

EWA ŁUKASZYK

PROBLEM INTERAKCJI KULTUR – CZY MOŻLIWE JEST WYJŚCIE POZA TRADYCYJNE KATEGORIE STUDIÓW POSTKOLONIALNYCH?

Cel mojego wystąpienia jest bardzo skromny. Zamierzam przyjrzeć się pokrótce obejmującej już kilkadziesiąt lat tradycji studiów postkolonialnych i zastanowić się, na planie czysto teoretycznym, nad możliwościami rozszerzenia tego paradygmatu pojęciowego, mając na względzie przypadek syberyjski, którym się dzisiaj zajmujemy.

Sama myśl o możliwości odniesienia studiów postkolonialnych do Syberii krąży oczywiście wokół pracy Ewy Thompson polegającej na poszukiwaniu analogii pomiędzy historyczną rolą Rosji i jej relacjami w świecie euroazjatyckim a przypadkami zachodnioeuropejskich imperiów kolonialnych. Pewne analogie z pewnością były możliwe do znalezienia i Ewa Thompson wspaniale je ukazała w swojej książce *Trubadurzy imperium*¹, w moim przeświadczeniu zwłaszcza tam, gdzie odnosiła się do XIX-wiecznej przeszłości. Jednak wydaje mi się, że dalsze rozciąganie paradygmatu postkolonialnego i odnoszenie go do sytuacji dziejących się obecnie będzie wymagało dużej ostrożności i przypuszczalnie wprowadzenia wielu modyfikacji i rozszerzeń pojęciowych. W szczególności chodzi mi więc o taką ewentualność, że paradygmat postkolonialny miałby być zastosowany do zjawisk kształtowania się i pogłębiania tożsamości dziejących się aktualnie i projektowanych na przyszłość, a więc o pytanie, w jakim świetle Syberyjczycy mieliby zastanawiać się nad swoim kulturowym zaistnieniem w świecie ponowoczesnym, widzianym bardziej już w kategoriach interakcji kultur niż

¹ Ewa Thompson, *Imperial Knowledge: Russian Literature and colonialism*, Westport, CT – London, Greenwood, 2000; tłumaczenie polskie: *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przeł. Anna Sierszulska, Kraków, Universitas, 2000; tłumaczenie ukraińskie: *Томпсон, Ева М. Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм. / Пер. з англ. М. Корчинської. — К: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2006; tłumaczenie rosyjskie (fragment): *Perekrestki* (Vilnius), vol. VII (nos. 1-2, 2007), 32–75 (przeł. Taciana Nyadbaj); dostępne w internecie pod adresem: <http://www.owl.net.rice.edu/~ethomp/Perekrestki%201-2-2007.pdf>; tłumaczenie białoruskie: *Pesniary imperyi*, przeł. Taciana Nyadbaj, Minsk: Medysont, 2009; dostępne w internecie pod adresem: <http://www.owl.net.rice.edu/~ethomp/Pesniary%20imperi.pdf>.*

nagiej przemocy symbolicznej. W pewnym sensie chciałabym więc – czego nie ukrywam – podsunąć pewną wizję międzykulturowej gry, w którą można grać i wygrywać, zamiast (a przynajmniej obok) myśli o zdominowaniu, jaka mogłaby wynikać z jednostronnego przyjęcia teorii postkolonialnej i jaka mogłaby potencjalnie prowadzić do jałowego myślenia w kategoriach bezsilności.

W dalszej części swojego referatu będę się odwoływać do rozwijających się obecnie studiów nad literaturą planetarną², co, jak sobie wyobrażam – nie wiem, czy słusznie – mogłoby w pewien sposób stać się punktem wyjścia do rozważań o możliwości pomyślenia, zaprojektowania literatur syberyjskich jako opowieści o sobie adresowanych do świata przy uwzględnieniu specyficznych uwarunkowań ponowoczesności. Będę więc nieśmiało zmierzać do próby czysto teoretycznego oszacowania perspektyw i możliwości, wychodząc od pewnej wiedzy o świecie, o przykładach zjawisk, jakie można zaobserwować gdzie indziej, i zarazem od swojej niewiedzy o Syberii. Dlatego nie jestem oczywiście w stanie dojść do żadnej ostatecznej konkluzji. Liczę jednak, że taka konkluzja może się wyłonić w toku debaty z samymi Syberyjczykami. Moim zadaniem jest więc tylko zasugerowanie pewnych pytań.

