

## Recenzje

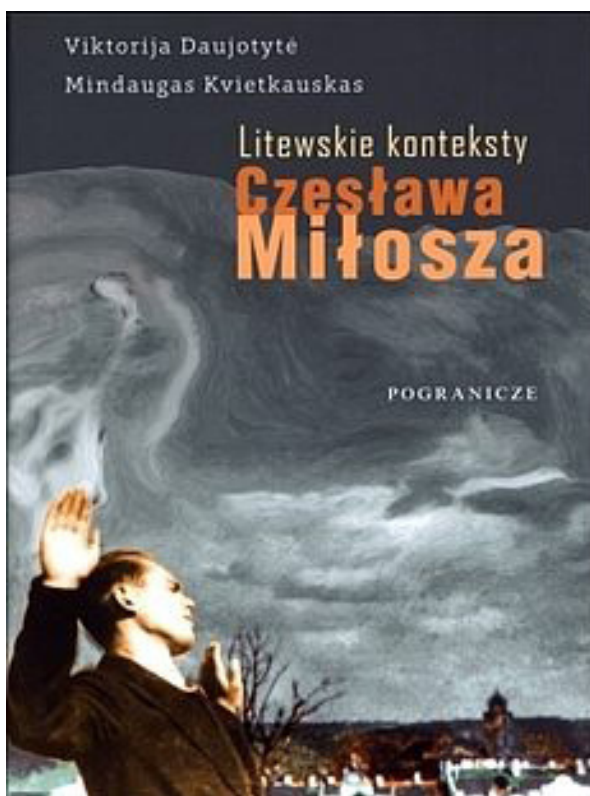


### W PODWÓJNYM ZWIERCIADLE. WOKÓŁ KSIĄŻKI LITEWSKIE KONTEKSTY CZESŁAWA MIŁOSZA

AGATA STANKOWSKA<sup>1</sup>  
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

DAUJOTYTĖ VIKTORIJA, KVIETKAUSKAS MINDAUGAS. *Litewskie konteksty Czesława Miłosza*. Przeł. Joanna Tabor. Sejny: Wydawnictwo Pogranicze, 2014. 441 S.

Doskonale się stało, że zasłużony dla budowania mostów między przedstawicielami różnych kultur sejneński Ośrodek Pogranicze, przy finansowym wsparciu Litewskiej Rady Nauki, opublikował po polsku napisaną przez litewskich historyków literatury – Viktoriję Daujotyte i Mindaugasa Kvietkauskasa – książkę poświęconą *Litewskim kontekstom Czesława Miłosza*. Kontekstom – dodajmy od razu – rozumianym szeroko, nie tylko jako egzogenne fakty, stosunkowo łatwe do rekonstrukcji w porządkach biografii, życia literackiego, intertekstualnych nawiązań i korespondencyjnych świadectw, ale i endogenne związki, których naturę przybliżyć może jedynie gęsty opis swoiście polimorficznej: wielowarstwowej, wielowy-



<sup>1</sup> E-mail: stankowska.a@gmail.com

miarowej i wielogłosowej – jak lubią powtarzać autorzy – tożsamości Miłosza jako przedstawiciela kultury pogranicza. Tak postawione zadanie nie jest, mimo pozorów oczywistości, łatwe. Dotyczy bowiem materii niezwykle skomplikowanej już w punkcie wyjścia, wymagającej przeto nie tylko wielkiej skrupulatności w badaniach źródeł, ale i odpowiedzialności za słowo, delikatności w formułowaniu tez, słowem – kultury badawczej, dla której najważniejszą wartością jest chęć rozumienia niejednoznaczności zjawisk. Autorom książki sztuka ta nie tylko się udaje, ale też – udając się – rodzi w czytelniku takie samo pokrewne pragnienie. To wielka zaleta tej nietuzinkowej pracy, w której pytania jawią się częstokroć ważniejsze od twardych i jednoznacznych twierdzeń.

Trzeba podkreślić, iż podejmując się próby opisanie „przynależności” Miłosza do kultury litewskiej, Daujotyte i Kvietkauskas wielokrotnie powtarzają, że nie chodzi im o gest zawłaszczający. Przeciwnie, poszukują raczej subtelnej analogii między dziełem polskiego poety a literaturą i kulturą litewską. Analogii, dodajmy, przez autora *Doliny Issy* pożądaney, poświadczanej i poszukiwanej, a jednocześnie przenoszonej w inny wymiar niż podpowiada to współczesny zwyczaj utożsamiania litewskości z językiem. Miłosz, jak pamiętamy, wielokrotnie powtarzał, że choć nie jest litewskim poetą, bo pisze po polsku i „nie uczestniczy w misterium litewskiego języka” (Daujotyte, Kvietkauskas 42), jest „poetą tej Litwy, która przychodzi do nas z Wielkiego Księstwa Litewskiego” (Daujotyte, Kvietkauskas 109). Dodawał także, że – „jeśli [tylko – A.S.] istnieje Nielitewskojęzyczna Litwa, [to – A. S.] istnieje i może istnieć też Nielitewskojęzyczna literatura litewska” (Daujotyte, Kvietkauskas 110). W jakim sensie i dlaczego? – moglibyśmy zapytać. Otóż dlatego, iż równie ważnym fundamentem budowania tożsamości jak wybór języka, w którym się myśli, modli, mówi i pisze, jest poczucie przywiązania do małej ojczyzny – do jej tradycji, historii, obrzędowości, mentalności i mistyki – teurgii miejsca. „Ziemia ojców jest bardziej archaiczna niż ojczyzna, «my» bardziej ogólne niż Polacy i Litwini” (Daujotyte, Kvietkauskas 134) – mógłby za Vincasem Kudirką powtórzyć Miłosz.

Warto w tym miejscu przypomnieć zdania zapisane przez poetę w *Ziemi Ulro*, w których przytacza on słowa Oskara Władysława Miłosza kierowane do Maurycego Hrabiego Prozora, a sformułowane w liście z 28 października 1920 roku. Odnajdujący litewskości, po latach współtworzenia kultury francuskiej, znamienity kuzyn polskiego poety notował:

...Nie będę [...] mówić o moim szacunku dla artysty, psychologa i krytyka, jedynie o wzruszeniu, głęboko ludzkim, jakie mnie ogarnia na myśl o przeprowadzonej przez pana tak subtelnie i z taką trafnością analogii pomiędzy naszymi losami – dwóch litewskich artystów, wygnanych, w sensie historycznym od wieków, w sensie osobistym od dziesięcioleci, z naszej ojczyzny fizycznej i zmuszonych stworzyć sobie ojczyznę duchową, niewątpliwie też litewską, ale umieszczoną w przeszłości i zarazem w przyszłości, choć i przeszłość, i przyszłość są tak odległe, że niemal nierzeczywiste (Miłosz 1994b: 85–86).

