źródłem jest bunt przeciw materialnym i cielesnym danym egzystencji. Antyświatowość jest dystynkcją dualizmu gnostyckiego oraz stanowi ukrytą istotę leninizmu. Analiza marksizmu-leninizmu jako zeświecczonej gnozy religijnej jest więc uzasadniona tym, że oparta na nauce i wiedzy ideologia komunistycznego państwa jest tak samo dogmatyczna, jak wyrosła na podłożu mitu gnoza oraz ma ten sam cel: „Jest to idea, że zbawienia dostępuje się przez odkrycie wewnętrznej zasady rządzącej światem”⁸. W analizie tej pojawia się bardzo istotny, znany Miłoszowi z autopsji, motyw samozbawienia przez reinterpretację świata. Ale czy marksiowsko-leninowska reinterpretacja dziejów, oparta na niewzruszonym przekonaniu, że dysponuje jedyną obiektywną prawdą dialektycznego materializmu, służyła naprawie świata? Czy raczej ideologia, która zajęła miejsce gnozy, była od początku projektem zniszczenia materialnego świata? Autor *Intelektualnych źródeł leninizmu* dowodzi, że celem ideologii jest budowa państwa ideokratycznego, czyli osiągnięcie dominacji nad społeczeństwem w celu zniszczenia rzeczywistości, „żeby świat stał się całkowicie, bezwzględnie dobry”⁹. Co powstrzymuje ideokrację od doprowadzenia do całkowitej zagłady społeczeństwa? „Świadomość, że gdy ginie materia społeczna, to sama władza jest zagrożona”¹⁰. Miłosz przeczucie ideokratycznej opresji Rosji odnalazł w dziełach jej wielkiego pisarza XIX wieku. Jego zdaniem „w literaturze polskiej nie znajdzie się takich postaci, jak Ałosza i książę Myszkini Dostojewskiego, oznaczających dylemat: «albo całe dobro, albo nic z dobra»” (RE, s. 151).

Wobec romantycznego wzorca

Opowieść o rozstrzelaniu jeńca służy w *Rodzinnej Europie* nie tylko ukazaniu istoty „wschodniej części” autora. Opowieść ta jest tak włączona w strukturę eseju o Rosji, iż wskazuje zarazem ważny motyw odrzucenia przez poetę romantycznego, opartego na ofiarności wzorca polskiego patriotyzmu. Istotną rolę odegrały tu takie cechy mentalne autora, jak powolność w znoszeniu grozy, niewzruszoność, skrajność w ideałach, maksymalizm myślenia w kategoriach globalnych. W 1944 manichejskie oswojenie ze światem jako domeną „Ducha ziemi” oraz historią jako rewirem „Ducha dziejów” wpłynęło na postawę Miłosza wobec mesjanistycznego wcielenia Warszawy. Przede wszystkim uwewnętrzniona doza rezygnacji w znoszeniu jarzma historycznej opresji pozwoliła poecie zdobyć dystans

⁷ A. Besançon *Pomieszczenie języków i inne szkice*, przekł. i wyb. J.M. Kłoczowski, Wszechnica Społeczno-Polityczna, Warszawa 1989, s. 65.

⁸ Tamże, s. 79.

⁹ Tamże, s. 93.

¹⁰ Tamże, s. 83.

wobec panującej tam gorączki patriotycznej. Widząc Polaków jako zbiorowość „poniżoną i prześladowaną”, odkrywał zarazem fałsz w powtarzaniu dawnych postaw. Dystans ten znalazł formę deklaracji: „Minione społeczeństwo, pętające mnie poprzednio przez swoją cenzurę zbiorową, nic mnie nie obchodzi, [...] zupełnie obojętne jest też dla mnie jego patetyczne i mesjanistyczne ostatnie wcielenie” (RE, s. 263). W czym pomogła tu skłonność do zbawczej reinterpretacji rzeczywistości? Do czego przydał się radykalizm myśli, pozwalający widzieć świat jako księstwo szatana, dzieło demiurga, domenę Konieczności? Rozumowanie Miłosza rozwijało się po wypracowanych już wektorach. Doszedł on do wniosku, że jeżeli rozpozna się klęskę Hitlera w starciu z armią Stalina, odkryje się dziejową Konieczność. W tej sytuacji wszczęcie powstania to pozbawione sensu skazanie Warszawy na zagładę.

