

# Krzysztof Zajas

---

## Polska postkolonialna przygoda

---

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1 (145), 215-227

---

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

---

Krzysztof Zajas

---

## Polska postkolonialna przygoda

---

**W** badaniach postkolonialnych od pewnego czasu widać coraz większy apetyt na kulturę i literaturę polską. Popularny i atrakcyjny badawczo dyskurs postkolonializmu wciąż poszukuje nowych terytoriów i tematów badawczych, trudno się więc dziwić, że polscy humaniści przymierzają go i do naszego regionu, spoglądając na historię i literaturę polską z nowej perspektywy. Zabieg ten o tyle nie przedstawia większych trudności, że jednym z fundamentów krytyki postkolonialnej jest relacja dominujący – zdominowany, której przykładów u nas nie brak. Tym, że relacja ta dotyczy najbliższych sąsiadów, a nie zamorskich krajów, mało kto się przejmuje, ponieważ wobec uniwersalności postkolonialnej perspektywy – wywiedzionej z poczucia krzywdy i nierówności – odległość czy wielka woda są sprawą drugorzędną. Rolę kolonialnego Rubikonu może równie dobrze odgrywać granica państwa, pasmo górskie, rzeka czy step. Ważne, aby jeden podbił drugiego i narzucił mu swoje prawa (politykę, religię, ekonomię, kulturę), a przecież z tego składa się historia nie tylko Europy Środkowej, ale całego świata.

Trudno się też dziwić, że podjęto pierwszą próbę syntetycznego ujęcia zagadnienia w odniesieniu do

---

**Krzysztof Zajas** – dr hab., adiunkt habilitowany na Wydziale Polonistyki UJ, kierownik Katedry Międzynarodowych Studiów Polonistycznych, literaturoznawca, kulturoznawca, badacz pograniczy kulturowych; publikował m. in.: *Miłosz i filozofia* (1997), *Nieobecna kultura. Przypadek Inflant Polskich* (2008) oraz (red.) *Na pograniczach literatury* (2012). Kontakt: kzajas@gmail.com

kultury i literatury polskiej przy silnym wsparciu teorii zachodniej krytyki postkolonialnej zastosowanych następnie do odczytania wybranych tekstów literatury polskiej<sup>1</sup>. Wprawdzie Dariusz Skórczewski zastrzega się we wstępie, że praca jego „nie pretenduje do syntezy” (s. 7), niemniej w dalszych partiach książki porządkuje i komentuje kolonialne perspektywy kultury polskiej na tyle dobitnie, że trudno tej syntetyzującej intencji nie dostrzec. W kilku miejscach autor dosyć kategorycznie rozstrzyga o tym, co do postkolonialnego ujęcia w kulturze polskiej się nadaje, a co nie, stosuje również typowe dla syntezy chwyt, tzn. podkreślenie jednych zjawisk i bagatelizowanie bądź przemilczanie innych, co wygładza ideową wymowę tekstu, ale też budzi w czytelniku zdrowy odruch polemiki, o czym szerzej za chwilę.

Pierwsza część podzielonej na trzy segmenty (teoria, literatura, dyskurs) pracy poświęcona jest obszernemu omówieniu głównych założeń światowej krytyki postkolonialnej, w której czołowe miejsce zajmują badacze z anglosaskiego kręgu kulturowego. Wprowadza to już na wstępie pewien niepokój co do przejrzystości ich intencji, które mogą w gruncie rzeczy oznaczać „zawołowane ambicje neokolonialne” oraz „restytucję imperializmu Zachodu” (s. 37). Najważniejszymi autorytetami w dziedzinie demaskowania zachodniego kolonializmu są badacze na Zachodzie wykształceni i zachodni model kultury reprezentujący, nawet jeśli pochodzą z krajów w przeszłości kolonizowanych. Pytanie, na ile tak przygotowany badacz postkolonializmu jest w ogóle w stanie uwolnić się od reguł dyskursu, który krytykuje, połyскуje w tle nie tylko książki Skórczewskiego, ale całego nurtu postkolonializmu.

Naprawdę imponuje erudycja badacza i swoboda, z jaką porusza się on wśród najważniejszych tekstów i idei, widać tu wiele lat żmudnej pracy bibliotecznej i intelektualnej, by temu bardzo zróżnicowanemu, a czasem wręcz wewnętrznie sprzecznemu narzędziu współczesnych badań humanistycznych nadać jakiś zborny charakter. Z poważnym bagażem pojęć syntuuje on studia postkolonialne wobec marksizmu, postmodernizmu, badań kulturowych, a nawet wobec personalizmu chrześcijańskiego, który próbuje „przybliżyć” do postkolonializmu. Wysiłki te zmierzają do połączenia we wspólnym polu badawczym dwóch trudnych do pogodzenia założeń: 1) krytyka postkolonialna jest na tyle uniwersalna, że można ją stosować również w odniesieniu do kultury polskiej i środkowoeuropejskiej; 2) warunki polskie są specyficzne i należy je badać za pomocą osobno sformułowanych narzędzi poznawczych.