Miłosz przypomina te słowa nie bez kozery jako ten, który także utracił ojczyznę i w tym sensie dzieli los litewskich emigrantów, założycieli Santary-Šviesy, określających swą generację mianem *bežemiai*, czyli pozbawionych ziemi. Tym samym polski poeta pragnie zwrócić uwagę na (porównywalne do roli języka) znaczenie dla tożsamości doświadczenia i przynależności do przestrzeni; chce podnieść wagę nie instytucjonalnego, lecz wyobraźniowego wyboru jednostki. Daujotyte i Kvietauskas powtarzają za nim wielokrotnie taką właśnie lekcję wolicjonalnego aktu przyjęcia tożsamościowych włókien. W jednym z wielu podobnych miejsc piszą: „Wolna wola pozwala człowiekowi zdecydować o wyborze przynależności narodowej” (Daujotyte, Kvietauskas 62). Zależność od warunków i okoliczności, w których mieszkańcy Żmudzi i etnicznej Litwy podejmowali instytucjonalne wybory – nieuchronne i konieczne, nie przekreśliła wszak możliwości pozostawiania „obywatelem dawno już nieistniejącego państwa” krajowców. Pielęgnowanie jego obrazu dziś wydaje się ważne także litewskim literaturoznawcom, pytającym, które wątki warto uwzględnić w myśleniu o własnej tożsamości.

Wielkie Księstwo Litewskie zniknęło z map, ale nie zniknęło ze świadomości ludzi urodzonych już na początku XX wieku w ostatnich twierdzach Wielkiego Księstwa Litewskiego – w małych, dziedziczonych z pokolenia na pokolenie szlacheckich, najczęściej żmudzkich, majątkach, z drewnianymi dworami, podwórzami, ogródkami, sadami, stawami, z wyjątkowo stałym porządkiem wewnętrznym, bibliotekami, portretami i historiami przodków (Daujotyte, Kvietauskas 62–63).

I być może – zastanawiają się Daujotyte i Kvietauskas – warto tę tradycję na powrót odbudować, wplatając jej wątki w siatkę alternatywnych wyobrażeń kształtujących tożsamość ludzi pogranicza. Jak piszą ze wszech miar słusznie litewscy literaturoznawcy, „Miłosz każe nam wracać do historii nie tylko jako historii kultury, ale też do historii człowieka” (Daujotyte, Kvietauskas 64). Do historii spełniającej się w naznaczonej codziennym obyczajem egzystencji, w kolejach biografii, ale też do historii jako do procesu ścierania się i zwalczania różnorodnych wizji politycznych. Jestem pewna, iż polski poeta byłby ogromnie wdzięczny autorom omawianej pracy za wyeksponowanie tradycji Wielkiego Księstwa Litewskiego (dalej: WXL). Gdyby mógł, skierowałby pod adresem litewskich badaczy jego twórczości i biografii pełne wzruszenia słowa Oskara Władysława Miłosza z listu do Maurycego Prozora już we własnym imieniu.

Wielopiętrowość przytoczonego wyżej, szkatułkowego cytatu z *Ziemi Ulro* pozwala dostrzec jeszcze jedną ważną cechę recenzowanej pracy. Uzmysławiając wagę poruszanego w nim zagadnienia dla przedstawicieli różnych narodowości, połączonych wspólnym doświadczeniem utraty ojczyzny (w omawianej pracy jest ono udziałem Miłosza, ale też Litwinów odbudowujących pod koniec XIX wieku poczucie tożsamości, a w wieku XX wieku państwową odrębność), osób mówią-

cych różnymi językami, ale wyrosłych z jednego miejsca – doskonale określa on zarówno główne przesłanie, jak i dialogiczną, intertekstualną formułę omawianej książki. Zarówno przesłanie, jak i formuła wyrażają głęboką wiarę w dialogiczność jako prawdziwy żywioł kultury. Przekonanie takie – co łatwo zauważyć – ma swe odbicie w sposobie narracji, prowadzonej przez obojga autorów w duchu konwersacji, z definicji otwartej na różne racje.

Powtórzmy jeszcze raz: żywiołem tego tomu jest dialog: wielowymiarowy i toczony na różnych piętrach refleksji, dotyczącej zarówno tego, co minione, jak i tego, co aktualne. Jest to zatem dialog spełniony, ale też spełniający się *in actu* w rozmyślaniach twórców i – potencjalnie – także czytelników tej pracy. W pierwszym z wymienionych wymiarów Daujotyte i Kvietkauskas przedstawiają dialogiczną postawę jako zasadniczy wyznacznik kulturowej biografii autora *Rodzinnej Europy*, widzianej w książce w szerokim planie odniesień do skomplikowanej, pięknej, a jednocześnie niewolnej od sporów i poczucia krzywdy wspólnej historii Litwy i Polski. W drugim, na prawach zaangażowanego uczestnika toczą – tu i teraz – dysputę na temat horyzontów budowania współczesnej litewskiej tożsamości. Ta druga rozmowa – tyleż z Miłozsem, co z samymi sobą – owocuje namysłem nad wybieranymi ze wspólnej tradycji wartościami, o jakie wesprzeć by można współcześnie jednostkową i narodową tożsamość mieszkańców pogranicza czy to litewską, czy polską. Daujotyte i Kvietkauskas nie kryją, że naturalnym dopełnieniem literaturoznawczego opisu, winny być pytania aktualnie stawiane sobie i litewskiej kulturze. Naukowe spojrzenie dopełnione być musi aktem wyboru określonych wartości i przyjęcia postaw afirmowanych i przyjmowanych. Rekonstruowana w historycznych i biograficznych planach opowieść o Miłoszu i jego związkach z Litwą i litewskością ma w tym tomie w założeniu swe dalsze ciągi, odnoszące się do współczesnej kondycji jej autorów i Litwy u progu XXI wieku. Twórczość, biografia i postawa Miłosza wobec odradzającego się państwa litewskiego, skrupulatnie opisana w trzeciej części książki w postaci rekonstrukcji związków polskiego poety z litewskimi środowiskami emigracyjnymi, przyjaźni z Thomasem Venclową, powrotów na wolną Litwę, pełnią zatem w książce rolę swoistego ekranu, na jaki Daujotyte i Kvietkauskas rzucają aktualne pytania, ważkie w planie społeczno-politycznego namysłu nad fundamentem narodowej odrębności, zwierciadła, którego światłem pragną oświetlić litewską literaturę i litewską współczesność. Lustro Miłosza postawione zostaje tutaj naprzeciw podmiotu, który szuka wzorów dla swej własnej tożsamości. Dlatego tak ważną rolę w snutej przez badaczy opowieści odgrywa opis tych działań Miłosza, które związane były z formowaniem się litewskiego społeczeństwa po upadku ZSRR, a także ze sposobem, w jaki autor *Dalszych okolic* towarzyszył Litwinom na drodze wiodącej do samorozumienia.