W okupowanej Polsce „wschodnia część” Miłosza naraziła go – jak sam to określił – na „ukąszenie heglowskie”. W teologii historii Krońskiego dogmatem było ocalenie przez poddanie się rozumnej strukturze rzeczywistości, matematycznemu łaadowi przyczyn i skutków, dziejowego Przeznaczenia. Powołaniem umysłu było rozpoznanie wektorów historii i poddanie im woli człowieka. Nakazem było zaniechanie czynu oraz nieujawnianie własnych myśli wobec władzy po to, by wartości duchowe przenieść w swym sercu na „drugi brzeg” czasu pogardy, kiedy przymusu łudzenia wroga, czyli stosowania ketmanu, już nie będzie. Akces Miłosza do kasty urzędniczej Polski Ludowej pod wpływem doktryny Krońskiego nie miał podłoża ideowego, chociaż w dwudziestoleciu międzywojennym krytykował on z pozycji lewicowych porządek kapitalistyczny z relikdami feudalizmu. Po prostu poeta uznał, że należy łudzić wroga, osłabiając opresyjność ustroju względem rodaków. Jego rozbrat z nazwanym „ukąszeniem heglowskim” myśleniem w kategoriach Konieczności oznaczał w jakimś stopniu przewyżczanie „wschodniej części”, którą tak określił w liście do Andrzeja Walickiego: „Ale my wiemy, ile w każdym z nas siedzi Rosjanina i nie jest to nieprzychylność Meksykańczyków wobec «gringos», Jankesów, bo rusefikacją jesteśmy od wewnątrz, choćby przez język, zagrożeni”¹¹.

Remedium na dualizm

Wyzwalanie się spod wpływów heglizmu autor *Rodzinnej Europy* przedstawia jako rezultat niezgody na poddanie się bezkierunkowej egzystencji i jej okolicznościom. Stopniowo zrozumiał on błąd traktowania nieuniknionych praw natury i dziejów za „immanentne bóstwo”. Uznał, że człowiek, opierając się tej mocy, przesuwa granice Konieczności. Uświadomił sobie,

że jeden postępek poddańczy wystarczy, abyśmy zaczęli się ześlizgiwać w służalstwo, bo człowiek nie znosi myśli, że jest miażdżony przez fizyczny przymus, musi więc ubóstwić

¹¹ A. Walicki *Spotkania...*, s. 97.

siłę, która nad nim panuje, wyposażając ją w nadludzkie cechy, we wszechwiedzący rozum, w szczególne powołanie; takim kosztem ratuje odrobinę swojej ambicji. Dlatego to na przykład rosyjski pisarz Bieliński w pewnej fazie swego życia posłużył się Heglem, żeby ubóstwić Carat. (RE, s. 295)

Podążając drogą przezwyciężania zniewolonego umysłu, poeta uznał, że matematyczna Konieczność, której poddana jest cała natura, nie determinuje człowieka absolutnie, gdyż „królestwo Natury nie jest naszym domem, należymy do niego, równocześnie do niego nie należąc. [...] Stawanie się w naszym królestwie, Historii, podlega zupełnie innym prawom, wyrasta z nas, z naszych, najdrobniejszych nawet, czynów” (RE, s. 311). Sprzeciw poety wzbudziło absolutyzowanie Historii redukujące wielowymiarowy charakter egzystencji. Za szczególnie niebezpieczną uznał degradację wymiaru moralnego i estetycznego. Przekraczając swą entropię wobec Historii, poeta przezwyciężał w sobie „realizm Rosjan podszyty niezmiernym pragnieniem” (RE, s. 151). Silne skłonności do dualizmu równoważył, pielęgnując w sobie pierwiastki łacińskie, klasycystyczne, wspominając łacińskie teksty, na przykład *De Republica emendanda*. W tym okresie autor rehabilitował cnoty Litwinów: „Porównując ich z Polakami, przyznawałem im większą wytrwałość i gospodarność. Ich spółdzielnie mogłyby być wzorem dla całej Europy. Materia, bądź co bądź, się liczy i dla mnie się liczyła” (tamże). Zwrot ku Litwinom i Europie był w oczach Miłosza fortunny, gdyż jego zdaniem „Polacy są dostatecznie pokrewni Rosjanom i dostatecznie zagrożeni od wewnątrz przez słabość swojej indywidualnej etyki, żeby drzeć” (RE, s. 150). Według Błońskiego, poeta – świadom tego zagrożenia – tworzył swój obraz Europy w opozycji do Rosji. Z innych względów także w opozycji do Ameryki. Europa staje się w oczach wygnańca nie tylko ogrodem ziemi poprzecinanym żyznymi dolinami, jak dolina Wezery, ale jest też zespołem miast przenikniętych doświadczeniem historycznym, „gdzie ludzie nabywają – nie bez sporów, walk i poświęceń – możliwie rzetelną i składną (czyli uporządkowaną) tożsamość. Dokonuje się to nie gwałtem, przymusem... raczej cierpliwym poprawianiem i ucieraniem natury”¹². Poprawianiem mozolnym, ponieważ poeta był wobec natury ludzkiej podejrzliwy. Niechętny naturze, nie akceptował siebie jako jej części w drapieżnym aspekcie. Uznawał pierwotną skazę natury ujawnioną w przypowieści o grzechu pierwotnym. Poprawianie natury znaczyłoby więc u Miłosza przezwyciężenie danych człowiekowi w akcie urodzenia grzechów głównych: dominacji nad bliźnim, chciwości poklasku i prestiżu, umysłowego lenistwa, pasywności społecznego, przywilejów władzy, urządzania życia jako wielkiego żarcia i innych zachowań zwalniających z solidnej pracy nad rzeczywistością materialną i umysłową. Praktykowanym przez poetę sposobem równoważenia skłonności dualistycznych było – jak widzimy w jego eseistyce – zwrócenie się ku naturze w celu nawiązania z nią więzi w pracy nad sobą. Zwrot ku naturze łączył się z większą akceptacją cielesności. Koegzystencja ducha i ciała umożliwiła współlistnienie tego, co intencjonalne, z materialnym wymiarem ist-