Skórczewski wielokrotnie podkreśla, że w badaniach postkolonialnych najważniejszym dla niego autorytetem jest Edward W. Said z jego

1 D. Skórczewski *Teoria – literatura – dyskurs. Pejzaż postkolonialny*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.

fundamentalnymi pracami *Orientalizm* oraz *Kultura i imperializm*. Przeniesienie głównych tez Saida na grunt polski wiąże się z wprowadzeniem kategorii *orientalizacji* rozumianej jako rodzaj „intelektualnej władzy Zachodu nad Wschodem”, wspomaganej przez „ogólnokulturowe naciski na usztywnienie różnic pomiędzy europejską a azjatycką częścią świata”<sup>2</sup>. Kolonizujący Zachód narzuca swoje panowanie nie tylko w postaci siły, ale również kultury, wprowadzając surowy podział: wyższe – niższe. Kiedy jednak Skórczewski przeszczepia tę kategorię na nasz region, wychodzi mu, że głównym hegemonem kolonizującym kulturę polską jest... Wschód, czyli Rosja. Orientalizacja Polski przez Rosję dotyczy w przekonaniu autora nie tylko czasu zaborów w XIX wieku, ale również okresu PRL-u, co w sensie imperialnego podboju wydaje się twierdzeniem jak najbardziej słusznym, nie wiem tylko, czy można to nazwać „orientalizacją” (s. 393). Doprawdy trudno powiedzieć, że w czasach rosyjskiej dominacji Polacy nie mogli mówić własnym głosem albo że kultura rosyjska jako nadrzędna sztywno oddzielała się od kultur krajów zagarniętych, odbierając im podmiotowość. Wszakże bliski Skórczewskiemu „etos polski” wtedy właśnie został sformułowany, i to piórami polskich pisarzy tworzących także w kraju. Lista lektur współczesnego ucznia polskiego składa się w przeważającej części z tekstów powstałych właśnie wtedy, pod zaborami, czytamy je jednak całkiem poważnie, jako manifesty wolności, a nie kolonialnego zniewolenia. Chyba też żaden w miarę zrównoważony intelektualnie Polak od końca XVIII wieku do dzisiaj nie żywił głębokiego przekonania, że kultura rosyjska jest nieskończenie wyższa od polskiej i stanowi obiekt aspiracji podbitego narodu, co jest fundamentem postkolonialnej sytuacji. Inna sprawa, że panuje powszechnie takie przekonanie na Zachodzie, ale wtedy pytanie o podmiot i przedmiot kolonizacji brzmi jeszcze bardziej jadowicie.

Skórczewski ma świadomość tych trudności (s. 67-75), dlatego wprowadza element pomocniczy w postaci dominacji rosyjskiej w studiach slawistycznych w świecie zachodnim, który „zaufaniem darzy dyskurs silniejszy i bardziej donośny, reprezentowany przez rosyjską kulturę” (s. 77). Kto ma pojęcie o kondycji (mizernej) światowej slawistyki, pokornie się z tą konstatacją zgodzi, pojawia się jednak pytanie o instancję nadrzędną. W wywodzie Skórczewskiego zarówno Rosja, jak i kraje Europy Środkowo-Wschodniej występują ze swoimi produktami kulturowymi przed Zachodem i to on w tej układance pełni rolę właściwego hegemonu. A skoro tak, Rosję możemy postrzegać również jako region poddany procesowi orientalizacji, temu

2 E.W. Said *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2005, s. 80, 288.

zagadnieniu jednak autor książki o kolonializmie w Europie Środkowo-Wschodniej nie poświęca uwagi<sup>3</sup>.

Wpływ *Orientalizmu* widać w ramach czasowych, jakie Dariusz Skórczewski wyznacza dla przedmiotu swoich rozważań. Podobnie jak Said, koncentruje się on na zjawiskach kulturowo-literackich od początku XIX wieku, omija więc w całości kulturę sarmacką I Rzeczypospolitej i zaczyna od momentu utraty niepodległości przez Polskę, czyli od początku faktycznej dominacji hegemonów (głównie Rosji). Tym sposobem omija również cały problem polskiego kolonializmu na Wschodzie, problem, który w badaniach nad naszą świadomością zbiorową wydaje się jednym z fundamentalnych. Jego złożoną i fascynującą w swych kolonialnych inspiracjach tematykę załatwia w jednym przypisie (s. 249), odrzucając wartość trzech kluczowych dla niej prac: Marii Janion, Daniela Beauvois oraz Jana Sowy jako nietrafnych dla krytyki postkolonialnej w Polsce<sup>4</sup>. A zatem z trzech możliwych perspektyw badawczych – kolonizacja Słowian przez chrześcijański Zachód, kolonizacja tzw. kresów wschodnich przez sarmacką Polskę, kolonizacja Polski przez Rosję i Związek Radziecki – w rozważaniach Skórczewskiego jako uprawomocniona pozostaje właściwie tylko ta ostatnia. Jeśli połączymy ten fakt z opowieścią o polskiej podmiotowości, która zdaniem badacza opiera się na „immanentnym katolicyzmie” i „oczywistości imperatywu wyboru dobra” (s. 137), oraz o polskim dyskursie tożsamościowym umocowanym w „przyswojonej i wchłoniętej kulturowo myśli chrześcijańskiej” (s. 135) – otrzymamy perspektywę badawczą o dosyć czytelnej tendencji ideologicznej.