Dodać należy, iż by refleksja litewskich badaczy mogła stać się prawdziwym pomostem między dwoma obecnie wolnymi państwami, pokrewne pytania wi-

nien postawić sobie także polski czytelnik tej fascynującej opowieści. Namysł nad kulturą pograniczy dopiero wówczas, gdy jest udziałem wspólnym, może bowiem spełnić swój cel: pielęgnowania otwartości i chęci zrozumienia odmiennych wyborów i perspektyw patrzenia przez Litwinów i Polaków na wspólną przeszłość, a w konsekwencji także przyszłość. Najważniejszą ideą, jaką promują autorzy *Litewskich kontekstów Czesława Miłosza*, ideą, którą warto podjąć i uporczywie krzewić, jest – przejmowana od polskiego poety – wiara w otwartość, stanowiąca logiczne dopełnienie przekonania, że doświadczenie pogranicza rodzi (niejako z konieczności) tożsamość niejednoznaczną i wielowarstwową, co nie znaczy, że niewpisaną przez historię w ciąg jednoznacznych (nierzadko raczej z konieczności niż z głębokiego pragnienia) przyporządkowań do tej, a nie innej wspólnoty: języka i państwa.

Daujotyte i Kvietkauskas umiejętnie i konsekwentnie splatają w pracy te dwa wymienione przed chwilą plany – jak by ich nie nazwać – epistemologiczny i ontologiczny. Prowadzą kwerendy i z akrybiczną rzetelnością wobec licznych i różnorodnych źródeł sporządzają kolejne litewskie przypisy do omawianych dzieł autora *Rodzinnej Europy*. Rekonstruują litewski kod poetyckiego światopoglądu Miłosza, ale też – co nie mniej ważne – odnajdują w polskim poecie interlokutora odpowiadającego na stawiane także we własnym imieniu, wciąż aktualne pytania o pożądany model tyleż narodowej, co uniwersalnej tożsamości.

Ta wspaniała książka posiada zatem wielu równoważnych bohaterów. Są to litewscy poeci, emigranci, intelektualisci, badacze folkloru. Nie powiedzialabym nawet, że Miłoz jest wśród nich postacią najważniejszą, choć oczywiście jego głos w planie wypełniającej książkę wielogłosowej narracji jest głosem wiodącym. Polski poeta – powtórzmy – pełni tu, przydaną mu przez autorów pracy, rolę swoistego animatora: przewodnika po osobach i tematach, które składają się na bogaty pejzaż litewskiej kultury i opowieści o niełatwych historycznie kolejach rodzenia się oraz zabezpieczania poczucia narodowej odrębności, od upadku Rzeczypospolitej Obojga Narodów i początków działalności ideologów ruchu lituanistycznego, działającego na Uniwersytecie Wileńskim u progu XIX wieku, przez kontynuujących ich starania twórców „Aušry”, po działalność „pobawionych ziemi”, czyli współtwórców Santary-Šviesy. (Warto przypomnieć rzecz mało znaną: to właśnie środowisko tej emigracyjnej organizacji litewskiej, wspólnie z paryską „Kulturą”, zgłosiło kandydaturę Miłosza do nagrody Nobla.)

Autorzy *Litewskich kontekstów Miłosza* podążają zatem śladem odnajdywanych w twórczości i biografii autora *Rodzinnej Europy* tropów. Wpisują polskiego poetę w szereg potwierdzonych czy to faktograficznie, czy też intertekstualnie korespondencji, ale też – co nie mniej ciekawe, a nawet ciekawsze, bo mniej, a często w ogóle czytelnikowi polskiemu nieznanie – w ciąg swoiście imaginowanych, fakultatywnych dialogów Miłosza, choćby z Vincasem Kudirką, Česlovasem Kudabą – przyrodnikiem i geografem, z wileńskim wieszczem – Vladasem Drėmą czy, z drugiej strony, z Jurgisem Lebedysem. Daujotyte i Kvietkauskas badają także liczne nie-



znane w Polsce źródła (na przykład opublikowane jedynie po litewsku wprowadzenia Miłosza do tomów przekładów jego wierszy na język litewski, w których wyjaśnia on własną, ukształtowaną na pograniczu języków i kultur tożsamość). Rekonstruują liczne litewskie przyjaźnie Miłosza, sięgające jego lat młodości, odnawiane później i kontynuowane na emigracji; oświetlają twórczość Miłosza – co dla polskiego czytelnika bardzo ciekawe, bo niemal całkiem nieobecne w polskiej literaturze przedmiotu – dziełami poetów i prozaików litewskich; zbierają i prezentują korespondencję poety z Litwinami i na temat Litwy.

Dialogi to czasem rekonstruowane na podstawie odnajdywanych szczególnie w eseistyce wskazówek, a czasem oparte na odkryciu uderzającego podobieństwa obrazowania, „żmudzkich obyczajów”, podejścia do przyrody, sposobu odczuwania *sacrum*, jakie Miłosz dzieli z kulturą kraju lat dziecińczych. Przedstawianych litewskich twórców łączy z polskim poetą odkrywane krok po kroku, we wnikliwie prowadzonych interpretacjach, pokrewieństwo potwierdzane na różnych poziomach czytanych paralelnie dzieł: ich tematów, topiki, wyobraźni poetyckiej, zatrzymanej w obrazach obyczajowości, aktualizowanych i rewaloryzowanych mitów. Stopień, w jaki recenzowana książka poszerza naszą wiedzę o tych korespondencjach, trudno przecenić, dlatego jej lektura stanie się obowiązkiem dla badaczy twórczości autora *Rodzinnej Europy*. Niepostrzeżenie toczy się wątek drugi, w moim przekonaniu najważniejszy.

Powracającym tematem, kluczowym motywem całej książki jest pytanie o drogę i o model, na jakiej i wedle którego warto budować osobistą i wspólną (narodową) tożsamość: czy to litewską, czy polską, środkowoeuropejską czy wielkoksieskolitewską. Ten wątek, prowadzony przez autorów książki z trudnym do przeoczenia zaangażowaniem, sprawia, iż czytelnik *Litewskich kontekstów Czesława Miłosza* zostaje niejako wezwany do postąpienia podczas lektury pracy (a może chwilę potem) krok dalej niż wymaga tego literaturoznawstwo.