¹² J. Błoński *Miłosz jak świat*, Znak, Kraków 1998, s. 190.

Przechadzki

nienia. Miłosz, pomny młodzięcych doświadczeń gnostyckiego dualizmu oraz manowców gnozy historycznej, odkrył remedium na pragnienie bycia, mówiąc językiem Baudelaire'a, „gdziekolwiek, byleby poza tym światem”. Remedium tym jest odpowiedzialność za świat materii i cielesności oraz solenność moralna w sferze stosunków społecznych. Opanowując swój „temperament manichejski”, poeta zwrócił się ku pięknu architektury miast europejskich, pielęgnacji swego ogrodu przy domu w Berkeley, ku urodzie spotkanych ludzi, poznawczym pożytkom podróży, ku bogactwu zmysłowych doznań, jakie zaoferować może życie codzienne, ku pięknu natury równoważącemu manichejską wzgardę (lecz bez panteistycznego uwielbienia). Tak się uzdrawiając, rozwinął w sobie dyscyplinę pracy.

Kiedy w nowej roli profesora znalazł się w Ameryce, swoim zainteresowaniom Rosję dał wyraz w pracy dydaktycznej ze studentami. Jeden ze swoich kursów literatury poświęcił Dostojewskiemu i manicheizmowi. Wybór ten pozwolił mu intelektualnie pozostawać wśród swych obsesji i fascynacji wschodnim kręgiem. Literatura uczyniła Rosję stale obecnym w świadomości poety integralnym składnikiem jego tożsamości. Zwłaszcza że w życiu Miłosza tożsamość konstituowała się jako trwanie dokonanych przezwyciężeń.

Abstract

Zbigniew KAŻMIERCZYK
University of Gdańsk

C. Miłosz's Russia as a Mental Concept

Czesław Miłosz's Russia is shown as the poet's first (wartime and revolutionary) image of the world, in connection with a Manichean concept of nature and history, through the prism of fatalism (the poet's 'eastern particle') which got activated in Warsaw under Nazi occupation, in light of historic gnosis by T. Kroński and from the standpoint of an émigré in Europe and America. The thesis is unfolded whereby Russia is a component of the Nobel-Prize-winner's identity, which is subject to individuation.

Wspomnienia

Zbigniew KLOCH

Wspomnienie o Profesor Pszczołowskiej

Powiadają, że życie jest księgą, której lektura zaczyna się w istocie od końca – od chwili, gdy już wiadomo, że nie możemy się spodziewać powstania nowych rozdziałów. Lecz to w tym właśnie momencie zaczynamy czytać cudzą biografię z dużo większą niż wcześniej uwagą, nadawać jej sens. Kronikę składającą się z dat i faktów usiłujemy przekształcać w tekst, a w konsekwencji stwarzać obraz osoby, wizerunek ją zastępujący. Porządek biologiczny przekształcać w tekst semiotyczny. Przedłużać Heideggerowskie „bycie-tu”, rozciągając je w czasie poprzez osadzenie i trwanie w pamięci.