Jak wiemy, studia postkolonialne dopracowały się spójnego systemu pojęć ujmujących istotę relacji kolonialnej jako złożonej formy przemocy rozgrywającej się nie tylko na płaszczyźnie wyzysku ekonomicznego, lecz także na planie subtelnych relacji pomiędzy kulturą dominującą a zdominowaną, skutkujących swoistym zatarciem istnienia skolonizowanego ludu w świadomości reszty świata, a także, przynajmniej do pewnego stopnia, w świadomości własnej kolonizowanego, który również w pewnym sensie „nie wie” o samym sobie. Zgodnie ze znanym stwierdzeniem Waltera Rodneya, „być kolonizowanym znaczy zostać usuniętym z historii”.

„Epoka” postkolonialna jest więc wielkim ruchem rewizji, oznaczającym zaistnienie kolonizowanego zarówno w jego własnej świadomości, jak i przez zwrócenie na siebie uwagi w oczach świata. Zjawisko postkolonialne jest więc – o czym się niekiedy zapomina – wcześniejsze od studiów postkolonialnych jako formy krytyki literackiej i

² Najwybitniejszym, lecz nie jedynym przedstawicielem tego kierunku jest David Damrosch. Wśród innych prac można wymienić: Mads Rosendahl Thomsen, *Mapping World Literature: International Canonization and Transnational Literatures*, London, Continuum, 2008; *World Bank Literature*, Amitava Kumar (ed.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003; *Debating World Literature*, Christopher Prendergast (ed.), London, Verso, 2004.

krytyki kultury. O ile *Orientalizm*³ Saïda, jedno z dzieł prekursorskich tejże krytyki, powstało na początku lat 70., to korzenie postkolonialnego „ruchu” intelektualnego należy umieścić co najmniej dwadzieścia lat wcześniej, gdy Aimé Césaire publikuje swój *Dyskurs o kolonializmie*⁴, a Franz Fanon – *Czarną skórę, białe maski*⁵.

Z drugiej strony to wystąpienie trafiło na podatny grunt ze względu na własne rytmy rozwojowe kultury europejskiej, która w czasach późnej moderny była w pewnego rodzaju stanie receptywności. Ten stan został przygotowany chociażby przez rewolucje awangardowe w sztuce, na przykład przez znaczenie, jakie dla kubistów miała rzeźba afrykańska. We Francji kwestia Algierii znalazła się w centrum dyskusji centralnych ówczesnych postaci sceny intelektualnej, takich jak Sartre i Camus. W Anglii zaczęto się żywo interesować literaturą afrykańską i wydawać na przykład nigeryjskiego pisarza Amosa Tutuolę. Nawet w ośrodkach mniej – jeśli można tak powiedzieć – wyrafinowanych, takich jak Portugalia pojawia się literatura o tematyce afrykańskiej i rozmaite oznaki zainteresowania rzeczywistością Afrykańczyków. Korzenie postkolonializmu jako ruchu intelektualnego sięgają więc czasów sprzed formalnej dekolonizacji. Można go rozumieć przez pryzmat fenomenu spotkania w sensie zaproponowanym przez prof. Kieniewicza (przeciwstawnym do pojęcia kontaktu)⁶. Postkolonialne spotkanie wyrasta i wynika więc z poprzedzającej je epoki kolonialnej, w pewien sposób jest przez nią przygotowane. Właśnie wymiar gotowości ma tu istotne znaczenie – powrócę do tego za chwilę.

Studia postkolonialne, w takiej formie, w jakiej zostały zapoczątkowane przez Edwarda Saïda, były przede wszystkim studiami w zakresie krytyki literackiej. Wyrosły na gruncie zainteresowania Saïda Conradem jako pisarzem⁷. Wtórnie wzbogaciły się o cały wymiar historyczny, ekonomiczny, socjologiczny, antropologiczny, stały się swoistą

³ Edward Saïd, *Orientalism*, London, Vintage Books, 1978.

