

# Maria Delaperriere

---

## Między kanonem literackim a kulturą zwielokrotnioną

---

Postscriptum Polonistyczne nr 2(18), 11-22

---

2016

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.



MARIA DELAPERRIÈRE  
INALCO  
Paryż

## Między kanonem literackim a kulturą zwielokrotnioną

### Kultura czy kultury

Kultura stała się dzisiaj pojęciem tak złożonym i wieloznacznym, że każda pokusa jej zdefiniowania okazuje się arbitralna, niekompletna i dyskusyjna. Współczesne, antropologiczne rozumienie kultury obejmuje wszystkie poziomy życia i ludzkich zachowań, a dawna, najbardziej (zdawałoby się) oczywista definicja, która podkreślała jej wyższość w stosunku do natury, wywołuje kontrowersje wśród zwolenników równowagi między światem ludzkim i zwierzęcym, czy nawet przedmiotowym<sup>1</sup>. W nowym obrazie kultury, w którą wpisuje się każdy wytwór ludzkiego umysłu bez względu na poziom ewolucji społecznej lub przynależność etniczną, dochodzi do zaniku podziału na kulturę wysoką i niską, a współczesne procesy globalizacyjne podważają model kultury uniwersalnej, doprowadzając ją do kryzysu<sup>2</sup>. I gdy doda się do tych przemian zawrotny rozwój technologii, nietrudno wysunąć tezę, że współczesna kultura traci swoją pierwotną, opozycyjną funkcję w stosunku

---

<sup>1</sup> Gilbert Simondon nadaje przedmiotom technicznym wartość heurystyczną, twierdząc, że jego relacja bezpośrednia z człowiekiem jest zjawiskiem ontologicznym (Simondon 2012; Rouget 2014).

<sup>2</sup> Uderza pod tym względem aktualność sądów Hannah Arendt, która już w końcu lat 60., analizując proces masyfikacji kultury, zwracała uwagę na przeobrażanie obiektu kultury w obiekt konsumpcji (Arendt 1972).

do natury i wpada w pułapkę świata wirtualnego, którym rządzi relacyjność, intermedialność, symulacja i przypadek.

Kultura tradycyjna była miarą czasu przeszłego. Współczesne wszechobecne zjawisko „prezentyzmu” (Hartog 2002) sprowadza czas do pustej teźnięjszości, w której przeszłość, z chwilą gdy załamała się jej genetyczna linia ewolucji, nie jest już dla kultury punktem odniesienia i niczego wyjaśnić nie może. Co więcej, kulturę narracyjną wypiera kultura wizualna. Pół wieku temu Baudrillard pisał, że żyjemy w świecie oftalmokracji. Dziś fascynacja obrazem, wsparta technologiami interaktywnymi, podważa czasowość zawartą w kulturze słowa, której najwyższym wyrazem była do niedawna literatura.

W tak poszerzającym się bezustannie zakresie przyznawanych kulturze atrybutów kultura filologiczna, która zajmowała przez wieki królewskie miejsce na uniwersytetach europejskich, uległa w XX wieku potrójnej (co najmniej) eksplozji. Pierwszą spowodował przewrót lingwistyczny, doprowadzając do hegemonii językowej w badaniach nad tekstem literackim. Drugi przewrót, antropologiczny, osłabił autonomię literatury, wtapiając ją w coraz szersze pole badań kulturowych. Wreszcie nastąpiła eksplozja trzecia, wywołana badaniami performatywnymi, które faworyzują przejścia od tradycyjnej kontemplacji tekstów literackich do traktowania ich jako element wpisujący się w nowe projekty posthumanistyczne.

To bardzo skrótowe omówienie „dotkliwości naszych czasów” może posłużyć za wstęp do rozważań już nie tyle nad samą literaturą, która poddaje się z zadziwiającą wręcz łatwością procesom bezustannej zmiany i niczym nieograniczonej wolności, ile nad sytuacją – dużo trudniejszą – wykładowcy literatury, który wie, że jego obowiązkiem jest przekazywanie własnej kultury, a jednocześnie zdaje sobie sprawę, że tradycyjny model literatury, który uchodził za esencję kultury w jej filologicznym znaczeniu, nie jest już w pełni funkcjonalny.