Skutki tej tendencji, widoczne w pracy, podzieliłbym na trzy sfery:

1. Światopoglądowa – autor wielokrotnie podkreśla kolonialny charakter imperializmu rosyjskiego i związany z nim status kultury polskiej jako skolonizowanej. Według tej koncepcji jedynym hegemonem naszego regionu jest Rosja, jej też należy przypisać wszystkie najważniejsze wady i grzechy kolonializmu, głównie wobec kultury polskiej.
2. Tożsamościowa – Polacy zdradzają mentalność skolonizowanego, a przejawia się ona głównie w kompleksie wobec Zachodu oraz w służalczej

3 Przy okazji zgłaszam wątpliwość natury geograficznej. Wyjaśniając swoje rozumienie terminów „średnioeuropejski” i „wschodnioeuropejski”, Skórczewski odnosi je do „terytoriów położonych na wschód od Europy Zachodniej i na zachód od Rosji” (s. 37 w przypisie), powołując się przy tym na Oskara Haleckiego. O ile słuszne jest to w odniesieniu do Europy Środkowej, o tyle warto pamiętać, że Europa Wschodnia obejmuje również Rosję, a zatem i przymiotnik „wschodnioeuropejski” jej nie wyklucza.

4 M. Janion *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007; D. Beauvois *Trójką ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793-1914*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005 (wyd. 2 w 2011); J. Sowa *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011.

(kompradorskiej) postawie części naszych rodaków wobec rosyjskiego imperium. Nie możemy zająć się „normalnym” redefiniowaniem naszej tożsamości narodowej, ponieważ jesteśmy upośledzeni przez rosyjską/sowiecką dominację.

3. Pojęciowa – kluczowe pojęcia są przyporządkowane właściwie jednoznacznie: „kolonizator” to Rosja i Związek Radziecki (konsekwentnie zwany tu „Sowieckim”), „skolonizowany” to Polska. W sytuacjach odwrotnych, gdy kultura polska mogłaby być kolonizującą, zamiennie stosowane są określenia osłabiające: „polsko-ukraiński tygiel”, „wielonarodowa Rzeczpospolita”, „pogranicze kulturowe”, „dyskurs kresoznawczy” itp. Konsekwencją jest ideologiczne nacechowanie niektórych sądów, gdzie Boy-Żeleński jest mickiewiczologiem w cudzysłowie, a jego tragiczna śmierć z rąk hitlerowców we Lwowie, „ponurym *postscriptum*” do jego „antybrązowniczej” kampanii w latach 30. XX wieku (s. 202).

I tu zaczynają się kłopoty. Jeżeli istotą kolonizacji jest narzucenie własnego dyskursu zarówno w kategoriach politycznych, jak i semiotycznych (s. 96), to polska obecność na tzw. dawnych Kresach Wschodnich jest z punktu widzenia krytyki postkolonialnej d o k ł a d n i e t y m s a m y m co rosyjska obecność Rosji w Polsce i niewiele tu ratuje sprawę wyznaczenie cezury czasowej na przełomie XVIII i XIX wieku. Tym bardziej, że nie sposób rozważać meandrow polskiej tożsamości bez uwzględnienia jej sarmackich składników, z czego Skórczewski zdaje sobie sprawę, ale czego nie rozwija. Owszem, Said podobnie datuje początki przedmiotu swoich badań, on jednak zajmuje się orientalizmem, a nie kolonializmem, który jest stary jak świat. Skórczewski jednak unika cofania się poza wyznaczone ramy, musiałby bowiem wprowadzić do „polskiego etosu” niewygodne dla jego tendencji elementy „twardego” kolonializmu jako „zdegenerowanej formy władzy” (s. 40). A szkoda, bo historie polskich majątków na kresach zwierają w sobie narracje tak wzorcowo kolonialne, że mogłyby służyć za klasyczne przykłady w światowej krytyce, nie mówiąc już o ich szekspirowskim niemal rozmachu. Wystarczy zapytać Ukraińca, Białorusina czy Litwina o konotacje – używanego przez nich do dzisiaj – określenia „polski pan”, by uzyskać wgląd w tę kolonialną studnię. Co więcej, przypadek polskich kolonii na Wschodzie, budowanych wokół olbrzymich latyfundiów magnackich i darmowej siły roboczej, którą był pańszczyźniany tubylec, znacznie bardziej przypomina klasyczną sytuację kolonialną z Frantza Fanona niż warunki rosyjskiego zaboru na terenach polskich. Rosjanie zagarnęli nas politycznie, ale niemal przez cały wiek XIX polscy panowie nadal czerpali korzyści ze swoich majątków na kresach, co prawda coraz mniejsze i z coraz większym wysiłkiem. Trudno ich uznać za kompradorów, ponieważ dóbr tych nie uzyskali dzięki zasługom wobec kolonizatora, lecz posiadali je już wcześniej, stopniowo je tracąc. Mamy więc do czynienia nie tyle

z mentalnością skolonizowanego, co kolonizatora mniejszego, przegranego w starciu z kolonizatorem większym. Podbój Ameryki pełen jest podobnych historii i może ciekawsze byłoby poszukanie analogii sytuacji polskiej do np. hiszpańskiej w Kalifornii, niż wpisywanie nas w wiktymistyczny kontredans porównawczy z Irlandią<sup>5</sup>.