⁴ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Éditions Réclames, Paris, 1950.

⁵ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

⁶ Jan Kieniewicz redefiniował pojęcia Kontakt i Spotkanie wielokrotnie, począwszy od pracy *Od ekspansji do dominacji. Próba teorii kolonializmu*, Warszawa 1986. W szczególności pisał o wyróżnikach Spotkania na przykładzie Malabaru, m. in. w artykule „Cristãos e especiaria: The Portuguese Impact on the Malabar Christian Community”, w: P. Malekandathil, J. Mohammed (eds.), *The Portuguese, Indian Ocean and European Bridgeheads 1500-1800*, Tellichery 2001, s. 119-132.

⁷ Por. Edward Saïd, *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, Harvard, Harvard University Press, 1966.

dziedziną transwersalną humanistyki, zdefiniowaną bardziej przez swój przedmiot, niż przez metodologię. System pojęciowy studiów postkolonialnych, stworzony początkowo z myślą o opisie i interpretacji ściśle określonych sytuacji historycznych, zaczęto z czasem traktować coraz szerzej i odnosić do coraz większej liczby sytuacji. Szczególne znaczenie dla nas miała w tym zakresie książka Ewy Thompson *Trubadurzy imperium*, ujmująca w kategoriach postkolonialnych dzieje Rosji oraz krajów ją otaczających i ulegających nie tylko militarnej przemocy z jej strony, lecz także wchodzących w złożone układy interakcji symbolicznych z nią, a także za jej pośrednictwem, z resztą świata.

W szczególności idea, że Polska była krajem kolonizowanym w przeszłości, a więc w konsekwencji może być traktowana jako kraj postkolonialny dzisiaj, wywołała, co zrozumiałe, żywą dyskusję. Wiele w niej było bez wątpienia elementu emocjonalnego, niezgody na symboliczną degradację, jaką byłoby ujęcie kultury polskiej w kategoriach zależności i podporządkowania, choćby tylko czasowego. Rysuje się tu jednak potrzeba dyskusji usytuowanej na zupełnie innym planie, a mianowicie zadania sobie pytania, jak daleko może sięgać elastyczność postkolonialnego narzędzia interpretacyjnego i jak dalece można go używać w odniesieniu do coraz to nowych obszarów i okoliczności historycznych.

Sytuacja kolonialna wraz z jej długotrwałymi konsekwencjami, pozwalającymi na mówienie o specyficznej sytuacji postkolonialnej, jest bez wątpienia jednym z możliwych przypadków znacznie szerszego i bardziej uniwersalnego zjawiska interakcji kultur. Wyłania się pytanie o granice nośności charakterystycznych pojęć studiów postkolonialnych i o potrzebę sformułowania kolejnych pojęć obok dotychczasowego systemu, niekoniecznie w opozycji do studiów postkolonialnych, lecz celem uwzględnienia specyfiki i różnorodności przypadków, w odniesieniu zarówno do Eurazji, jak i do innych obszarów świata.

Odmowa przyjęcia tezy Ewy Thompson o byciu kolonizowanym, na przykład w odniesieniu do Polski, pociąga za sobą jako logiczną konsekwencję pytanie o to, jaką inną nazwę nadać wobec tego relacjom Polski z Rosją. Wydaje się bowiem oczywiste, że pomiędzy Polską a Rosją zachodziła w przeszłości i zachodzi nieustannie głęboko sięgająca interakcja kulturowa, która domaga się konceptualizacji bardziej plastycznej, ale zarazem wymykającej się myśleniu w kategoriach wyjątkowości. Innymi słowy, potrzebny jest pewien pośredni stopień szczegółowości, pomiędzy pokusą myślenia o relacji Polska-Rosja jako sytuacji niepowtarzalnej i jedynej w swoim rodzaju, a podciągnięciem tego przypadku szczególnego pod uniwersalnie rozciągliwy paradygmat sytuacji kolonialnej. Chodzi mi

więc o podjęcie próby stworzenia paradygmatu lub serii paradygmatów współistniejących z paradygmatem postkolonialnym, pozwalających na uwzględnienie specyfiki różnych przypadków interakcji kultur niesprowadzalnych do sytuacji kolonialnej w sensie ścisłym.