Historycznoliterackie rozważania prowadzą tutaj bowiem nieodmiennie – powtórzę raz jeszcze – do pytań o charakterze ontologicznym, wzywają do rozważenia naszej własnej historycznej kondycji, a szczególnie do namysłu nad fundamentem, na jakim chcielibyśmy określać swą własną, nie tylko narodową, ale – szerzej – kulturową tożsamość.

Dwa konkurujące ze sobą w tej książce modele, wsparte na przesłankach historycznych i społecznych, dwie obecne w tradycji litewskiej ścieżki zdają się prowadzić w dwu przeciwstawnych kierunkach. „Początek XX wieku – piszą autorzy książki – zastał Litwę na rozstaju, wahającą się pomiędzy wielonarodową i wielojęzyczną tradycją Wielkiego Księstwa Litewskiego a modelem nacjonalistycznej republiki” [Daujotyte, Kvietkauskas 2014: 199]. Ważnym impulsem do pojawienia się tej drugiej optyki była unia lubelska. Daujotyte i Kvietkauskas przypominają:

Litwini utracili wtedy możliwość posiadania (wybierania) swojego księcia i prawo do własnych sądów. Tych strat nie dało się niczym zrekompensować. Znikło zaufanie do

wyższych warstw społecznych i Litwa drugiej połowy XIX wieku budowała się w oparciu o chłopów, rolników, język litewski i jego kulturę. Trudno [...] było znaleźć związek z Litwinami mówiącymi po polsku: zgodnie z tradycją wywodzili się oni ze szlachty (Daujotyte, Kvietkauskas 207).

Chłopski model życia i postawę filologiczną uosabia w książce niemal równieśny Miłoszowi Jurgis Lebedys – badacz dawnego piśmiennictwa Litwy, zwolennik „wskrzeszania Litwy jako kraju Litwinów mówiących po litewsku” (Daujotyte, Kvietkauskas 117). Przywiązanie do wielojęzyczności jako składnika tradycji Wielkiego Księstwa jest mu zasadniczo obce. Przeciwnie, z uporem poszukuje śladów litewskojęzycznej pamięci WXL. Dlatego właśnie, pytając o źródła narodowej odrębności, Lebedys postanawia odnaleźć i zabezpieczyć dowody obecności języka litewskiego w życiu publicznym XVII i XVIII wieku. Negatywnym kontekstem w czasie, gdy prowadzi swoje prace, są oczywiście procesy rusyfikacyjne. „Dominacja języka rosyjskiego odstraszała [...] od dominującego wcześniej polskiego” (Daujotyte, Kvietkauskas 116)<sup>2</sup>; a przecież „Litwa istniała też przed unią z Polską” (Daujotyte, Kvietkauskas 66) – przypominają autorzy *Litewskich kontekstów Miłosza*. Dlatego, pracując nad monografią Edwardasa Daukšy, Lebedys stawia sobie za cel ochronę tego, co własne. „Będąc w otoczeniu obcych, ceśmy wszystko, co nasze, każde najdrobniejsze słowo” [Daujotyte, Kvietkauskas 2014: 116] – naucza, kontynuując myśl Simonasa Stanevičiusa i Simonasa Daukantasa.

Litewskie odrodzenie narodowe z drugiej połowy XIX wieku łączy się nierozdzielnie z ruchem lituanistycznym. „Naród litewski narodził się z języka” – powtarzać będą za Miłoszem litewscy badacze (Daujotyte, Kvietkauskas 102). Z punktu widzenia autora *Rodzinnej Europy*, podobnie jak wielu innych mieszkańców Litwy historycznej, przede wszystkim Żmudzi, sprzyjających ideom „krajowców”, trudno nie ubolewać nad stratami, jakie pociągnęło za sobą to rozstrzygnięcie: „nie udało się zintegrować i włączyć w kulturę państwa większości Litwinów mówiących po polsku” (Daujotyte, Kvietkauskas 102). Słynna fraza, którą Mickiewicz rozpoczynał *Pana Tadeusza*, nabrała nieoczekiwanej i bolesnej oksymoroniczności. To, co było samo przez się zrozumiałe dla Mickiewicza w XX wieku, stało się pytaniem o tożsamość.

Autorzy *Litewskich kontekstów Miłosza*, podążając tropami polskiego poety, przypominają liczną wspólnotę zwolenników uniwersalistycznej idei, wedle której mówiący po polsku Litwin to typ kulturowej świadomości, zorganizowanej wokół miłości do małej ojczyzny, ale też pamiętający o swym chrześcijańskim rodowodzie.

---

2 Warto w tym miejscu przypomnieć za litewskimi badaczami, że wcześniej „po upadku Rzeczypospolitej Obojga Narodów, gdy Litwa znalazła się w szponach Rosji, wpływ języka polskiego umocnił się. Opozycją dla języka rosyjskiego, narzędzia rusyfikacji, stał się nie litewski, tylko polski. Tak właściwie było aż do czasów «Aušry», kiedy to zaczęła się umacniać świadomość językowa Litwinów” (Daujotyte, Kvietkauskas 240).

Współtworzyli ją i podzielali liczni bohaterowie omawianej książki, między innymi Ferdynand Ruszczyc, Mikalojus Konstantinas Čiurlionis, Michał Römer, bracia Vaclovas i Viktoras Biržiškowie, Ludwik Jacewicz, Vanda Daugirdaitė-Sruogienė, Konstancija Skirmuntt, Ludwik Abramowicz i wielu innych. Daujotyte i Kvietkauskas w wielu wnikliwych rekonstrukcjach i interpretacjach intertekstualnych dialogów pokazują, jak silne i uporczywe było pragnienie „krajowców”, by najpierw pielęgnować, a później wskrzeszać ideę koegzystencji różnych narodów. By śladem Sigitasa Gedy, zastanawiającego się nad problemem tożsamości Miłosza, postawić, mimo wszystko, pytanie: „czy nie można mieć dwóch matek – Litwy i Polski, czy nie można być wychowywanym przez dwie rodzicielki i właśnie przez to zyskać wyjątkowo głębokie poczucie tradycyjnej chrześcijańskiej moralności, świadomość epoki, pragnienie przekształcania rzeczywistości?” (Daujotyte, Kvietkauskas 390).  
*Twórca Rodzinnej Europy:*

sformułował i pod koniec XX wieku wyraził tę ontologiczną szczelinę w ludzkich losach i ludzkiej świadomości, która powstała pomiędzy wielojęzycznością Wielkiego Księstwa Litewskiego, kiedy to szczególnego znaczenia nabrał język polski, a argumentowaną narodowofilologiczną litewskością z końca XIX wieku, która przerodziła się w ideologię niepodległej Litwy, a szczególnej mocy nabrała po utracie Wilna (Daujotyte, Kvietkauskas 200).