Odrzucenie polskiej mentalności kolonialnej prowadzi również do zachwiania wywodów tożsamościowych Skórczewskiego. Za punkt wyjścia analizy polskiej tożsamości skolonizowanej w czasach sowieckich przyjmuje on trzy tezy: o permanentnym ograniczeniu swobody wyrażania w kulturze polskiej od początku XIX wieku, o zmistyfikowaniu tejże kultury pod wpływem dyskursu hegemonia oraz o jej zniewoleniu w agonistycznych zobowiązaniach wobec tegoż hegemonia (s. 166-168). Znowu cezura przyjęta w książce upośledza wywód, ponieważ mentalność Polaków pod zaborami, wraz z całą ideą narodu, przecież nie wylania się z mroku pradziejów, jak to jest z konieczności u Ukraińców, Litwinów czy Łotyszy, lecz wprost z sarmackiej wielkości i dominacji. Dlatego romantyczne pojęcie „narodu polskiego” niesie w sobie nie tylko poczucie (obecnej) niższości, ale również (przeszłej i obecnej) wyższości nad zaborcami. Aby się poczuć gorszym, trzeba wcześniej czuć się lepszym. Z tego punktu widzenia mesjanistyczny projekt Mickiewicza w *Dziadach* i mitologiczny w *Panu Tadeuszu* jest funkcją tyleż bycia skolonizowanym, co kolonizującym.

Skórczewski broni kategorii narodu za pomocą etnocyfizm u Anthony’ego D. Smitha, przedstawionego tutaj jako przeciwieństwo „wspólnoty wyobrazonej” Benedicta Andersona. Substancjalność narodu służy w tym wywodzie do uzasadnienia, że istnieje coś takiego, jak faktyczna „polska podmiotowość” reprezentująca „swoistą jakość” opartą na „immanentnym polskim katolicyzmie” oraz „klarowności takich kategorii jak <dobro i zło>” (s. 137). Dzięki temu stanowi on z jednej strony wersję „podmiotu zachodniego”, z drugiej natomiast kształtuje się jako nasza lokalna specyfika. Pomijam ryzykowność niektórych twierdzeń (nie wydaje mi się, aby przedstawiciele „polskiej podmiotowości” gremialnie odróżniali dobro od zła, a jeśli nawet, to każdy po swojemu), dziwi jednak to, że Skórczewski, wielokrotnie podpierający się tezami Michela Foucaulta o przemocy dyskursów, nie dostrzega sztuczności tej tezy. Jest ona bowiem wygłaszana

5 Wojna amerykańsko-meksykańska w latach 1846-1848 kończy długi proces kształtowania się historii Kalifornii jako jednego ze stanów Ameryki Północnej. Z perspektywy postkolonialnej może być jednak odczytana jako walka imperiów o kolonie, w której prawa – nie mówiąc już o odrębnej tożsamości – pierwotnych mieszkańców zupełnie się nie liczyły. Przypuszczam, że podobnie mogą traktować polsko-rosyjskie spory o kresy tamtejsi autochtoni. Wszak ich (Litwinów, Białorusinów, Ukraińców) wybijanie się na niepodległość miało (i nadal ma) podwójny antykolonialny charakter: antyrosyjski i antypolski.

z wnętrza dyskursu, Polacy mówią o Polakach, „podmiot polski” sam siebie przystraja w miłe jego oku szaty i domaga się wiarygodności. Sytuuje się między Wschodem a Zachodem jako odrębna jakość i w odróżnieniu od swoich odwiecznych ciemniejszych (tu nagle Rosja i Niemcy – s. 139) przedstawia siebie jako orędownika „wolności i prawdy”. Każdy by tak chciał, ale obawiam się, że poza samymi Polakami nikt tych autodefinicji nie podziela. Spytajmy Ukraińców o „polskiego pana”...

Z podmiotowością narodu jest jeszcze inny problem. Nie jest wyłącznie tworem językowym – powiada Skórczewski – zmierza bowiem w swych „opowieściach tożsamościowych” do jakiejś *p r a w d y* (wyróżnienie oryg. – s. 133), którą należy *o d k r y ć* (tamże). Z czego możemy wnioskować, że jej nie znamy. Powiem więcej, nigdy jej nie znaleźliśmy, dlatego jako wspólnota podejmujemy nieustanne próby redefinicji swej zbiorowej identyfikacji, nieuchronnie chybione, ponieważ sami tego nigdy nie zdołaliśmy zrobić z tej prostej przyczyny, że dyskurs narodowy zasadza się na wykluczeniu i nie jest w stanie objąć wszystkich form tożsamości na danym terytorium. Nawet jeżeli za pomocą uporczywie powtarzanych idei uda się pod hasłem „narodu” sformować jakąś wspólnotę, to będzie ona właśnie skonstruowana, a nie odnaleziona. Chronologicznie rzecz biorąc, etnosymbolizm jest raczej *s k u t k i e m* wspólnoty wyobrażonej niż alternatywą dla niej. Mity narodowe przychodzą po akcie ustanawiającej narracji<sup>6</sup>. Dlatego też dzieje się tak, że – wbrew twierdzeniom badacza – kategorie narodu, wolności i prawdy służą nie tylko dyskursowi antykolonialnemu (s. 148), ale i kolonialnemu. Wszakże amerykański imperializm w kółko powołuje się na *freedom* i prawa narodów...