Zastosowanie paradygmatu postkolonialnego do przypadków, w którym kolonialnym lub quasi-kolonialnym centrum jest pewien ośrodek pozaeuropejski budzi moim zdaniem jeszcze jedną wątpliwość. Chciałabym mianowicie powrócić do tego, co mówiłam przed chwilą o postkolonialnym ruchu intelektualnym rozwijającym się już około połowy XX wieku jako o spotkaniu uwarunkowanym pewnym stopniem receptywności kultury dominującej. Myślę, że bardzo istotne znaczenie dla odpowiedzi o możliwość zastosowania paradygmatu postkolonialnego w danej sytuacji historycznej ma dokonanie rzetelnego rozpoznania i oceny stopnia tej receptywności wykazywanej przez stronę dominującą. Nawet jeśli strona zdominowana zdobywa się na przemówienie własnym głosem, aby zaistniał ten rodzaj dialogu, jaki stanowi moim zdaniem o istocie relacji postkolonialnej jako o specyficznym fenomenie komunikacji kulturowej, musi natrafić na pewną gotowość wysłuchania, pewien rodzaj „zapotrzebowania” na ten dyskurs w metropolii.

W tradycyjnie pojmowanych studiach postkolonialnych utarło się przyjmowanie, że relacja stanowiąca ich przedmiot ma charakter dwubiegunowy. Pojawiła się jednak również idea studiów transkolonialnych⁸, zmierzających do ustanowienia bezpośredniej komunikacji pomiędzy różnymi krajami o kolonialnej przeszłości, z pominięciem metropolii. Jednym z charakterystycznych rysów wszelkiej sytuacji, jaką możemy rozważać w kategoriach centrum i peryferii jest bowiem to, że peryferie „są dla siebie nawzajem niewidzialne”. Wiedzą o sobie nawzajem tylko to, co zostanie niejako „przefiltrowane” przez centrum, zaistnieje w nim, zdobędzie uznanie, a więc pośrednio uzyska akceptację i przyzwolenie ze strony centrum, które właśnie w ten sposób utwierdza swoją władzę i wpływy w sferze symbolicznej. (Myślę tu nie tylko o zjawiskach kolonialnych, ale też o innych, łagodniejszych formach

⁸ Termin „transkolonialny” należy do neologizmów, jednak zaczyna pojawiać się obecnie coraz częściej w ramach powstających prac badawczych; jest odnoszony do zjawisk współpracy i wymiany dokonywanej pomiędzy elitami krajów danego regionu, np. w zapowiadanej tomie poświęconym Azji południowej, *Trans-colonial Modernities in South Asia*, Michael S. Dodson, Brian A. Hatcher (ed.), London, Routledge, 2012. Wydaje się, że jest to pojęcie kluczowe znakomicie oddające sytuację współpracy i wymiany doświadczeń w ramach zapoczątkowanego w chwili obecnej programu syberyjskiego.

dominacji symbolicznej, takich jak chociażby tworzenie i lansowanie nowych stylów literackich, idei czy nawet różnych przejawów mody.)