Sformułował, a jednocześnie – co wydaje się dziś ważniejsze – nie ustawał w wysiłkach, by pokazać możliwość przekroczenia tego ontologicznego rozdarcia poprzez odniesienia do idei małej ojczyzny z jednej, i uniwersalnej Europy, opartej na fundamencie chrześcijaństwa, z drugiej strony. Daujotyte i Kvietkauskas traktują to Miłoszowe wezwanie niesłuchanie poważnie serio, odnosząc je – o czym była już mowa – do problemu kształtowania tożsamości litewskiej w czasach sobie współczesnych. Rozważają zatem konieczność powrotu do pragnienia „krajowców” i do uniwersalistycznych prób osadzenia problematyki tożsamości nie tylko w polu rozważań historycznych, ale też metafizycznych. Widzą konieczność powrotu do myślenia jak najszerszego:

W uniwersalnym losie ludzkości jest i musi być także cząstka świadomości narodu litewskiego. I ona jest także w spuściźnie Miłosza. Musimy ją dokładnie przeanalizować, odpowiedzieć otwartością na jego otwartość. [...] Oddzielamy Litwę etniczną od historycznej, ale czy to oddzielanie jest uprawnione z punktu widzenia doświadczenia wcześniejszych generacji? Dla Mickiewicza Litwa to także jego własne doświadczenie, obejmujące Nowogrodek, Wilno, Kowno i grudkę ziemi, która trzeba ze sobą zabrać, kiedy się wyjeżdża (Daujotyte, Kvietkauskas 107).

I dalej, wyrażając sens lekcji wynoszonej z lektury Miłosza:



Tak, najwyższy czas. Najwyższy czas wrócić do drugiej połowy XIX wieku. To, co pojęliśmy czy czego nie pojęliśmy z Mickiewicza (udało się nam włączyć go w literaturę litewską), w jeszcze głębszy i bardziej swoisty sposób (bo łączy się nie tylko z historyczną, ale także z etniczną Litwą, z historyczną Żmudzią, wreszcie z niewątpliwie litewskimi korzeniami) związane jest z Miłozem, jednym z największych współczesnych pisarzy Europy, tworzącą jej uniwersalną tożsamość, ale poszukującym miejsca także dla małych ojczyzn (Daujotyė, Kvietauskas 108).

Przytaczam ten szereg cytatów, bo wyraża się w nich najważniejsza idea książki poświęconej *Litewskim kontekstom Czesława Miłozsa*. Idea zaczerpnięta – powtórzmy – od autora *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*.

Na koniec trzeba bardzo wyraźnie zaznaczyć, że Miłoz świetnie rozumiał także racje zwolenników ruchów lituanistycznych. Mówił, jakże trafnie, że nowoczesną Litwę zrodziła nie historia, lecz filologia: zrodziła miłość do języka, co sam jako poeta polskiej mowy rozumiał lepiej niż zwykły zjadacz chleba. Miłoz pisał:

W istocie trudno sobie wyobrazić większą niż u Litwinów miłość języka, który ledwo przetrwał i z którego należało wywieść całą zabraną, bo opowiedzianą w innym języku, przeszłość. Stąd [Miłoz tłumaczył może przede wszystkim Polakom – A. S.] zakreszenie wyraźnej granicy pomiędzy swoim, należącym do plemienia, i obcym, który może przysięgać, że jest Litwinem z dziada pradziada, ale to nie pomoże, jeżeli jego mowa nie jest litewska (Miłoz 1992: 157–158).

Sam porównywał polszczyznę do pałacu, w którym można zamieszkać, odnajdując w historycznych formach języka ślady przeszłości.

Równocześnie autor *Doliny Issy* sprzeciwiał się konsekwentnie tak kategorycznemu nakazowi wyboru między miejscem a językiem, między historią a filologią, między mitem wielokulturowej wspólnoty a pragnieniem zabezpieczenia odrębności. Sam takiego wyboru nie chciał na własny użytek dokonywać, czego zebrane w książce litewskie konteksty jego wyobraźni i myśli stanowią najlepszy dowód. Chciał być jednocześnie polskim poetą, poetą polskiego języka i obywatelem WXL: „Ja osobiście uważam się za człowieka Wielkiego Księstwa Litewskiego; Chętnie bym się określał tak jak mój profesor Sukiennicki, który uważa siebie za Litwina mówiącego po polsku” (Miłoz 1994a: 275–276) – powtarzał w wywiadach.

Powiedzieć możemy nawet więcej: Miłoz na przekór zarysowanej wyżej antynomii właśnie w języku odnajdywał narzędzie translacji polskość na litewskość i odwrotnie. Używał poetyckiego słowa i dyskursywnego wykładu dla odbudowywania burzonych przez ludzi i historię mostów. Omawiana książka ilustruje to wnikliwie i przekonująco.

Symboliczny w tym względzie jest odnaleziony przez autorów w archiwum w Yale sporządzony przez Miłozsa przekład *Pieśni narodowej* Kudirki, która stała się

hymnem Litwy. „Tekst rozdzielający dwie tożsamości” (Daujotyte, Kvietkauskas 130) Miłosz starał się w okolicach roku 1990, a więc w momencie odradzania się wolnej państwowości Polski i Litwy, przetłumaczyć jako czytelny znak pragnienia jednoczesnego odnawiania wspólnoty i niezamazywania różnic – „jako łączący, niezbędny dla nadchodzącego czasu współegzystowania” (Daujotyte, Kvietkauskas 130). Jego przekład – przekonują autorzy książki – jest swoistym przepisywaniem tekstu, mediacją, która ma umożliwić zmniejszenie dystansu pomiędzy dwoma tożsamościami (polską i litewską) przy jednoczesnym zachowaniu odrębności wartości niezgodnych ze sobą.

Pragnienie to w oczywisty sposób pozostaje także wyborem autorów pracy o *Litewskich kontekstach Czesława Miłosza*. Książki tak dla polonisty, jak i dla lituanisty – niezwykle ważnej i cennej. Jej wartość tkwi nie tylko w bogactwie informacji (choć tego poznawczego wymiaru nie sposób przecenić). Wagę pracy w jeszcze większej mierze określa przesłanie o możliwości i konieczności kulturowego dialogu, do którego nakłaniać nas winny nasze, w jakimś stopniu zawsze pograniczne, biografie.