W końcu lutego zmarła profesor Lucylla Pszczołowska (1924-2010). Dla wersologii to niepowetowana strata. To również ogromna strata dla literaturoznawstwa. No i dla tych, którzy Ją znali.

Była wybitnym badaczem literatury i skromnym człowiekiem. O silnej potrzebie współpracy i pomagania tym, których należy wesprzeć.

Polonistykę studiowała na tajnych kompletach w Warszawie, a po wyzwoleniu uzyskała dyplom na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Była córką Justyny i Stefana Rudniańskich. Jej ojciec zajmował się metodyką pracy umysłowej. Był autorem poczytnych w swoim czasie książek z tej dziedziny. Profesor Pszczołowska pochodziła z przedwojennej inteligencji o tradycjach lewicowych, lecz takiej lewicowości nie należy w żadnym wypadku utożsamiać z tym, co się pod tym określeniem rozumie dzisiaj – lub pojmowało w czasach PRL. Sama zaś była od inspiracji ideami i ideologiami lewicowymi ogromie daleka, co musiało wpływać na jej życie po wojnie. Pracowała m.in. jako bibliotekarka, zajmowała się pracami redakcyjnymi. W 1950 roku Maria Renata Mayenowa, współorganizująca w Polskiej Akademii Nauk Instytut Badań Literackich, zaproponowała Pszczołowskiej pracę w kierowanym przez siebie zespole, który ostatecznie przybrał nazwę Pracowni

Wspomnienia

Poetyki Teoretycznej i Języka Literackiego. Mayenowa opowiadała, że kiedy poszła złożyć tę ofertę, drzwi otworzyła jej szczupła dziewczynka w dużych okularach, jedno dziecko trzymała na ręku, zaś drugie trzymało się jej spódnicy. Gdy się dowiedziała się, o co chodzi, po namyśle powiedziała: „A wie pani, z panią to ja mogę pracować, bo się nie zaprzedała pani władzy”. Lucylla Pszczołowska pozostała w Pracowni Poetyki Teoretycznej na stałe.

Zajmowała się przede wszystkim wersologią. W 1962 roku w Instytucie Badań Literackich PAN obroniła doktorat na podstawie pracy *Wiersz „Dziadów” i „Kordiana” na tle wiersza dramatu epoki*. Habilitowała się w 1971 roku na podstawie monografii *Rym*. W 1982 została profesorem nadzwyczajnym, a zwyczajnym w 1991. Od 1981 roku przejęła kierownictwo Pracowni po przejściu profesor Mayenowej na emeryturę.

Kalendarium przechodzenia przez kolejne etapy kariery naukowej nie mówi wiele o Lucylli Pszczołowskiej jako uczonej. Choć całe zawodowe życie zajmowała się wierszem, była osobą o bardzo szerokiej wiedzy literaturoznawczej; humanistką w pełnym tego słowa znaczeniu. A przy tym osobą ogromnie skuteczną w działaniu. Wraz z Mayenową, Marią Dłuską i Zdzisławą Kopczyńską oraz przy udziale wybitnych wersologów z kilku krajów słowiańskich zbudowała i realizowała program badawczy, który stworzył podstawy nowoczesnej wersologii. Później do współpracy włączyły się też Teresa Dobrzyńska i Dorota Urbańska. Wiersz był tu traktowany jako sposób wypowiedzi, styl komunikacyjny, w ogromnym stopniu uzależniony od właściwości prozodyjnych języka, przede wszystkim języka etnicznego. Poza ewolucją form i wzajemnych wpływów z sąsiadujących ze sobą tradycji wersologicznych dostrzegała Pszczołowska w konstrukcji wierszowej aspekt semiotyczny, związany ze znaczeniotwórczym charakterem tego porządku wypowiedzi. Główny nurt prac Lucylli Pszczołowskiej dotyczył różnych aspektów formy wierszowej: strofiki, rymu, rytmu, instrumentacji dźwiękowej, wreszcie – zasad istnienia wiersza nieregularnego. Badanie wiersza było właściwie pasją Pani Profesor. Jej mąż, Tadeusz, znany prakseolog, uczeń Kotarbińskiego, żartował, że żona jest w istocie poetką, bo ciągle wersy liczy.