Co więcej, mówienie o interakcjach kulturowych w sposób odmienny od tradycyjnej perspektywy studiów postkolonialnych stworzyłoby przestrzeń dla uwzględnienia wielokierunkowości wpływów. Relacja kolonialna jest bowiem pojmowana zazwyczaj w kategoriach binarnych i zarazem jednokierunkowych, asymetrycznych, jako miazdząca i pozbawiona możliwości odwetu przemoc kolonizatora wobec kolonizowanego, gdzie dopiero sytuacja postkolonialna stwarza miejsce na (zawsze niepełną) zwrotność. W odniesieniu do interakcji kulturowych widocznych na przykład w przypadku polskim wydaje się oczywiste, że należy uwzględnić układ o liczbie „kultur-uczestników” większej niż dwie. Trzeba dopuścić trzecie w postaci Europy, a być może także czwarte, i elementy kolejne. Rozważając inne sytuacje euroazjatyckie bez wątpienia bardzo istotnym pytaniem byłoby także ustalenie rzeczywistej liczby elementów biorących udział w interakcji. Być może warunkiem mówienia o pograniczu jest uwzględnienie układu triadycznego, pogranicza jako trzeciego, czegoś osobnego mieszczącego się pomiędzy dwiema odrębnymi jakościami czy jednostkami. Być może to myślenie trójelementowe rozsądza już właściwy paradygmat studiów postkolonialnych, będących zasadniczo myśleniem w kategoriach opozycji binarnej.

Kolejnym aspektem wymagającym moim zdaniem starannego rozważenia i ewentualnego przebudowania jest antagonistyczny charakter relacji. Klasyczna sytuacja postkolonialna obejmuje element przemocy, która może być starannie maskowana, a jednak istnieje i ma określony zwrot: jest to przemoc zakładająca jasne rozróżnienie agresora i ofiary. W swoich badaniach nad sytuacją postkolonialną w Afryce, jakie prowadziłam w ramach poprzedniego, zakończonego już projektu prof. Kieniewicza, zajmował mnie problem atrakcyjności cywilizacyjnej, niejako nakładającej się na sytuację zależności i wymuszenia, zwłaszcza w sytuacji postkolonialnej, a więc w czasie dziejącym się aktualnie. Sama definicja przemocy symbolicznej, sformułowana przez Bourdieu⁹, uwzględnia już do pewnego stopnia ten element, ponieważ mowa jest o ofierze oczarowanej sprawcą przemocy symbolicznej. Jednak być może należałoby się zastanawiać nad możliwymi sytuacjami, w których kulturowa zależność jest sytuacją noszącą pewne znamiona dobrowolności, opartą na szukaniu korzyści, które mogą oczywiście okazać się post hoc pozorne, co nie wyklucza jednak poszukiwania tych korzyści jako źródła popadnięcia w

⁹ Cf. Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Éditions de Minuit, 1970.

sytuację zależności. Chodzi mi więc o model teoretyczny uwzględniający różne scenariusze, realizowane – lub też nie – w konkretnych okolicznościach rzeczywistych.

Tym, co wydaje mi się szczególnie ważne w tym kontekście jest uwzględnienie, obok sytuacji opartej na przemocy mającej jednoznaczny zwrot, a więc pozwalającej na jednoznaczne przypisanie ról oprawca – ofiara, także sytuacji agonicznej, zakładającej starcie między przeciwnikami obdarzonymi równą siłą. Ich starcie mogłoby mieć charakter Girardowskiego konfliktu mimetycznego, opartego na fascynacji przeciwników sobą nawzajem i ich wewnętrznej niezdolności do wyjścia poza kategorie definiujące ich spór¹⁰. (Przeciwnicy pragną tego samego obiektu, ponieważ są niezdolni do autonomicznego pragnienia, nie potrafią wyznaczyć sobie alternatywnego celu; są jedynie zdolni do zwierciadlanego powtórzenia pragnienia, pragnienia tego, czego pragnie drugi).