## BIBLIOGRAFIA

Daujotyte Viktorija, Kvietkauskas Mindaugas. *Litewskie konteksty Czesława Miłosza*. Sejny: Wydawnictwo Pogranicze, 2014.

Miłosz, Czesław. *Szukanie ojczyzny*. Kraków: Znak, 1992.

Miłosz, Czesław. *Autoportret przekorny*. Rozmowy przeprowadził Aleksander Fiut. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1994a.

Miłosz, Czesław. *Ziemia Ulro*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1994b.

## NARODNICTWO JAKO KONIECZNOŚĆ

RYSZARD KUPIDURA<sup>3</sup>

(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

PORTNOVA, TETJANA. *Ljubytj i navčaty: seljanstvo v ujavlennjach ukrajins'koji intelihenciji druhoji polovyny XIX stolittja*. Dnipropetrovsk: Lira, 2016. 240 S.

Nawiązując do spopularyzowanego głównie przez rosyjskiego badacza Alexandra Etkinda oksymoronicznego terminu „wewnętrzna kolonizacja” (Bakuła 342–344) można pokusić się o odczytanie pracy dnieprzańskiej historyczki Tetiany Portnowej

---

3 E-mail: ryszardk@amu.edu.pl

poświęconej reprezentacji chłopów w dyskursie ukraińskiej inteligencji II połowy XIX wieku jako historii projektu emancypacyjnego ukraińskich elit. Ów projekt miałby polegać na symbolicznym wykorzystaniu rodzimego subalterna w celu stworzenia podstaw do zrzucenia własnej zewnętrznej zależności w strukturze władzy wyższego rządu i wybicia się na niepodległość.

W istocie zainspirowana romantycznymi ideami ukraińska inteligencja, rozpoczynając proces budowy nowoczesnego narodu, musiała oscylować pomiędzy projektem ekskluzywnym (naród kozacki) oraz inkluzywnym (lud ukraiński). Pamięć o kozackiej tradycji była ważna dla zachowania ciągłości i tradycji, jednak to idea chłopstwa jako fundamentu narodu zaczęła odgrywać wiodącą rolę w ukraińskiej literaturze oraz myśli społeczno-politycznej, co w danym okresie historycznym oznaczało często to samo i funkcjonowało wspólnie pod szyldem narodnictwa.

W pewnym sensie ruch narodnicki w historii ukraińskiej kultury padł ofiarą własnych praktyk dyskursywnych. Generując i esencjalizując przez lata rozliczne heteroobrazy, ostatecznie sam został opisany i skatalogowany przez swych krytyków (najpopularniejsze definicje ruchu narodnickiego można znaleźć w napisanych pod koniec XX wieku pracach Sołomiji Pawłyczko, Oksany Zabużko czy George'a G. Grabowicza), którzy rozwój ukraińskiej kultury widzieli głównie jako proces przewycięzania antymodernistycznych syndromów narodnictwa.

Wśród zadań, które w swojej pracy realizowała Portnova, znalazła się zatem próba rehabilitacji myśli narodnickiej, która według autorki nie była jedynie egzaltowaną projekcją idealnego chłopca, ale także etapem koniecznym w budowie nowoczesnego społeczeństwa. Kult ludu był zdaniem historyczki jedynym możliwym do zrealizowania wariantem projektu narodowego. Ukraiński przypadek nie stanowił tym samym wyjątku w historii społeczeństw Europy Środkowej i Wschodniej, w których chłopstwo, jak zauważył polski historyk Włodzimierz Mędrzecki, było jednocześnie fundamentem i balastem dla procesów modernizacyjnych (Portnova 13).

*Ljubyty i navčaty* nie jest kolejną pozycją z historii ukraińskiego chłopstwa, nie aspiruje też do wpisania się w zapoczątkowany jeszcze w latach sześćdziesiątych XX wieku i wciąż bardzo aktualny nurt odzyskiwania głosu wykluczonych społecznie i politycznie grup. Jeśli głos chłopca ma być w niej słyszalny, to jedynie jako echo



wypowiedzi inteligenta, który wielokrotnie wyrażał swoje rozczarowanie, a niekiedy irytację, w sytuacjach, kiedy obiekt deskrypcji nie wpisywał się w aprioryczne ramy idealnego obrazu. Portnova przesunęła w swej pracy akcent z poszukiwania odpowiedzi na pytanie o zbieżność spostrzeżeń dziewiętnastowiecznych myślicieli z autentycznym obrazem wsi na badanie przyczyn takiego, a nie innego przedstawiania chłopów w danym momencie historycznym. „To, co chłopstwo symbolizowało, było ważniejsze niż to, czym ono było naprawdę” (tu i dalej – tłum. R.K.) – zauważa autorka w podsumowaniu książki (Portnova 193). Wśród interesujących egzemplifikacji znalazł się m.in. fakt, że na Naddnieprzańskiej Ukrainie zbieracze folkloru nie podkreślali szczególnej religijności chłopów. Portnova tłumaczy to tym, że w przeciwieństwie do Galicji, gdzie kościół greckokatolicki był ważnym aspektem budowania tożsamości narodowej podczas kontaktów z katolikami, na lewym brzegu Dniepru przynależność wyznaniowa nie pokrywała się z podziałami etnicznymi i jako taka nie znajdowała się w centrum uwagi budzicieli narodu (Portnova 135). Na tym obszarze w celu generowania różnic popularyzowano tezę o indywidualistycznym i prodemokratycznym usposobieniu ukraińskiego chłopca. W danym przypadku w charakterze kontrapunktu występowała tradycyjna rosyjska wspólnota wiejska – obszczina (Portnova 130).