Pszczołowska była uczoną w pełnym tego słowa znaczeniu. Jej pracę badawczą wyróżniała ogromna rzetelność w podejściu do zagadnień, którymi się zajmowała, i konsekwencja w realizowaniu zamierzeń. Na początku lat 70., między innymi z jej inicjatywy, powstał międzynarodowy zespół badawczy, który wyniki prac publikował w kolejnych tomach serii *Słowiańska metryka porównawcza*. Współtworzyli go badacze z Pragi, Moskwy, Nowego Sadu – tacy specjaliści, jak Svetozar Petrović, Miroslav Červenka, Michaił Gasparow. W późniejszych latach dołączyli do nich wersolodzy z Bułgarii, Słowenii, Białorusi i Ukrainy. Trzon zespołu tworzyli badacze wybitni i też pasjonaci. Można tak z pewnością powiedzieć, skoro Miroslav Červenka, gdy władze zakazały mu wykładów na uniwersytecie, pracował w praskim metrze, a wieczorami z własnej potrzeby i woli zajmował się badaniami wersologicznymi. Prace zespołu w mniejszym lub większym stopniu nawiązującego do strukturalizmu w językoznawstwie i teorii literatury pokazały zależ-

ności form wierszowych od językowych właściwości prozodyjnych, pokazywały również, jakimi drogami szły wzajemne oddziaływania w wersyfikacjach narodowych krajów sąsiadujących. Za sprawą Lucylli Pszczołowskiej powstały jednolite metodologicznie ustalenia stanowiące wzorzec dla rzetelnej, poznawczo płodnej humanistyki, nie tylko w zakresie badań nad wierszem.

Wiedza Profesor Pszczołowskiej wykraczała daleko poza badania wiersza i prozodii. Dla każdego, kto choć raz był na zebraniach Pracowni Poetyki Teoretycznej IBL PAN, jest to oczywiste stwierdzenie. Pracownia była miejscem prezentowania badań osób związanych z różnymi orientacjami i dziedzinami literaturoznawstwa. Profesor Pszczołowska miała zawsze trafne i głęboko inspirujące uwagi do cudzych wystąpień. Uwagi życzliwe, nawet wówczas, gdy były one głęboko krytyczne. Przypominała niekiedy powiedzonko jednego ze swych dawnych nauczycieli akademickich: „Najpierw pochwalimy, a później będziemy ciąć”. Krytyka w jej wykonaniu nie miała nic ze złośliwości; wskazywała badaczom drogę, która prowadzi do celu.

Lucylla Pszczołowska była również nauczycielem akademickim. Prowadziła zajęcia na Uniwersytecie Warszawskim (w latach 1959-1968, 1973-1975 oraz 1980-1981), w Wyższej Szkole Nauczycielskiej przy UW (1968-1969), w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (1971-1980) i na Uniwersytecie w Amsterdamie (1976-1977, 1978-1979, 1986-1988). Zajmowała się Olimpiadą Literatury i Języka Polskiego. Nigdy nie uczestniczyłem w zajęciach Profesor Pszczołowskiej, ale miałem wielokrotnie przyjemność słuchać Jej uwag dotyczących moich tekstów przeznaczonych do druku. Było to ogromnie kształcące. Uczyla nie tylko tego, co wchodziło w obręb wiedzy specjalistycznej, ale także życiowych wartości i reguł postępowania. Życzliwość do ludzi i chęć niesienia pomocy to cechy osobowości Profesor Pszczołowskiej z pewnością równie ważne, jak umiejętności zawodowe. Zostanie Ona we wdzięcznej pamięci tych, którzy się z Nią zetknęli.

Abstract

Zbigniew KLOCH

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

The Late Professor Lucylla Pszczołowska: a Remembrance

This article is devoted to the memory of the late Professor Lucylla Pszczołowska (1924-2010), an outstanding student in literature and a modest person. Typical to her was a strong need to cooperate and to assist those in need of being supported. For versology, this loss is irremediable. Also literary science has incurred a severe loss at her demise. Not to say of those whoever knew her.

Noty o autorach

Łukasz Biskupski, kulturoznawca, doktorant w Instytucie Kultury i Komunikowania Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie. Ukończył Instytut Teorii Literatury, Teatru i Sztuk Audiowizualnych Uniwersytetu Łódzkiego (specjalizacja filmoznawcza). Zajmuje się historią wczesnego kina i studiami miejskimi. Przygotowuje pracę *Street art i inne krytyczne praktyki wizualne w przestrzeni miejskiej*.