Problem interakcji kultur w świecie byłby więc nie tylko problemem przemocy symbolicznej, presji opartej na jawnym lub skrywanym zamierzeniu zniszczenia, wywieranej przez jedną kulturę na drugiej. Pojawia się na przykład problem interakcji pomiędzy ośrodkami cywilizacyjnymi a obszarami peryferyjnymi, które popadają w nową zależność symboliczną nigdy nie utraciwszy swojej niezależności politycznej (lub utraciwszy swoją niezależność na rzecz ośrodków trzecich). Takim bardziej złożonym przypadkiem interakcji kultur, jaki mnie zajmował, była też na przykład zależność kultury brazylijskiej od Paryża, mającego być alternatywą dla Lizbony, od której Brazylia się wyzwoliła (chodziło mi tu szczególnie o przełom XIX i XX wieku). Otóż kolonia, która wyzwoliła się politycznie od zwierzchnictwa portugalskiego w 1820 roku, pozostała mimo wszystko w stanie zależności mentalnej i intelektualnej od Europy. Proces pełnej emancypacji duchowej był znacznie trudniejszy i bardziej długotrwały (według wniosków, do jakich doszłam zajmując się literaturą brazylijską, można przyjąć hipotezę, że do takiej kulturowej emancypacji doszło dopiero pod koniec wieku XX¹¹). Tymczasem jednak, tzn. na przełomie XIX i XX wieku, Brazylia wyzwolona od Lizbony znalazła sobie swoistą quasi-metropolię w postaci Paryża. Choć rzecz jasna nigdy nie popadła w polityczną ani ekonomiczną zależność od Francji, na planie kultury można dopatrzeć się wielu zjawisk wysoce przypominających stany wywiązujące się w ramach relacji kolonialnej, na przykład kiedy inspiracja modelem republikańskim w typie

¹⁰ Cf. René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999.

¹¹ Cf. Ewa Łukaszyk, Nina Pluta, *Historia literatur iberoamerykańskich*, Wrocław, Ossolineum, 2010, s. 736.

francuskim doprowadziła Brazylię do paradoksalnego „starcia z samą sobą”, wystąpienia przeciwko własnej kulturowej szczególności, ucieleśnionego w tragedii Canudos¹². Na tym przykładzie widać dość wyraźnie, że emancypacja kulturowa nie jest procesem prostym i linearnym, lecz wręcz przeciwnie, meandrycznym; może się dokonywać na drodze paradoksalnego wplątania w nową zależność od potęgi trzeciej, przybierającej niekiedy zaskakujące oblicze „zastępczej metropolii”. Jednak z drugiej strony, taki wybór „drugiej metropolii” paradoksalnie może się okazać koniecznym etapem procesu emancypacji, wypracowania autentyczności i mocnej odrębności kulturowej. Wystarczy samo to, że „druga metropolia” łamie monopol symboliczny metropolii pierwszej i jedynej, jaki wyznacza istotę relacji kolonialnej¹³.

Dalsza przebudowa paradygmatu postkolonialnego jest jednak konieczna, jeśli mamy mówić o sytuacjach rozgrywających się dzisiaj, a więc w świecie istotnie różniącym się od klasycznie pojętej epoki kolonialnej. Wymaga to zastanowienia się, na czym ta rzeczywistość najistotniejsza różnica miałaby polegać. Arjun Appadurai tę rangę przemiany zasadniczej przypisuje wyłonieniu się interaktywnych narzędzi komunikacji¹⁴. I rzeczywiście, to właśnie łatwość komunikacji interaktywnej zmienia postać życia postkolonialnych diaspor. Internetowa rewolucja nie rozwiązuje jednak natychmiastowo postkolonialnych zależności, a w niektórych przypadkach można mówić wręcz o ich umocnieniu, jak to do pewnego stopnia mogłam zaobserwować w trakcie wspomnianych badań nad żyjącą w diasporze inteligencją krajów afrykańskich, gdzie właśnie połączenie dwóch okoliczności, z jednej strony fizycznego przebywania w byłej metropolii kolonialnej, a drugiej strony łatwość śledzenia wydarzeń w opuszczonym świecie afrykańskim i ingerencji w toczące się w nim wydarzenia za pomocą środków komunikacyjnych mogła się przełożyć, paradoksalnie, na pewien rodzaj utrwalenia powiązań i zależności od byłej metropolii, która teraz „nadaje” tym skuteczniej ustami afrykańskiej elity, znajdującej się pod jej bezpośrednim wpływem ideologicznym, a częstokroć także ekonomicznym czy po prostu „życiowym”, skoro ta elita mieszka i pracuje na terenie byłej metropolii i to stamtąd formułuje swój tylko pozornie niezależny dyskurs¹⁵.