Cały okres PRL-u zostaje uznany przez Skórczewskiego za typowo kolonialny, w którym niemożliwe było swobodne kształtowanie własnego dyskursu (s. 167). Jednakże w tym samym miejscu z najlepszą wolą przytacza on wypowiedzi, opinie i sądy czołowych krytyków tamtego czasu – Kazimierza Wyki, Andrzeja Kijowskiego, Jana Błońskiego – nie zgłaszając swego dystansu i nie zważając na fakt, że formułowali swoje poglądy w PRL-owskim zniewoleniu. Krytyka postkolonialna odwołuje się tutaj do dosyć jasnego rozróżnienia: albo było zniewolenie i brak swobody, a wtedy wypowiedź jest upośledzona, albo bierzemy sądy ówczesnych intelektualistów wprost i „zniewolenie” trzeba

6 Twierdzenie A.D. Smitha o społecznym przywiązaniu każdego pokolenia do specyficznych „zespołów mityczno-symbolicznych”, na które powołuje się Skórczewski na s. 134, jest słuszne w odniesieniu do wspólnot, które jednakowoż niekoniecznie muszą być narodami. Współczesna antropologia pełna jest opowieści o takich zespołach mityczno-symbolicznych w kulturach całego świata, do kategorii „narodu” stąd jednak jeszcze kawał drogi. Nawiasem mówiąc, przydatne byłoby w tym punkcie rozważenie różnicy między wspólnotami faktycznymi (np. wspólnota języka) i postulowanymi (np. wspólnota terytorium). Nie wszyscy mieszkańcy Polski należą do wspólnoty Polaków. Przynajmniej według narodowców...



zapisać w cudzysłowie. Albo Wyka, Kijowski i Błoński byli ofiarami zniewolonego dyskursu, albo teza nr 1 na s. 167 jest fałszywa<sup>7</sup>.

W samej tendencyjności nie ma jeszcze niczego złego. Wtajemniczeni w meandry dyskursu powiadają, że każda wypowiedź jest tendencyjna i nie może być inna, ponieważ nie potrafimy mówić spoza własnej subiektywności. Kłopoty pojawiają się wówczas, gdy tendencyjność wpływa na równowagę i spójność interpretacji, które w literaturoznawstwie – wobec braku jednoznacznych kryteriów falsyfikacji – zastępują „prawdziwy” sens dzieła. Druga część książki Dariusza Skórczewskiego poświęcona jest postkolonialnym wykładniom konkretnych tekstów literackich, a przy okazji również pisarzy, w myśl kulturowej zasady, że za każdym tekstem stoi konkretne doświadczenie egzystencjalne. W przypadku kultur doświadczających obcej hegemonii literatura pełni dodatkowo funkcje kompensacyjne, autoterapeutyczne, a także staje się nośnikiem mentalności skolonizowanej, „zniekształcającej percepcję rzeczywistości” (s. 179). Zgoda, ale natychmiast pojawia się problem punktu, z którego mówi interpretator. Czy on jest w stanie wyjść poza owe zniekształcenia, skoro reprezentuje tę samą kulturę, a zatem i te same urazy?

Założenie, że obecność Rosji na naszym terenie była kolonizacją, natomiast obecność Polski na Ukrainie nie była, albo była, ale w szczególnym, zniuansowanym sensie, prowadzi autora do niekonsekwencji. By wytłumaczyć skomplikowane sytuacje tożsamościowe Mickiewicza i Słowackiego jako tych, którzy musieli coś zrobić z faktem obcej dominacji, używa on pojęcia „tożsamości hybrydycznej” (s. 265). Z grubsza chodzi o różne etnosy na danym terytorium wchodzące ze sobą w kontakty o podłożu kolonialnym (s. 218). Za przykład służą tu bohaterowie *Snu srebrnego Salomei*, którego interpretację uważam zresztą za najlepszą w całej książce (rozdział *Hybrydy w ukraińskim tyglu* można polecać studentom polonistyki). Tożsamość podlega negocjacji, ulega presji nie tylko hegemonia, ale i Obcego, również tego zdominowanego. Wskutek spotkania z Innym na kresach dochodzi do zachwiania poczucia tożsamości indywidualnej, co w sytuacjach pogranicznych należy do najciekawszych tematów badawczych. Spotkanie w *Sonetach krymskich* z radykalnym Innym, który jest „niekompatybilny” i „nieprzekładalny” na mój dyskurs, brzmi bardzo przekonująco i wyjaśnia – trochę w duchu Dereka Attridge’a – dlaczego Inny całkiem inny nie istnieje. Mickiewiczowski podmiot rozdzwaja się na dwie nieprzystawalne części: skolonizowaną (przybywa z podbitego kraju) oraz orientalizującą (przybywa z Zachodu). Dlatego Krym w *Sonetach* jest pozbawiony tubylców.