Katarzyna Bojarska, absolwentka anglistyki i wiedzy o kulturze w ramach MISH UW, doktorantka w Szkole Nauk Społecznych PAN, asystent(ka) w Instytucie Badań Literackich PAN, autorka tekstów i przekładów, zainteresowana relacjami sztuki, literatury, historii i psychoanalizy. Stypendystka Fulbrighta, tygodnika „Polityka”, Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej.

Grażyna Borkowska, prof. dr hab., kierownik Pracowni Literatury II połowy XIX wieku w Instytucie Badań Literackich PAN, redaktor naczelny „Pamiętnika Literackiego”. Opublikowała m.in.: *Nierozważna i nieromantyczna. O Halinie Poświętowskiej* (2001), *Żydzi Orzeszkowej* (2004); przygotowała razem z Iwoną Wiśniewską *Pisma społeczne Elizy Orzeszkowej* (2005).

Jerzy Brzeziński, prof. dr hab., członek rzeczywisty PAN, od 2007 w Prezydium PAN, dyrektor Instytutu Psychologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza i kierownik Zakładu Podstaw Badań Psychologicznych UAM. Profesor w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej. Członek Interdyscyplinarnego Zespołu do spraw Infrastruktury Badawczej i Polityki Unii Europejskiej oraz Zespołu Interdyscyplinarnego do spraw Działalności Wspomagającej Badania w zakresie Wydawnictw Naukowych w Ministerstwie Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Redaktor naczelny czasopism naukowych: *Nauka* (kwartalnik) i *Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki* (rocznik, wspólnie z L. Nowakiem). Redaktor naczelny serii: *Wykłady z Psychologii* oraz *Nowe Tendencje w Psychologii*. Opublikował m.in.: *Badania eksperymentalne w psychologii i pedagogice* (2000), *Metodologia badań psychologicznych* (2005, wyd. 5). Zajmuje się metodologią psychologii, filozofią nauki, psychometrią, etyką zawodową psychologii.

Noty o autorach

Jonathan Culler, profesor literatury angielskiej i komparatystyki literackiej na Uniwersytecie Cornell (Ithaca). Absolwent Harvardu i Oksfordu. Zajmuje się literaturą francuską XIX w. (zwłaszcza Flaubertem i Baudelairem) oraz współczesną teorią literatury (zwł. strukturalizmem, dekonstrukcją i teorią francuską). Autor licznych książek i artykułów, tłumaczonych na wiele języków. Do jego najważniejszych prac należą *Flaubert. The Uses of Uncertainty* (1974), *Structuralist Poetics* (1975), *Ferdinand de Saussure* (1977), *Roland Barthes* (1983), *On Deconstruction* (1982) oraz *Teoria literatury. Bardzo krótkie wprowadzenie* (1997; wyd. pol. 1998). Wkrótce nakładem wydawnictwa Universitas ukaże się jego najnowsza książka *Literatura w teorii*.

Agnieszka Dauksza, studentka I roku studiów magisterskich, specjalności antropologiczno-kulturowej, Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Hanna Gosk, prof. w Zakładzie Literatury Polskiej XX wieku na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Kieruje Pracownią Antropologicznych Problemów Literatury. Zajmuje się literackim obrazowaniem historii i współczesności, literaturą faktu i dokumentu osobistego, nowszymi metodologiami w podejściu do literatury. Opublikowała m.in. *Opowieści „skolonizowanego/kolonizatora”*. *W kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku* (2010), *Zamiast końca historii. Rozumienie i prezentacja procesu historycznego w polskiej prozie XX i XXI wieku podejmującej tematy współczesne* (2005), *Bohater swoich czasów. Postać literacka w prozie polskiej XX wieku o tematyce współczesnej. Wybrane zagadnienia* (2002). Pod jej redakcją ukazało się kilkanaście tomów zbiorowych, ostatnio: *Nowe dwudziestolecie* (1989-2009). *Rozpoznania. Hierarchie. Perspektywy* (2010).

Ewa Graczyk, prof. Uniwersytetu Gdańskiego, dyrektorka Instytutu Filologii Polskiej UG. Feministyczna badaczka literatury. Autorka m.in. *Ćma. O Stanisławie Przybyszewskiej* (1994), *O Gombrowiczu, Kunderze, Grassie i innych ważnych sprawach. Eseje* (1994), *Przed wybuchem wstrząsnąć. O twórczości Witolda Gombrowicza w okresie międzywojennym* (2004). Obecnie pracuje nad książkami o Elizie Orzeszkowej i o czasach PRL-u.