Dylematy te nabierają szczególnego znaczenia za granicą, kiedy przekaz obrazu polskiej literatury, siłą rzeczy ograniczony, musi się skupiać na tym, co można uznać za najbardziej reprezentatywne, bo odzwierciedlające istotę polskiej tożsamości kulturowej. Takim kryteriom odpowiadał dawniej kanon literacki, ale gwałtowne przemiany cywilizacyjne i kulturowe ostatnich dziesięcioleci podają w wątpliwość bezwzględność reprezentatywności lektur, tematów, wydarzeń i idei, które do niedawna były wyrazem „autorytetu kulturalnego stworzonego przez innych, w przeszłości wpływowych ludzi” (Wilczek 2004). Nic dziwnego, że w ciągu ostatnich dziesięcioleci wyłoniła się konieczność poszerzenia i uelastycznienia dotychczas obowiązującego kanonu literatury narodowej. W gorących dyskusjach uniwersyteckich krystalizuje się

nowe spojrzenie na kanon, który przestał być „ponadczasowym ideałem” (Świątek 2005, 16), nie da się go już ograniczyć do listy usankcjonowanych arcydzieł, ale nie jest też wyłącznie „zespołem wartości milcząco deklarowanych i pełniących rolę intencjonalnego punktu odniesienia” (Kania 1994, 40). Natomiast „mieściłyby się w nim także przekazywane wzory postaw, sposobów myślenia, oceny i wartościowania świata” – jak pisze Jerzy Kaniewski, odkrywając zarazem aporie kanonu tradycyjnego, którego funkcja normatywna generuje działania represywne:

Wszelkie odgórne decyzje – czytamy – mające na celu narzucenie obowiązującej wizji „polskości” (więcej Sienkiewicza, mniej Gombrowicza) kończyć się muszą oderwaniem narodowej symboliki od stanowiącej jej naturalny fundament sfery aksjologicznej. Zbyt wysoka to cena za opacznie rozumiane „wychowanie patriotyczne” (Kaniewski 2007, 8–9)<sup>3</sup>.

Te pasjonujące dyskusje toczą się oczywiście na łonie kultury rodzimej, w której kanon jest wykładnią priorytetów edukacyjnych już nie tylko na poziomie szkolnym, ale także ogólnie społecznym i politycznym. Powstaje jednak pytanie, czy dyskusje na temat kanonu mogą mieć wpływ na pracę zagranicznego polonisty. Piotr Wilczek już kilkanaście lat temu pisał, że „w konfrontacji z zagranicznym czytelnikiem literatury polskiej załamuje się nasze wyobrażenie o narodowym kanonie” (Wilczek 2008, 117). Tego sądu autor nie rozwinął, ale każdy doświadczony polonista wykładający za granicą – a zwłaszcza na Zachodzie – zgodzi się chyba, że w oczach odbiorców wychowanych w innej kulturze i patrzących na naszą z dystansu, polscy bohaterowie, zarówno prawdziwi, jak i mityczni, łatwo się przedzierzgamą w Gombrowiczowskich kawalerów Złotej Ostrogi...

### Transfer kulturowy jako „edukacja spojrzenia”

Na pierwszy rzut oka mogłoby się więc wydawać, że w konfrontacji z zagranicznym odbiorcą wartości uniwersalne literatury polskiej są bardziej interesujące niż wartości narodowe, tzn. partykularne. Słusznie pisała Anna Nasiłowska:

---

<sup>3</sup> Artykuł Jerzego Kaniewskiego zawiera cenne informacje bibliograficzne dotyczące dyskusji na temat polskiego kanonu literackiego. W niniejszej pracy ograniczam się jedynie do kilku przykładów świadczących o trudnościach związanych ze zdefiniowaniem współczesnego kanonu literackiego i jednocześnie o potrzebie takiej definicji.

Nasza kultura ma wymiar narodowy (...) i trudno oczekiwać, by *Pan Tadeusz* czytany był tak samo jak *Raj utracony* Milтона, gdyż dzieło Milтона to imaginacyjna opowieść o początkach ludzkości i raju, dzieło Mickiewicza – ma w sobie uniwersalny ładunek nostalgii za utraconą młodością, ale bez odniesienia do historii regionu jest niezrozumiałe (Nasiłowska 2008, 25).

Tezę tę potwierdza francuska (i zapewne nie tylko) recepcja czytelnicza, w której „polscy muszkietierowie” – Witkacy, Schulz, Gombrowicz<sup>4</sup> – cieszą się do dzisiaj większym powodzeniem niż Mickiewicz, Żeromski czy Wyspiański. Zatem „więcej Gombrowicza, mniej Sienkiewicza” zdaje się podsuwać poloniście zagranicznemu wewnętrzny głos rozsądku.