7 Za kanoniczny przykład gry pisarzy z cenzurą instytucjonalną w PRL-u Skórczewski podaje *Raport z obłożonego Miasta* Zbigniewa Herberta, co wydaje się o tyle chybione, że tom ten został wydany w 1983 roku w Paryżu, poza zasięgiem teźże cenzury.

Wszystkie te przekonujące i ważne ustalenia tożsamościowe dotyczące tzw. dyskursu kresoznawczego nie znajdują jednak zastosowania przy innej interpretacji, mianowicie powieści *Rojsty* Tadeusza Konwickiego. Wielokrotnie zgłaszane przez Skórczewskiego zastrzeżenia, że problem polskich badań postkolonialnych jest wieloznaczny i skomplikowany, nagle znikają, a w ich miejsce pojawia się mocna i jednoznaczna teza, że Konwicki miał mentalność k o m p r a d o r a. Ważny dla Mickiewicza i Słowackiego kontekst kresowy tu zostaje zawieszony, a w przypisie na s. 295 autor wprost stwierdza, że pomija różnicę między „wcieleniem dawnych Kresów Wschodnich do ZSRS” a zależnością Polski od Moskwy po 1945 roku. Otóż ta różnica jest ważna, a według mnie dla zrozumienia problemów identyfikacyjnych głównego bohatera *Rojstów* wręcz zasadnicza. Podobnie jak sam pisarz, pochodzi on z terytoriów niegdyś należących do Polski wskutek k o l o n i z a c j i K r e s ó w i dlatego jego patriotyzm, zbudowany na romantycznym micie (gdzie indziej nazwanym przez samego Skórczewskiego „mielizną intelektualną”) ulega erozji i poważnemu zachwianiu. Rzecz dzieje się na Wileńszczyźnie, zabranej Litwinom wskutek upozorowanego „buntu Żeligowskiego” w 1920 roku, a faktycznie na polecenie Józefa Piłsudskiego, której „odwieczna polskość” stoi dla mieszkańca tamtych terenów – obojętnie jakiej narodowości – pod znakiem zapytania. *Rojsty* nie powstały w historycznej pustce, lecz stanowią zapis społecznych, politycznych i narodowych zawirowań będących skutkiem kolonialnej przeszłości tamtego regionu, nie wyłącznie rosyjskiej. Konwicki rozprawia się z romantycznym mitem walki za ojczyznę, ale też z przedwojenną sanacyjną tromtadracją, która usiłowała narzucić dawne kryteria kolonialne na rzeczywistość XX wieku. Klęska tych iluzji jest jednym z tematów *Rojstów*, które w moim przekonaniu, a wbrew przekonaniu Skórczewskiego, są właśnie próbą – można dyskutować, na ile udaną – „samodzielnego głosu suwerennej tożsamości”, nie tylko „tubą ówczesnej propagandy” (s. 303). Inaczej mówiąc, Konwicki reprezentuje wileńską, pograniczną „tożsamość hybrydyczną” taką jak Słowacki czy Mickiewicz (również Miłosz, Mackiewicz i wielu innych). Jeszcze inaczej mówiąc, gdyby Skórczewski przyjął jasne założenie o polskiej kolonizacji kresów wschodnich, zyskałby bardziej poręczne postkolonialne narzędzia do odczytania prozy Konwickiego.

Podstawowe założenie ideowe autora – o Rosji jako jedynym faktycznym hegemonie kolonialnym w naszej części Europy – daje znać o sobie szczególnie mocno przy okazji „postkolonialnego” odczytania prozy Stasiuka. Skórczewski odważnie zdiera z beskidzkiego pisarza maskę postkolonialnej empatii, by spod niej wydobyć faktyczny dyskurs kolonialny, neokolonialny, spojrzenie prowincjonalizujące, wreszcie niedojrzałość. Ostentacyjny antyokcydentalizm i antykulturalizm, „gest odrzucenia Zachodu” są – według badacza – pozorami podszytymi prowokacją, ponieważ tak naprawdę autor

*Jadąc do Babadag* nie dojrzał do prawdziwego postkolonializmu. Ugrzązł po uszy w „substytucji hegemonu”, zastępującej i wypierającej wiedzę o zniewoleniu właściwym, którym jest dominacja rosyjska i sowiecka. Zdaniem Skórczewskiego problem sięga głębiej, w same trzewia sytuacji egzystencjalnej pisarza, który „nie uporał się z [...] kwestią redefinicji tożsamości zdekolonizowanego podmiotu” (s. 355). Idąc dalej, interpretator stwierdza, że antyzachodnie wyparcie „hegemonu zastępczego” (termin świetnie wprowadzony przez Ewę Thompson w *Trubadurach imperium*) nie prowadzi w tej prozie do uwolnienia się od postkolonialnego resentymetu i stanowi w zasadzie regres.