Andrzej Hejmej, dr hab., adiunkt w Katedrze Teorii Literatury Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Autor książek: *Muzyczność dzieła literackiego* (2001, wyd. 2 2002) oraz *Muzyka w literaturze. Perspektywy komparatystyki interdyscyplinarnej* (2008), redaktor tomu *Muzyka w literaturze. Antologia polskich studiów powojennych* (2002), współredaktor tomu *Intersemiotyczność. Literatura wobec innych sztuk (i odwrotnie)*. *Studia* (2004).

Brygida Helbig-Mischewski, dr hab., od 1994 związana z Uniwersytetem Humboldtów w Berlinie, profesor wizytujący Uniwersytetu Szczecińskiego. Absolwentka slawistyki i germanistyki Ruhr-Universität-Bochum. Badaczka m.in. komunika-

cji międzykulturowej, *gender* i literatury polskiej XX wieku. Autorka licznych publikacji w polskich i niemieckich pismach naukowych i literackich. Opublikowała książki literaturoznawcze w języku niemieckim (doktorat o M. Janion, habilitacja o M. Komornickiej, red. książki o Henryku Beresce i in.) oraz polskim: *Strącona bogini. Rzecz o Marii Komornickiej* (2010). Pisarka, autorka tomików wierszy i prozy, m.in. *Wiersze Jaśminy* (1997), *Pałowa* (2000), *Anioły i świnię. W Berlinie!* (2005), *Hilfe* (2010).

Zbigniew Kaźmierczyk, dr, adiunkt w Zakładzie Literatury Polskiej XIX wieku Uniwersytetu Gdańskiego. Zajmuje się literaturą romantyzmu i przewartościami tradycji romantycznej w literaturze polskiej epok późniejszych – przede wszystkim w twórczości Miłosza. Autor licznych publikacji w pismach naukowych i tomach zbiorowych. W przygotowaniu książka *Dzieło demiurga*.

Leszek Koczanowicz, prof. dr hab., pracuje w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej, Wydział Zamiejscowy we Wrocławiu. Zajmuje się filozofią kultury, filozofią społeczną, filozofią i metodologią humanistyki i nauk społecznych. Autor m.in.: *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne* (2005), *Polityka czasu. dynamika tożsamości w postkomunistycznej Polsce* (2009). W najbliższym czasie wydawnictwo Universitas opublikuje jego książkę *Lęk nowoczesny. Eseje o demokracji i jej adversarzach*.

Dorota Kołodziejczyk, dr, adiunkt w Instytucie Filologii Angielskiej na Uniwersytecie Wrocławskim, kierownik Pracowni Badań Postkolonialnych, członkini Centrum Badań Dyskursów Postzależnościowych. Autorka publikacji z zakresu studiów postkolonialnych (literatura i *cultural studies*), powieści i teorii powieści, komparatystyki w kontekście globalizacji oraz teorii przekładu.

Zbigniew Kłoch, prof. w Instytucie Badań Literackich PAN i w Uniwersytecie Warszawskim. Współpracownik prof. Lucylli Pszczołowskiej. Należy do Pracowni Poetyki Teoretycznej i Języka Artystycznego, którą prof. Pszczołowska kierowała przez wiele lat. Autor prac z zakresu historii i teorii literatury, wiedzy o komunikacji społecznej, semiotyki, teorii znaku. Opublikował m.in.: *Poezja pierwszej wojny. Tradycja i konwencje* (1985), *Spory o język* (1995), *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku* (2006).

Julia Kristeva, emerytowany profesor Uniwersytetu Paris 7 – Denis Diderot. Francuska filozofka i teoretyczna, także pisarka, bułgarskiego pochodzenia. Badaczka literatury XX wieku, zwłaszcza w perspektywie semiotycznej, psychoanalitycznej i feministycznej. Ostatnio wydała: *La haine et le pardon* (2005), *L'amour de soi et ses avatars. Démesure et limites de la sublimation* (2005), *Au risque de la pensée* (2006), *Cet incroyable besoin de croire* (2007), *Seule une femme* (2008), *Thérèse mon amour. Sainte Thérèse d'Avila. Récit* (2008).