I taki uniwersalny wymiar tematów, poetyk oraz idei, najważniejszych, bo zgodnych z tym, co ogólne, a więc bliskie i natychmiast asymilowane, byłby nadal aktualny, gdyby nie postkolonialny kryzys uniwersalizmu zachodniego, który stworzył szanse na nowe odczytanie literatury tzw. peryferyjnych. Przekaz wiedzy o danej kulturze za granicą przywodzi na myśl Gadamerowską fuzję horyzontów (Gadamer 2015, 420)<sup>5</sup>, której rewolucyjne znaczenie polegało na uświadomieniu sobie, że każda prawda jest jedynie osadem zbiorowego doświadczenia, inaczej mówiąc, mieści się w granicach pola widzenia danej zbiorowości. Transfer kulturowy wymaga więc przede wszystkim wyrobienia w sobie gotowości do wychodzenia poza własną prawdę. Jednocześnie konieczne jest zachowanie wobec badanego przedmiotu dystansu, który, zgodnie z hermeneutyką Ricoeurowską, wyprzedza jego asymilację (Ricoeur 1985, 273). W tym kierunku zmierza współczesna komparatystyka zachodnia, w której pod wpływem teorii postkolonialnych uniwersalny wzorzec kulturowy osłabia się i relatywizuje, otwierając się na to, co dotąd było uznane za mniejszościowe, a więc peryferyjne i drugorzędne. O korzyściach takiej perspektywy pisze wnikliwie Françoise Lavocat:

Wprowadzenie relacji między tym, co znane i nieznanne, nie tylko wyznacza możliwe drogi prowadzące do nowych odkryć, ale zmienia nasze spojrzenie na to, co wydawało nam się już znane. (...) To, co uznaliśmy za jedyne, jedyne już nie jest, to, co uchodziło za nowe w pewnej strefie czasowej i geograficznej, staje już tylko względnie nowe (Lavocat 2012).

<sup>4</sup> Mam na myśli niezwykle pozytywną recepcję zbiorowej książki „*Les trois mousquetaires*”, Witkacy, Schulz, Gombrowicz, Kantor (Salgas, Chavanne 2004), która świadczy o zainteresowaniu czytelników francuskich dziełami o charakterze uniwersalnym.

<sup>5</sup> W tłumaczeniu B. Barana „stapianie się horyzontów”.

W takiej sytuacji każdy badacz literatury staje się komparatystą już nie w tradycyjnym znaczeniu poszukiwacza analogii, korespondencji i wspólnych inspiracji, ale komparatystą w swej immanencji, który z góry zakłada gotowość przyswajania sobie tego, co inne. W sumie oznacza to, że komparatysta zajmuje się nie tylko tym, co jest porównywalne, ale może porównywać nawet to, co w zasadzie jest „nieporównywalne”, bo jak pisał w innym kontekście Marcel Detienne, do samego komparatysty należy sztuka konstruowania porównywalności. Inaczej mówiąc, należy porównywać kultury, śledząc zarówno ich podobieństwa, jak i różnice, i w ten sposób „uczyc się współżyć z tymi, którzy są od nas inni, ale także z tymi, którzy są inni w stosunku do tych innych” (Detienne 2000, 62). Dodajmy, że w przekazie danej kultury, która jest agonistycznym zderzeniem z inną kulturą, ta porównywalność sama się narzuca, a szok zderzenia proporcjonalny do rysujących się różnic może być przykładem „edukacji spojrzenia” (Lavocat 2012).

Uwagi te wydają się istotne w recepcji polskiej literatury za granicą (zwłaszcza na Zachodzie), w której można wykorzystać nowe uwrażliwienie odbiorcy na inność i gotowość jej poznania. Ale nie znaczy to bynajmniej, że polski „partykularyzm”, który może budzić zainteresowanie, sprowadza się w pierwszej kolejności do narodowej historii idei. Warto przypomnieć, że recepcja polskiej kultury za granicą rozpoczyna się od języka. Jest więc dla cudzoziemca nie tylko doświadczeniem poznawczym, ale także – i przede wszystkim – doznaniem inicjacyjnym, którego żaden wykład *ex cathedra* nie byłby w stanie wywołać. Tak więc zanim pojawią się kryteria światopoglądowe polskiego kanonu, chodzi o pierwszy, bezpośredni i przeddyskursywny kontakt z językiem proponowanych lektur. Uczucie obcości (defamiliaryzacji), na które zwraca uwagę Gumbrecht, jest pierwszym warunkiem „zarażania się” obcą kulturą poprzez kontrast i zaskoczenie. Trudny do przyswojenia dźwięk polskiego języka może wywołać swoisty „dreszcz zachwytu” (Gumbrecht 2004, 17)<sup>6</sup>, z chwilą gdy jest odpowiednio uwydatniony w tekście literackim.