Spotkanie ukraińskiej inteligencji z chłopstwem Portnova opisuje jako rodzaj specyficznego targu. Przypomina to tezę Tamary Hundorowej o jarmarku jako miejscu oraz mechanizmie, za pomocą którego tworzył się nowoczesny naród ukraiński wraz ze swoją kulturą (Hundorova 332). Etnograficzne ekspedycje pobierały formy i treści z ludowego żywiołu, które po modyfikacjach powracały do niego już w formie kultury narodowej. Wyszywana koszula przestała być w ten sposób jedynie elementem tradycyjnego ubioru ludowego, zamieniając się w artefakt kulturowy oraz manifest poglądów politycznych jej właściciela. Wektory opisanego wyżej mechanizmu bywały niekiedy zwrócone w przeciwnym kierunku i to wieś według własnych upodobań udamawiała idee i obrazy, które z zewnątrz przynosiła jej inteligencja. Dla przykładu praktyka niesienia pod strzechy twórczości Tarasa Szewczenki wraz ze stylizowanym portretami poety stała się od lat sześćdziesiątych XIX wieku ważnym czynnikiem szerzenia idei narodowej wśród chłopów. Ponad dziesięciotysięczne nakłady „Kobziarza” na początku XX wieku świadczą o tym, że Szewczenko rzeczywiście stał się ikoną ukraińskiej wsi, jednak już w przetransponowanym obrazie chłopskiego watażki, któremu bliżej było do Stieńki Razina i Jemieljana Pugaczowa aniżeli do Iwana Kotlarewskiego z jego nieprzystępną i niezrozumiałą dla chłopów *Eneidą* (Portnova 90–91). Tradycyjne przedstawianie Szewczenki w czapce i kożuchu, któremu to wizerunkowi sprzeciwiają się kolejne pokolenia ukraińskich intelektualistów (ostatnio wydawca i poeta Iwan Małkowycz w głośnym wystąpieniu podczas wręczania Nagrody Narodowej imienia T. Szewczenki), jest głęboko zakorzenione w kolektywnej świadomości Ukraińców i, jak dowodzi książka Portnowej, nie daje się wytłumaczyć jedynie socrealistyczną inter-

pretacją z czasów radzieckich. Do innych, aktualnych do dzisiaj problemów ukraińskiej rzeczywistości społecznej, których genezy można doszukiwać się w praktykach ruchu narodnickiego, należała m.in. niejednoznaczna postawa wobec kwestii językowej. Inteligencja z jednej strony pragnęła ukraińskojęzycznego ludu, który miał stworzyć podwaliny pod przyszły naród, jednak w konkretnym czasie historycznym uważała za zbyt ryzykowne, by posyłać do ukraińskich szkół również własne dzieci, które wykształcenie zdobywały zazwyczaj w rosyjskich gimnazjach (Portnova 97). Tym samym chłopci zetknęli się ze zjawiskiem, które dzisiaj nazwano by zapewne „szklanym sufitem”, przy czym czynnikiem wykluczającym była w tym wypadku nie płeć czy rasa, a język. Hipokryzja narodników była oczywista dla samych chłopów, którzy organizowali nawet protesty przeciwko wprowadzaniu języka ukraińskiego do szkół. Dopiero w 1893 roku radykalnie nastawiona młodzież z Bractwa Tarasowców (był wśród niej m.in. pisarz Mychajło Kociubynski), reprezentująca nowe pokolenie w ruchu narodowym, postulowała używanie języka ukraińskiego w każdej sferze życia codziennego i obstawanie przy nim nawet w zrusyfikowanym środowisku.

Wraz z rozwojem ukraińskiej myśli społecznej zmieniał się wzorzec idealnego chłopca, który *de facto* tożsamy był z ideałem obywatela. Niektóre z cech chłopskich zmieniały status z pożądanych na niechciane. Gloryfikowane przez romantyków zacofanie wsi, mające oznaczać bliskość ich mieszkańców i natury oraz przestrzeganie przez nich jakiegoś szczególnego kodeksu moralnego, w ostatnich dekadach XIX wieku było oceniane negatywnie jako przyczyna wszelkich nieszczęść na wsi. Narodnicy z trudem uświadamiali sobie fakt, że szlachetne uczucia altruizmu i miłosierdzia nie przeszczepiają się łatwo na grunt surowego wiejskiego życia, gdzie godność człowieka bezpośrednio związana była z przydatnością do pracy w gospodarstwie. „Najstraszniejszym przecuciem ukraińskiego narodnictwa, nie wypowiedzianym nigdy na głos, stało się uzmysłowienie, że lud jest tak samo niedoskonały, a być może i gorszy niż jego wykształceni sympatycy” (Portnova 159) – pisze w swej książce Portnova.

Owo przecucie towarzyszyło ukraińskim zwolennikom ludowości już od lat sześćdziesiątych XIX wieku, kiedy to w Imperium Rosyjskim została zniesiona pańszczyzna. Reforma rozpoczęła procesy stratyfikacji społecznej na ukraińskiej wsi i spowodowała pojawienie się nowej grupy społecznej, którą stanowili zamożni chłopcy. Od tej pory ciemniejszy i wyzyskiwacz nie mógł być kojarzony jednoznacznie z etnicznym Innym. W literaturze tego okresu zaczęła pojawiać się postać rodzimego eksploatatora, który bywa bardziej bezwzględny aniżeli dawny pan. Zdanie z jednego dramatów Marka Kropywnyckiego „Dziś gorzej niż za pańszczyzny!” (cyt. za: Portnova 171) oddaje istotę ludowej historiozofii i może stanowić jeszcze jeden wariant mitu „złotego wieku”, w którym brakuje odwołania do czasów obfitości i szczęścia, natomiast pielęgnowana jest pamięć o czasie rzekomego mniejszego wyzysku.



Książka *Ljubity i navčaty...* Portnowej jest pozycją porządkującą stan wiedzy na temat ważnego nurtu w historii ukraińskiej kultury. Autorka oparła się mało już dzisiaj produktywnej pokusie dekonstrukcji kolejnych mitów generowanych na przestrzeni dziesięcioleci przez myśl narodnicką. Mity te pokazuje raczej jako do pewnego stopnia konieczne i naturalne strategie rozwoju, charakterystyczne dla większości ruchów narodowych Europy Środkowej i Wschodniej. Konserwatyzm, odrzucenie kapitalizmu oraz antyurbanizm były filarami, które miały nie tyle uchronić przed utratą tożsamości narodowej, co stworzyć odpowiednie środowisko dla jej krystalizacji. Praca Portnowej nie tylko tłumaczy źródła obecnych do dzisiaj aksjomatów kultury ukraińskiej, ale wyjaśnia wraz z tym wiele zjawisk i problemów współczesnego życia społecznego i politycznego na Ukrainie. Badaczka nie ucieka się wprawdzie do publicystyki i nie przeprowadza prostej paraleli pomiędzy dziewiętnastowieczną rzeczywistością a bieżącą polityką, jednak podczas lektury *Ljubity i navčaty...* jako żywo stają przed oczami dzisiejsze dylematy naszych wschodnich sąsiadów.

## BIBLIOGRAFIA

- Bakuła, Bogusław. "Rosyjska wewnętrzna kolonizacja". *Porównania* 15 (2014). S. 341–356.  
Hundorova, Tamara. *Tranzytna kultura. Symptomy postkolonialnoji travmy*. Kyjiv: Grani-T, 2013.

## NOŻYCZKI NORWIDA

ELIZA KAČKA<sup>4</sup>  
(Uniwersytet Warszawski)

- BOROWIEC, ANNA. „*Album Orbis*” Cypriana Norwida jako księga sztukmistrza. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2016. 418 S.