¹² W Brazylii w 1897 roku doszło do eksterminacji przez wojska rządowe 25 tys. mieszkańców falansteru Canudos, uznanego za siedlisko ideologii antyrepublikańskiej; por. ibidem, s. 653-657.

¹³ Ibidem, s. 636-638.

¹⁴ Cf. Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

Myślę, że szukając inspiracji mogącej przyczynić się do wysubtelnienia repertuaru pojęć odziedziczonych po studiach postkolonialnych, jakich potrzeba do skutecznego rozważenia różnych przypadków interakcji kultur warto byłoby przyjrzeć się także najnowszym tendencjom dziedziny wywodzącej się z dawnej tradycji studiów komparatystycznych, które powracają obecnie pod postacią studiów nad literaturą światową czy też „planetarną”. Jedną z ważniejszych propozycji, jakie się pojawiły w ostatnich latach w tej dziedzinie literaturoznawstwa jest książka Davida Damroscha *Czym jest literatura światowa?*¹⁶. Krótko mówiąc, na literaturę światową w pojęciu Damroscha składają się dzieła funkcjonujące poza swoim pierwotnym, lokalnym kontekstem, a zasadniczym przedmiotem badania są fenomeny obiegu, modyfikacje, jakim ulegają teksty dostosowywane do wymagań nowego odbiorcy.

Damrosch wychodzi tam od znanej idei Goethego, który sądził, że minęła era literatur narodowych, i że trzeba w pewnym sensie przestawić się na myślenie o światowym rynku dóbr kultury, na którym poszczególne narody oferują swe cenne skarby, że najważniejszym zadaniem jest przyczynienie się do obiegu idei pomiędzy ludami. Ta idea, zarówno w czasach Goethego, jak i przez długi czas później, miała wymiar wysoce utopijny, jednak wydaje się, że obecnie, w świecie zglobalizowanym, oglądamy na własne oczy jej urzeczywistnienie. Dla mnie istotne jest tutaj jedno, a mianowicie widzenie sprawy literatury nie w kategoriach zawłaszczenia głosu, a w rezultacie uciszenia słabszego przeciwnika, jak to rozumiały studia postkolonialne, ale właśnie w kategoriach wymiany rynkowej, a więc w kategoriach przynajmniej potencjalnego pluralizmu.

Ten rodzaj myślenia o literaturze światowej, a więc pośrednio, niejako na przykładzie literatury, o wszelkich możliwych aspektach kultury, jaki pojawia się u Damroscha, otwiera nową perspektywę myślenia nie w kategoriach narzucenia treści kulturowych, typowych dla sytuacji kolonialnej, ale w kategoriach atrakcyjności, kulturowych wabików, które oczywiście także mogą zawierać pułapki, kryć niebezpieczeństwa, z których nie zdaje sobie sprawy podmiot zaopatrujący się na tym rynku kultury. Jednak przynajmniej w pierwszym momencie działa tu przede wszystkim logika pokusy.

¹⁵ Cf. Ewa Łukaszyk, “Imperial seduction and ‘meek’ forms of symbolic oppression”, in: *Silent Intelligentsia. A Study of Civilizational Oppression*, Jan Kieniewicz (ed.), Warsaw, Institute for Interdisciplinary Studies “Artes Liberales” – University of Warsaw, 2009, p. 108-123.

¹⁶ David Damrosch, *What Is World Literature?* Princeton, NJ, Princeton University Press, 2003.

Wizja literatury światowej, jaką wysnuwa Damrosch nie sprowadza się jednak do obrazu globalnego składu dóbr kultury istniejących w podobny sposób jak zwykle towary, wyprodukowane rzeczy, czyli pasywnie. Wiadomo przecież, że literatura zawiera element potencjalności, otwarcia na reinterpretację, jest grą z odbiorcą. Literatura światowa nie jest więc sumą literatur narodowych, zwykłym magazynem, lecz pewną organiczną całością, w której zachodzą specyficzne procesy zawłaszczenia, specyficzne modalności obiegu. Dzieło porusza się w specyficznej przestrzeni wymiany pomiędzy kulturami, a więc zarazem ustanawia tę specyficzną przestrzeń pogranicza. To pogranicze staje się trzecim elementem, niesprowadzalnym ani do żadnej z kultur wchodzących do tej gry, ani do ich sumy. Fakt obiegu idei ustanawia coś nowego, *sui generis*. Dzieła stające się przedmiotem tej gry pomiędzy kulturami nie zostają przy tym uszanowane w swojej integralności, wyniesionej z pierwotnego kontekstu. Przeciwnie, stają się przedmiotem swoście pojętego nadużycia, manipulacji. Ich sensy są bezlitośnie naginane i zmieniane, w zależności od potrzeb ich tłumaczy, wydawców, odbiorców w nowym kontekście.