---

<sup>6</sup> „Dreszcz zachwytu” Gumbrechta wywołuje kontrowersje. Idąc śladem Dandsona, Bożena Shallcross podkreśla brak bezpośredniej relacji między tym pierwszym impulsem, który tekst wywołuje, a znaczeniem tegoż tekstu. Tym samym impuls pełni, zdaniem autorki, rolę drugorzędną. Niemniej „dreszcz zachwytu” jest dowodem na to, że sama materialność tekstu (zwłaszcza poetyckiego) zawiera w sobie moc oddziaływania na odbiorcę. Przykładem może być dźwięczność konsonantyczna *Burzy* Mickiewicza, która uobecnia rozpetany żywioł, wyprzedzając hermeneutykę tekstu, lub Leśmianowska *Dziwczyną*, która samym rytmem jambicznym (szczególnie obcym np. odbiorcy francuskiemu) wywołuje zjawisko defamiliaryzacji.

Można więc wysunąć tezę, że o wyborach literackich za granicą decyduje w dużym stopniu modalność językowa, która w polskich badaniach lingwistycznych zaowocowała już całą gamą świetnych prac podejmujących Humboldtowską koncepcję językowego obrazu świata<sup>7</sup>. Istnieje jednak drugi, nie mniej ważny czynnik skuteczności transferu kulturowego, który można zdefiniować, nawiązując do „modalności kulturowej” (termin ukuty przez Włodzimierza Boleckiego), będącej zbiorem „postaw mentalnych, charakterystycznych dla historycznych faz kultury i ich społecznych uwarunkowań”, w których emocje, gesty i wartości „nie istnieją same dla siebie”, ale są związane ze „zmiennymi historycznie faktami i zjawiskami cywilizacyjnymi” czy nawet „bieżącym życiem” (Bolecki 2001, 41). Jednocześnie perspektywie czasowej odpowiada w tych rozważaniach perspektywa przestrzenna:

W przekładach międzykulturowych i międzyjęzykowych – pisze dalej Bolecki – modalność jest elementarnym warunkiem porozumienia, zanim w ogóle jakiegokolwiek treści porozumienia zostaną sformułowane czy rozpoznane: najpierw rozpoznajemy ich modalność, a dopiero później komunikowane informacje (Bolecki 2001, 42).

Te przenikliwe i inspirujące sądy zachęcają do posunięcia się jeszcze dalej, by od modalności wewnątrztekstowej przejść do pragmatyki samozwrotnych działań międzykulturowych, które towarzyszą relacji między podmiotem pośredniczącym w transferze kulturowym (najczęściej wykładowcą) a odbiorcą reprezentującym inną kulturę. W recepcji polskiej literatury za granicą pragmatyka tych działań okazuje się szczególnie istotna: nie tylko bowiem wykładowca potrafi za pośrednictwem tekstu wywołać reakcje odbiorców, ale także ci odbiorcy poprzez swe reakcje (zdziwienie, wzruszenie, opór, zachwyt itd.) modalizują spojrzenie wykładowcy na własną kulturę.

Te działania autorefleksyjne znajdują się u podstaw współczesnej świadomości krytycznej, bez której niemożliwe byłoby nowoczesne otwarcie na inność<sup>8</sup>. Jak słusznie pisał Ricoeur, „rozumienie świata znaków jest środkiem

---

<sup>7</sup> Mam na myśli przede wszystkim prace Jerzego Bartmińskiego (1993) i Ryszarda Tokarskiego (Bartmiński, Tokarski 1986, 65), Janusza Anusiewicza (1990, 281–282), Anny Wierzbickiej (1999), Grażyny Zarzyckiej (2004, 2008), Renaty Grzegorzyczkowej (1990). Piszę o tym obszerniej w tekście *Język w kulturze, kultura w języku* (w druku).