Noty o autorach

Wojciech Kruszelnicki, dr, pracownik Zakładu Filozofii w Dolnośląskiej Szkole Wyższej we Wrocławiu. Absolwent anglistyki i kulturoznawstwa na Uniwersytecie Wrocławskim. Zajmuje się filozofią współczesną i najnowszymi dyskursami w antropologii kultury. Autor artykułów z zakresu współczesnej filozofii francuskiej, pedagogiki i kulturoznawstwa. Redaktor numeru specjalnego „Forum Oświatowego” pt. *Studia z posthumanistycznej filozofii podmiotu* (2008). Członek redakcji kwartalnika „Kultura-Historia-Globalizacja” przy Instytucie Kulturoznawstwa UW. [http://www.khg.uni.wroc.pl/].

Paulina Małochleb, doktorantka w Katedrze Antropologii Literatury i Badań Kulturowych Uniwersytetu Jagiellońskiego, krytyk literacki. Przygotowuje pracę doktorską poświęconą reprezentacji powstania styczniowego w literaturze po 1956 roku. Tłumaczyła na język polski fragmenty *Bytu i nicości* Jean-Paula Sartre’a (2007).

Maciej Maryl, asystent w Pracowni Poetyki Historycznej IBL PAN, doktorant Szkoły Nauk Społecznych przy IFiS PAN. Stypendysta Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, oraz Polsko-Amerykańskiej Komisji Fulbrighta. Ukończył polonistykę i socjologię (Kolegium MISH UW). Publikował teksty i przekłady m.in. w „Tekstach Drugich”, „Pamiętniku Literackim”, „LiteRacjach”, oraz w polsko- i angielskojęzycznych tomach zbiorowych. Interesuje się zagadnieniami odbioru literatury, literaturą w kontekście nowych mediów oraz metodologią nauk humanistycznych. Kontakt: mmaryl@wp.pl

Henryk Markiewicz, emerytowany profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, członek Polskiej Akademii Nauk i Polskiej Akademii Umiejętności. 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). Od 1995 roku ukazało się 6 tomów *Prac wybranych* (red. S. Balbus). Ostatnio wydał: *Dialogi z tradycją. Rozprawy i szkice historycznoliterackie* (2007), *Utarczki i perswazje: 1947-2006* (2007), *Żartem i pół serio* (2008), *Jeszcze dopowiedzenia. Rozprawy i szkice z wiedzy o literaturze* (2008), *Od Tarnowskiego do Kotta* (2010).

Ryszard Nycz, prof., pracownik Instytutu Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego i Instytutu Badań Literackich PAN. Kierownik Katedry Antropologii Literatury i Badań Kulturowych IP UJ. Red. naczelny dwumiesięcznika „Teksty Drugie” IBL PAN i serii „Horyzonty nowoczesności” (wyd. Universitas). Autor książek: *Sylwy współczesne* (1984, 1996), *Tekstowy świat* (1993, 2000), *Język modernizmu* (1997, 2002), *Literatura jako trop rzeczywistości* (2001).

Marek Pacukiewicz, dr, kulturoznawca, adiunkt w Zakładzie Teorii i Historii Kultury na Uniwersytecie Śląskim. Publikował m.in. w „Pamiętniku Literackim”,

„Kulturze Współczesnej”. Autor książki *Dyskurs antropologiczny w pisarstwie Josepha Conrada* (2008).

Brygida Pawłowska-Jądrzyk, dr, adiunkt w Katedrze Teorii Literatury Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, gdzie wykłada na kierunkach filologia polska oraz kulturoznawstwo. Absolwentka Uniwersytetu Warszawskiego. Autorka książki *Sens i chaos w grotesce literackiej. Od „Pałuby” do „Kosmosu”* (2002) oraz artykułów poświęconych w większości zagadnieniom narracji literackiej i filmowej. Wielbicielka kotów.

Marta Zielińska, dr hab., kierownik Pracowni Literatury Romantyzmu Instytutu Badań Literackich PAN, członek kolegium redakcyjnego „Tekstów Drugich”. Redaktorka i wydawczyni korespondencji Mickiewicza w Wydaniu Rocznicowym, współautorka *Mickiewicz. Encyklopedia* (2001). Opublikowała m.in. *Opowieść o Gustawie i Maryli, czyli teatr, życie i literatura* (1989, 1998), *Warszawa dziwne miasto* (1995), *Polacy, Rosjanie, romantyzm* (1998), *Inny – bliźni. Wypisy z Mickiewicza* (2004).