Damrosch przeciwstawia się tym samym wizji, jaką zaproponował Étiemble¹⁷ uznając, że na literaturę prawdziwie światową składają się dzieła zawierające elementy uniwersalne, niewielką liczbę inwariantów o uniwersalnym, powszechnie zrozumiałym charakterze. Chodzi tu raczej o obieg treści, które podlegają przekształceniom i adaptacjom właśnie dlatego, że ich zrozumiałość nie jest powszechna, lecz zdeterminowana przez lokalne konteksty. Zjawiska globalnego rynku dóbr kultury rysują się więc z pozoru dość barbarzyńsko. Idee nie są przyjmowane w wyjściowej postaci, lecz dowolnie modyfikowane. Jednak tym, od czego Damrosch przede wszystkim chce odstąpić jest wizja literatur w konflikcie, systemów rywalizujących ze sobą lub zaprojektowanych po to, by zdobyć, uzasadnić lub utrwalić dominację jednego czynnika nad innym, imperium nad kolonią, panującego nad podlegającym panowaniu (taki właśnie obraz wyłaniał się ze studiów postkolonialnych). Teraz dostajemy obraz kulturowego świata jako pola skomplikowanej gry wielu sił.

W jaki sposób można odnieść to wszystko do sytuacji syberyjskich? Myślę, że zasadnicze znaczenie ma tu przełamanie paradygmatu binarności, jaka ciąży nad postkolonialnym dziedzictwem i uwzględnienie pluralizmu interakcji kulturowych, jakie istnieją w świecie aktualnym, lub jakie być może do pewnego stopnia daje się nawiązać lub zaprojektować. Przychodzi mi do głowy pewien obraz, nie wiem, czy do końca trafny jako model opisu

¹⁷ Cf. René Étiemble, *Essais de littérature (vraiment) générale*, wyd. 3, Paris, Gallimard, 1975.

interakcji kultur. Dotychczasowe myślenie o kolonizacji i jej następstwach zakładało model ciężenia przytłaczającej masy, która zalewa i dusi – pod wieloma względami: symbolicznym, ekonomicznym, demograficznym – element poddany dominacji. To właśnie ten mechanizm zduszenia, ukrycia i zatarcia decydował o tym, co mogło uzyskać wyraz i widzialność w kulturze, o tym, co mogło „zaistnieć na powierzchni”. Tymczasem możliwy jest też inny model, dla którego analogią byłaby tektonika płyt kontynentalnych. Najgwałtowniejsze procesy tektoniczne, takie jak trzęsienia ziemi czy erupcje wulkanów zachodzą w tzw. strefach subdukcji, gdzie jedna płyta kontynentalna wsuwa się pod drugą, tworząc ciśnienie szukające ujścia. A więc źródłem tego, co „uwidacznia się na powierzchni” jest tak naprawdę element zdominowany. Myślę, że w pewnym sensie to, co dzieje się najciekawszego w aktualnej kulturze ma taki czy inny związek właśnie ze wszelkiego rodzaju elementami zdominowanymi. To właśnie ich dążenie do ekspresji nadaje ton współczesnej kulturze światowej, podczas gdy byłe i aktualne metropolie stają się coraz bardziej jałowe i milczące. Myślę, że tak właśnie należy widzieć uwarunkowania świata, w którym mówimy w tej chwili o pracy nad nadawaniem kształtu tożsamościom syberyjskim.