<sup>8</sup> Jak twierdzi Giddens, „Refleksyjność jest płaszczyzną podwójnego odniesienia podmiotu do własnej samoświadomości oraz struktury społecznej, której jest częścią. To właśnie rewizyjność każdego wymiaru życia jednostki jest znamiennej cechą nowoczesności” (Giddens 2007, 29).

do rozumienia siebie” (Ricoeur 1985, 273). Świadomość autorefleksyjna stanowi więc drugi po defamiliaryzacji warunek przekazywania polskiej literatury za granicą.

Pozostaje jeszcze warunek trzeci, najważniejszy, bo dotyczący tym razem bezpośrednio analizy literackiej. Odnosi się on do kontekstu, ale rozumianego w sposób szczególny, nad którym warto się zatrzymać. Zazwyczaj na wybór tekstów wpływają silne powiązania literatury polskiej z historią, która, jak wiadomo, w pewnych epokach decyduje o stopniu zainteresowania polską kulturą za granicą. Czas historii nie pokrywa się jednak z czasem kultury. Przekaz informacji obiektywnej naświetla historię, ale nie może zastąpić doświadczenia subiektywnego, w którym transfer danej kultury jest zarazem konfrontacją z doświadczeniem czasowości odbiorcy.

Kontekstualizacja tak rozumiana nie oznacza powrotu do historycznej genezy, która poprzedza eksplikację tekstu, ale sama staje się elementem egzegezy. Inaczej mówiąc, poznawaniu polskiej historii towarzyszy próba jej uwewnętrznienia. Tekst literacki stwarza możliwość przeżycia kulturowego historii, które jest warunkiem włączenia jej w mentalny obszar powiązań międzykulturowych (np. informacja o początkach industrializacji w Polsce po 1863 roku, która zazwyczaj poprzedza prezentację *Ziemi obiecanej*, nie może zastąpić głębszej analizy, dotyczącej zachowań międzyludzkich, charakterystycznych dla zróżnicowanego – kulturowo i językowo – społeczeństwa łódzkiego w końcu XIX wieku). Od historii przechodzimy zatem do antropologii, a tradycyjne naświetlenie historyczne wzbogaca się o proces odkrywania „auratywności” dzieła (Benjamin 1996)<sup>9</sup>, tzn. docierania do unikatowej sytuacji kulturowej, w której ono powstawało i której jest obecnie reprezentacją. Stąd konieczność skupienia się na wyborze tekstów będących nośnikami wartości nie tylko ideowych, ale także – i przede wszystkim – kulturowych.

W epoce przyspieszonego czasu, kultury cybernetycznej i nadmiaru informacji sam tekst, czasem jeden jego fragment, staje się punktem oparcia w indukcyjnym przekazie inwariantów polskiej kultury w obcym obszarze. Każdy tekst bowiem można uznać za *pars pro toto* kultury rozumianej nie tyle w znaczeniu statycznym, ile jako relację interaktywną pomiędzy tym, co ogólne, a tym, co szczególne, tym, co wspólne, a tym, co indywidualne. Inaczej mówiąc, tekst jest tej kultury przykładem, ale przykład, jak pisał

---

<sup>9</sup> Używam tego terminu w nieco innym znaczeniu niż Benjamin, który kojarzył auratywność z przeżyciem estetycznym dzieła sztuki. Ten wątek sygnalizuje Andrzej Szpociński, pisząc o niebezpieczeństwie deestetyzacji w epoce globalizacji (Szpociński 2011, 82). Zob. także Kłoskowska 1997.



Agamben, „jest jedynie bytem, którego jest przykładem, byt ten doń jednak nie należy, jest całkowicie wspólny” (Agamben 2008, 35).

### Kanon – więzienie czy konieczność?

Gdy spojrzysz się na kanon literatury polskiej za granicą od tej strony, można wysunąć tezę, że liczy się nie tyle dobór przedstawionych tekstów (wiadomo, że nigdy nie będzie doskonały), ile sposób ich ujmowania. Powstaje więc pytanie, czy w przekazie polskiej kultury za granicą w ogóle warto zajmować się kanonem jako normą, skoro na obcym gruncie nie pełni on już funkcji normatywnej. Wiadomo też, że każdy kanon, począwszy od tzw. kanonu uniwersalnego, jest podejrzany. Wystarczy przypomnieć krytyki, które wywołał zachodni kanon literatury uniwersalnej zaproponowany przez Harolda Blooma (Bloom 1994), by przekonać się o relatywności każdego modelu.