W porządku. Stasiuk z pewnością nie jest za postępem, więc może być reprezentantem regresu. Ale jeżeli postkolonialne wyzwianie się spod obcej hegemonii polega przede wszystkim na udzieleniu sobie głosu i sformułowaniu własnego, niezależnego dyskursu (s. 395), to dlaczego za taki właśnie nie uznać głosu Stasiuka? Przecież z każdej jego książki bije wręcz gest wyzwolenia, niepodporządkowania przyjętym sposobom patrzenia i mówienia, narzucanym zarówno przez Zachód, jak i przez Wschód. Jeżeli pod jego ironią, prowokacją i przekorą da się odczytać jakieś przesłanie poważne, patetyczne, powiedziane wprost, to jest nim prawo do mówienia własnym językiem o własnym doświadczeniu. Jeżeli Stasiuk pokazuje Europę Środkową jako region niemieszczący się w ramach zachodniej kultury, aspirujący do niego, jednak zawsze trochę w tyle i wobec niego podrzędny – to może dlatego, że po prostu tak jest? Czas tu inaczej płynie, rodzina inaczej funkcjonuje, języki inaczej się mieszają, handel ma swoje, owszem, całkiem niezachodnie formy, granice są bardziej płynne i tożsamości bardziej nie pewne – może tak właśnie wygląda prawdziwe, samo-swoje oblicze Europy Środkowej? Ona sama pewnie chciałaby wyglądać inaczej, ale pisarz niekoniecznie musi schlebiać jej aspiracjom, czasem po prostu opisuje to, co widzi. Na tym polega jego wolność, wyzwianie się z narzucanych mu ram wypowiedzi, narzucanych również przez badaczy postkolonializmu. Dostrzeganie w Stasiuku pisarza wyłącznie neokolonialnego i zarazem spętanego mentalnością niewolniczą wydaje mi się poważnym nieporozumieniem. A już powoływanie się przy tym na sądy Agaty Bielik-Robson – polskiej badaczki pozostającej całkowicie we władzy anglosaskiego dyskursu naukowego – brzmi jak zabawny lapsus.

Nawiasem mówiąc, nie zgadzam się z twierdzeniem lubelskiego badacza, jakoby Stasiuk nie rozpoznawał naszego zdominowania przez Rosję. W przewrotnych autobiografiach (*Jak zostałem pisarzem*, *Tekturowy samolot*, *Grochów*) bardzo jednoznacznie mówi o odrzuceniu sowieckiego modelu, niewolniczego trybu życia w socjalistycznym państwie, buncie młodych przeciw proletariackim rodzicom, o materialnych i społecznych ruinach postsowieckich

(tu *Opowieści galicyjskie*), a głównie po to, by zgłosić swoje mocne veto<sup>8</sup>. Podobnym gestem wyzwolenia spod sowieckiego wpływu są jego próby opisanie Europy Środkowej właśnie nie w kategoriach postsowieckiej nostalgii, lecz według jej własnych, swoistych reguł istnienia i funkcjonowania. Wymaganie od niego, by nieustannie uświadamiał sobie nasze skolonizowanie przez Rosjan, jest dokładnie tym, co mu się zarzuca – pielegnowaniem mentalnego zniewolenia.

Biedna Maria Janion. W *Niesamowitej Słowiańszczyźnie* usiłowała nam pomóc, podsunąć nowe konteksty naszej kultury, zwrócić uwagę na traumy dotychczas przez nas słabo rozpoznane i od środka nas zżerające, a została za to odsądzona od czci i wiary. Jej krytycy od lat z uporem stawiają znak równości między ideą Słowiańszczyzny i rusofilstwem, i ochoczo wyciągają wniosek o popadnięciu Janion w sidła nacjonalistycznej propagandy Rosjan, czy ich dyskursu imperialnego. Starają się nie dostrzegać istotnego dla całej tematyki przesunięcia czasowego. Maria Janion mówi o innej Słowiańszczyźnie, tej pierwotnej, sprzed tysiąca lat, pogańskiej i wystawionej na brutalną chrystianizację ze strony Zachodu w czasach, gdy Rosji jeszcze w ogóle nie było. Starają się również ignorować fakt, że autorką książki jest wybitna znawczyni romantyzmu, która uważnie przeczytała literaturę tamtej epoki, w tym paryskie wykłady Mickiewicza, i miała świadomość istnienia pewnej środkowo-europejskiej wspólnoty ponad narodami, wspólnoty głęboko zagrzebanej pod wiekami uległości wobec zachodniej i rzymskiej dominacji, a jednak czasami dającej o sobie znać w postaci takich czy innych urazów i kompleksów. Ignorują wreszcie fakt, że u podstaw *Niesamowitej Słowiańszczyzny* leży poważny namysł nad sensem i możliwościami badań postkolonialnych w humanistyce.