Tymczasem w polskiej tradycji literackiej sam dobór dzieł, tematów i metod składających się na kanon narzucał się do niedawna w sposób bezdyskusyjny, jako ważny element, który integruje polskie społeczeństwo, zapewnia „międzygeneracyjną transmisję dziedzictwa” (Kaniewski 2007, 6) i utrwała wielokrotnie w przeszłości zagrożoną tożsamość narodową. W takim znaczeniu zawsze był i jest do dzisiaj niepodważalny. Natomiast samo pojęcie narodowego modelu kulturowego, rozumiane w epoce totalitaryzmu jako całość homogeniczna, musiało w pewnym momencie okazać się aporetyczne, doprowadzając po komunizmie do wielokulturowych procesów „odzyskiwania wielkiego kontekstu” (Panas 1996, 32), zarówno w znaczeniu historycznym, jak i geograficznym. Towarzyszy im do dziś wielka fala literatury pogranicza poświęcona kulturom mniejszości narodowych, a pojęcie ojczyzny, które było trzonem kultury narodowej, uległo „intymizacji” – jak określił zjawisko powrotu do koncepcji małych ojczyzn czy, ściślej, „ojcowizny” Jerzy Bartmiński (1993, 23).

Otóż nie jest sprawą bez znaczenia, że w recepcji literatury polskiej we Francji te właśnie zjawiska budzą największe zainteresowanie. Uznaniem cieszą się książki Marka Bieńczyka, Andrzeja Stasiuka, Mariusza Szczygła, Olgi Tokarczuk, Mariusza Wilka, Tomasza Różyckiego (listę można by wydłużyć), których publikacje francuskie wyprzedziły polską klasykę<sup>10</sup>. Polonista zagraniczny nie może i tych zjawisk pominąć.

---

<sup>10</sup> Dotąd nie ma np. integralnego przekładu *Przedwiośnia* Stefana Żeromskiego, a naład przekładu *Lalki* Bolesława Prusa z lat 1962–1964 jest od dawna wyczerpany.

Gdy weźmie się pod uwagę wskazane tu aspekty, wydaje się oczywiste, że transplantacja polskich norm literatury kanonicznej na teren obcy jest niemożliwa. Natomiast, paradoksalnie, zainteresowanie budzi samo zjawisko kanonu ujmowane w perspektywie czasowej<sup>11</sup>. Na uwagę zasługuje jego względność, dekonstrukcje i uzupełnienia, które zdradzają sprzeczności i paradoksy polskiej kultury balansującej między dwoma biegunami – partykularyzmem narodowym i kulturą zwielokrotnioną, przeważając najczęściej szalę na korzyść tej ostatniej, zwłaszcza wtedy, gdy znajduje wsparcie w polskiej krytyce literackiej, w której pytania o aktualność tradycji sarmackiej lub romantycznej współgrają z polską teorią postzależnościową (Hanna Gosk), krytyką somatyczną (Adam Dziadek), innowacyjnością (Ryszard Nycz) i sensualnością (Włodzimierz Bolecki). Wszystkie te inicjatywy wpływają na sposób podchodzenia do kanonu, którego nie można traktować jako instancję represywną, lecz jako wykładnię życia kultury, nie jako normę, lecz jako „obszar konwersacji utożsamiającej”, by posłużyć się sformulowaniem Rorty’ego<sup>12</sup>.

Inaczej mówiąc, w odbiorze polskiej literatury za granicą nie chodzi już o mechaniczne poszerzanie kanonu, lecz o namysł nad wartościami, ideologią i głębszym znaczeniem przemian, których jest on nośnikiem. W takim spojrzeniu nawet znienawidzony stereotyp może okazać się interesujący, z chwilą gdy zadamy sobie trud dojścia do jego źródeł. I wtedy wybór między Sienkiewiczem a Gombrowiczem okazuje się bezpodstawny, bo mimo zasadniczych różnic światopoglądowych zbliża ich niebywała umiejętność odkrywania polskiej tożsamości zakorzenionej w samej substancji języka. Oznacza to, że nie tylko nie da się czytać Sienkiewicza, nie powołując się na Gombrowicza, ale, co więcej, sam Gombrowicz zyskuje, gdy naświetlić go Sienkiewiczem; że Mickiewicz powinien krzyżować się z Mroźkiem i Mrożek z Mickiewiczem; że archaizmy kulturowe z *Chłopów* Reymonta powinny zderzyć się z grą archaizującą Wiesława Myśliwskiego, a dzieło Myśliwskiego dopomina się w swym wymiarze antropologicznym o konfrontację z Reymontem; że subiektywny obraz ludności żydowskiej w *Przedwiośniu* można zderzyć z reprezentacją jej „nieobecności” w *Zagładzie* Szewca lub *Terminalu* Bienczyka (Delaperrière, 2013).

Dodajmy jednak, że ten interaktywny paradygmat kulturowy nie może zastąpić historii literatury. Odpowiada natomiast przedstawionym warunkom

---

<sup>11</sup> Pisze o tym w nieco innym kontekście Andrzej Skrendo (2005).

<sup>12</sup> Sformułownie „konwersacja utożsamiająca” przywodzi na myśl teorię pragmatyki konwersacyjnej Rorty’ego jako źródła poznania wieloperspektywnego. W tym tekście używam tego terminu w konkretnym znaczeniu procesu identyfikacyjnego, w konfrontacji dwóch odmiennych kultur.

przybliżania polskiej kultury za granicą, w której zderzenie z obcością języka<sup>13</sup>, krystalizacja podmiotowej świadomości autorefleksyjnej w dialogu z odbiorcą oraz odkrywanie auratywności danego dzieła mogą stanowić etapy wtajemniczenia zagranicznych odbiorców w trudną hermeneutykę polskości.

## Literatura

- Agamben G., 2008, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. Królak S., Warszawa.
- Anusiewicz J., 1990, *Problematyka językowego obrazu świata w poglądach niektórych językoznawców i filozofów niemieckich XX wieku*, w: Bartmiński J., red., *Językowy obraz świata*, Lublin.
- Bartmiński J., 1993, *Polskie rozumienie ojczyzny i jego warianty*, w: tegoż, red., *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, Lublin.
- Bartmiński J., Tokarski R., 1986, *Językowy obraz świata a spójność tekstu*, w: Dobrzyńska T., red., *Teoria tekstu*, Wrocław.
- Benjamin W., 1996, *Dzieło sztuki w dobie możliwości jego reprodukcji technicznej*, przeł. Sikorski J., w: tenże, *Anioł historii. Eseje, szkice*, przeł. Orłowski H. i in., Poznań.
- Bloom H., 1994, *The Western Canon. The Books and School of the Ages*, New York.
- Bolecki W., 2001, *Modalność. Literaturoznawstwo. Kognitywizm*, „Teksty Drugie”, nr 5.
- Burszta W.J., 2006, *Nauki o kulturze wobec literatury. Przypadek antropologii*, w: Czerwińska M., red., *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja*, Kraków.
- Burszta W.J., 2008, *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*, Warszawa.
- Delaperrière M., 2013, *Une poétique de l'absence au service du témoignage*, w: Smorag-Goldberg M., Tomaszewski M., red., *Mémoire(s) des lieux dans la prose centre-européenne après 1989*, Paris.
- Deleuze G., Guattari F., 1972, *L'Anti-Oedipe*, Paris.
- Detienne M., 2000, *Comparer l'incomparable*, Paris.
- Detienne M., 2002, *L'Art de construire des comparables. Entre historiens et anthropologues*, „Critique internationale”, N° 14.
- Gadamer G.H., 2015, *Pranda i metoda*, przeł. Baran B., Warszawa.
- Giddens A., 2001, *Nowoczesność i tożsamość*, przeł. Szulżycka A., Warszawa.
- Grzegorzczkova R., 1990, *Pojęcie językowego obrazu świata*, w: Bartmiński J., red., *Językowy obraz świata*, Lublin.
- Gumbrecht H.U., 2004, *The Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*, Stanford.
- Hartog F., 2002, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris.
- Kania I., 1994, *Kanon kultury, sztywna forma czy żywa treść?*, „Znak”, nr 7.
- Kaniewski J., 2007, *Jaki kanon?*, „Horyzonty Polonistyki”, nr 5.
- Kłoskowska A., 1991, *Sąsiedztwo narodowe i uniwerysalizacja kultury*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4.
- Kłoskowska A., 1996, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa.