Dariusz Skórczewski nie podjął tropu zasygnalizowanego przez Janion, powtarzając argumenty jej przeciwników i skupiając się na zwalczaniu jej rzekomego rusofilstwa. A przecież jako świetnie czytany w krytyce postkolonialnej powinien dostrzec wyjściową refleksję Janion – analogie między kolonizowaniem Ameryki i chrystianizacją pogańskich Słowian – w jej istotowym wręcz postkolonializmie. Jeżeli narracje humanistów oparte na tej metodzie mają mieć w ogóle jakikolwiek sens, powinny wychodzić właśnie od takich radykalnych zmian perspektywy, jak czyni to Janion, a nie powtarzać utarte, czyli *de facto* kolonialne ścieżki myślenia. Ktoś, kto nie widzi związku między kolonizacją i chrystianizacją, pozostaje w pętach jakiegoś bardzo krępującego dyskursu i na polu postkolonialnych dekonstrukcji raczej niewiele zdziała.

---

8 Gest antysowieckiego wyzwolenia zawarł Stasiuk nie tylko w tekstach, ale i w konkretnych wyborach życiowych. Jakiś czas spędził w PRL-owskim więzieniu za odmowę pełnienia służby wojskowej w komunistycznej armii. Już samo to daje do myślenia na temat jego postawy wobec wschodniego hegemonu.

A szkoda, bo z punktu widzenia postkolonialnej metody trop Janion jest naprawdę interesująca. Wystarczy porównać formy katolicyzmu w krajach Trzeciego Świata z naszym nadgorliwym katolicyzmem polskim, by dostrzec przynajmniej dwa aspekty świadczące o podobnym skolonizowaniu: domieszki lokalnych obrzędów przedchrześcijańskich oraz histeryczny lęk przed podejrzeniem o nieprawomyślność. A także głęboko w duszę sięgający w sprawach wiary podział na to, co trzeba demonstrować na pokaz oraz to, co należy zachować dla siebie. Janion w swoich intuicjach nie jest zresztą odosobniona: „Epopoea chrześcijańskiego posłannictwa była w istocie epopeą mordu, gwałtu i bandytyzmu, a czarny krzyż na długo pozostał symbolem klęski gorszej niż dżuma” – to Czesław Miłosz w *Rodzinnej Europie* o swoim miejscu urodzenia, dopowiadający, żeby nie było wątpliwości: „Tak więc Europa też miała swoich Czerwonoskórych<sup>9</sup>”. Klęska Słowian jako wielkiej zbiorowości przedchrześcijańskich wspólnot nie ulega wątpliwości, co wcale nie oznacza od razu, że wszelkie odwoływanie do niej musi zbliżać się do „taktyki rosyjskiego/sowieckiego hegemonu”, który pacyfikował nas „doktryną jedności Słowian” (s. 421). Natomiast z pewnością niesie ze sobą istotne doświadczenie bezpowrotnej utraty i rozchwiania tożsamości. Czyli „postkolonialnej melancholii”, o której przekonująco pisze Skórczewski dosłownie parę stron dalej i aż dziw bierze, że tego nie nałożył na inspirujące skojarzenia Marii Janion.

Można z tą książką wieść spory w wielu innych jeszcze punktach, do czego skłania sama jej dwoista natura. Z jednej strony Dariusz Skórczewski prezentuje znakomite przygotowanie teoretyczne i trafnie dobiera teksty skłaniające do postkolonialnego namysłu, z drugiej zaś pozwala panować nad sobą centralnemu dyskursowi polskości, budowanemu na naszych narodowych mitach i resentymentach. Tak jakby cała ta silna i przebojowa maszyna postkolonialnej krytyki pozostała gdzieś poza tematem, tuż obok, ale trzymana w pewnej odległości, by tamtemu uporczywemu dyskursowi jednak za bardzo nie zaszkodzić. Co w części teoretycznej brzmi mocno i jednoznacznie, słabnie i popada w wątpliwości tam, gdzie zostaje skonfrontowane z twarzą skorupą centrum. Dariusz Skórczewski zaprasza nas w swojej książce na wyprawę po postkolonialnym pejzażu Europy Środkowej, w której obiecuje spojrzenie na tutejszą kulturę z nowej perspektywy. Z całego bogactwa nawarstwionych tu doświadczeń rozmaitych dominacji i podległości wybiera jednak tylko jedną: dominację rosyjskiego imperium, resztę przesuując w sferę niuansów, wieloznaczności, powątpiewań i zaprzeczeń. Jakby obawiał się zbyt radykalnych skutków postkolonialnej krytyki, jej burzycielskiej siły przyłożonej do wciąż hołubionych przez nas sympatycznych iluzji, pilnie

9 C. Miłosz *Rodzinną Europą*, Czytelnik, Warszawa 1990, s. 12-13.

strzeżonych w komórce pod schodami. Jeśli jednak ten klucz ma zadziałać, trzeba go włożyć do zamka i otworzyć wreszcie te drzwi.

## **Abstract**

---

### **Krzysztof Zajas**

JAGIELLONIAN UNIVERSITY (KRAKÓW)

*Polish postcolonial adventure*

Review of: Dariusz Skórczewski, *Teoria – Literatura – Dyskurs. Pejzaż postkolonialny*, Lublin 2013.