---

<sup>13</sup> Zaskoczenie (defamiliaryzacja) można by uznać za synonim deterytorializacji, po której następuje reterytorializacja. Ale dodać należy, że zgodnie z tezą Deleuze'a i Guattariego reterytorializacja nie jest już tylko powrotem do własnego terytorium, ale tworzeniem nowego terytorium (Deleuze, Guattari 1972).

- Kłoskowska A., 1997, *Kultury narodowe wobec globalizacji a tożsamość jednostki*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4.
- Lavocat F., 2012, *Le comparatisme comme esthétique de la défamiliarisation*, <http://www.vox-poetica.org/t/articles/lavocat2012.html> [dostęp: 10.10.2016].
- Luhmann N., 2007, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, przeł. Kaczmarczyk M., Kraków.
- Marinelli L., 2006, *Polonocentryzm w historii literatury, jego racje i ograniczenia w uniwersyteckiej syntezie historycznoliterackiej*, w: Czermińska M., red., *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja*, Kraków.
- Marinelli L., 2010, *Granice i zagrancie historii literatury*, w: Nycz R., Miodunka W., Kunz T., red., *Polonistyka bez granic*, Kraków.
- Nasilowska A., 2008, *Między kolekcją a kanonem*, „Polityka”, nr 42.
- Nycz R., Łebkowska A., Dauksza A., red., 2015, *Kultura afektu – afekty w kulturze. Humanistyka po zwrocie afektywnym*, Warszawa.
- Panas W., 1996, *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich*, w: Michałowska T., red., *Wiedza o literaturze i edukacja*, Warszawa.
- Ricoeur P., 1975, *Wyżwanie semiologiczne: problem podmiotu*, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wyb. i oprac. Cichowicz S., przeł. Biernikowska E., Warszawa.
- Rouget P., 2014, *La violence de l'humanisme*, Paris.
- Salgas J.P., Chavanne B., 2004, „*Les trois mousquetaires*”, *Witkacy, Schulz, Gombrowicz, Kantor*, Paris.
- Shallcross B., 2009, *Dreszcz zachwytu i historia literatury za granicą*, „Teksty Drugie”, nr 3.
- Simondon G., 2012, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris.
- Skrendo A., 2005, *Kanon i lektura*, w: Iwasiów I., Czerska T., red., *Kanon i obrzeża*, Kraków.
- Szpociński A., 1991, *Kanon kulturowy*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2.
- Szpociński A., 2011, *Antoniny Kłoskowskiej koncepcja kultury narodowej jako źródło inspiracji*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2–3.
- Święch J., 2005, *Wokół kanonu/kanonów*, w: Iwasiów I., Czerska T., red., *Kanon i obrzeża*, Kraków.
- Wierzbicka A., 1999, *Słownik kluczem do historii i kultury. Ojęzyzna w językach niemieckim, polskim i rosyjskim*, w: Bartmiński J., red., *Język, umysł, kultura*, Warszawa.
- Wilczek P., 2004, *Kanon jako problem kultury współczesnej*, „Gazeta Uniwersytecka UŚ”, nr 2, gazeta.us.edu.pl/ [dostęp: 11.10.2016].
- Wilczek P., 2006, *Kanon tradycji (uniwersalnej) a zadania narodowe historii*, w: Czermińska M., red., *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja*, Kraków.
- Zarzycka G., 2004, *Mały leksykon kultury polskiej dla cudzoziemców. Opis koncepcji*, w: Miodunka W., red., *Kultura w nauczaniu języka polskiego jako obcego. Stan obecny, programy nauczania, pomoce dydaktyczne*, Kraków.
- Zarzycka G., 2008, *Opis pedagogiki zorientowanej na rozwój kompetencji i wrażliwości interkulturowej*, w: Miodunka W., Seretny A., red., *W poszukiwaniu nowych rozwiązań. Dydaktyka języka polskiego jako obcego u progu XXI w.*, Kraków.

### Maria Delaperrière: Between literary canon and multiplied culture

Contemporary cultural changes force Polish literary critics to constantly change their views on literature. Traditional literary canon is prone to stagnation and inertia, but multiculturalism

may lead to a dangerous melting in the multiplied maze of cultural interconnections. Trying to overcome such antinomies, the author of the article focuses on the criteria that are important in the reception of Polish culture abroad. Literary canon is not regarded as a standard, but it is worth taking into consideration as an exposition of some general aesthetic, axiological and worldview changes.

**Keywords:** comparative studies, literary canon, stereotype, particularism, multiculturalism