W opowiadaniu *Fama* Jarosław Iwaszkiewicz pisał:

Prof. Stanisław Wolski, zasłużony historyk sztuki, lat 76 [...], znajdował się w sali goetyckiej, pochylony nad ołtarzem z Nawiedzeniem; pisał on pracę o wpływie polskiej rzeźby dolnopomorskiej i szczecińskiej na sztukę Leonarda da Vinci, i właśnie ten ołtarz, co prawda pochodzący z Gór Świętokrzyskich, ale zawierający w sobie wpływy mistrza Jana, nadwornego rzeźbiarza księcia Kačka szczecińskiego, wnuka Kazimie-

---

4 E-mail: eliza.kacka@gmail.com

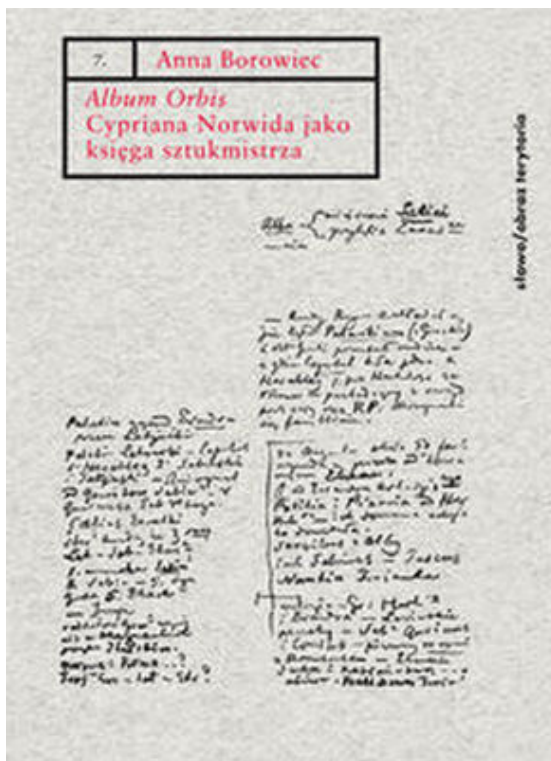
rza Wielkiego, był jedną z zasadniczych podstaw jego tezy. Profesor, mimo że pogrążony bez reszty w kontemplacji dolnego fałdu szaty świętej Elżbiety, który był podstawą wszystkich jego dowodzeń, usłyszał jednak dziwny, ostry choć dźwięczny odgłos trąby... (Iwaszkiewicz 8).

Figura profesora Wolskiego nie byłaby aż tak godna uwagi, gdyby nie rola, w jakiej został w tym fragmencie obsadzony. Otóż jest to rola uważnego tropiciela detalu, który w wyobraźni dziewiętnastowiecznych odgrywał niebagatelną rolę – fragment szaty w ruchu. Detal ten zresztą zaważył nie tylko na percepcji rzeźby. Trudno zlekceważyć jego rolę w opisie obrazu, któremu nałogowo przyglądał się jeden z najdziwniejszych historyków sztuki, autor *Mnemosyne*, Aby Warburg:

Postać kobieca [...] rozpościera przed zbliżającą się Wenus płaszcz, który rozwiewa wiatr [...]. Jej wierzchnie okrycie, poprzątkowane bławatkami, przylega ściśle do ciała [...]. Jeden z fałdów szat układa się spłaszczonym łukiem biegnącym w prawo od lewego kolana, poniżej rozciągając się płasko wymyślnymi załamaniem i wachlarzowatym kształcie [...] Od skroni w tył włosy rozwiewają się długimi falistymi splotami [...] (Warburg 48).

Od opisu zakłętej w szatach dynamiki Warburg przechodzi w swoim eseju o malarstwie Sandra Botticellego do traktatów i „archeologicznej powieści wczesnorennesansowej”, a jest to o tyle ważne, że spacer między sztukami jest jednym z konstytutywnych elementów takiego warsztatu pisarsko-badawczego. Nie mniej ważnym jego elementem pozostaje jednak fundujące go założenie, które tak streścił piszący o autorze *Mnemosyne* Krzysztof Rutkowski:

Artyści Renesansu odkryli w Antyku ruch tkwiący w sztuce od zarania dziejów. Sztuki plastyczne nie są ilustracją idei, a figury mitologiczne jej inkarnacją. Wprawione w ruch



stają się ośrodkiem dziwnych napięć: jawią się nie jako rezultat pojedynczej woli, lecz jako skutek działania sił sprzecznych (Rutkowski 17).

Nie tylko alegorie, upostaciowione idee, lecz także obserwowanie układów wybrzuszeń i pofałdowań interesowało patrzących. Układy takie są bowiem nieprzypadkowe, co więcej – to właśnie w zgięciach fałd, rysunku fryzur, odchyleniu postaci odbija się pochod ducha czasu. By świadkować temu pochodowi, trzeba (paradoksalnie) mieć wrażliwość, rzecz można, materialną – i posiadać umiejętność wyławiania znaczących detali. Dynamika zaklęta w rzeźbie, rysunek szaty na obrazie, podpięcie włosów na monecie – kolekcję tropów, jakie zostawia *Zeitgeist*, można by rozbudowywać o kolejne egzempla. A wiele z nich da się wypisać z tekstów Norwida. Zauważmy, że wiersz *W pracowni Gujskiego*, którego fragment przytaczam:

...Tam – czyjś profil?... Ona!  
 Z tajemnicą na ustach, pogodą na czole  
 I uczesaniem włosów, co zdradza epokę.  
 Inaczej wziąłbyś medal za złomki mityczne  
 Z Kartaginy lub Cypru...  
 ...O, jakie głębokie  
 Są w trefieniu warkoczy sprawy historyczne! (Norwid 194)

kończy się sentencją o lekkości bibelotu, ale pudowej wadze antropologicznej. Dodajmy: sentencją, która w dorobku Norwida nie była incydentem, lecz poglądem. „Sprawy historyczne” w „trefieniu warkoczy” prowadzą ku rozumiejącej historii rzeczy, różnej od historii idei, choć przecinającej się z nią w wielu punktach, mniej czy bardziej zaskakujących. Dlaczego o tym wszystkim opowiadam? Otóż dlatego, że problematyka ta odżywa w monografii poświęconej Norwidowskiemu dziełu-hybrydzie, integrującemu wiele sztuk, a ściślej: zestawiającemu je na sposób w równej mierze tajemniczy, co logiczny i deszyfrowalny. Mam na myśli, oczywiście, *Album Orbis* – trzypięciotomowe dzieło autora *Quidama*.

Monografia Anny Borowiec – historyczki sztuki i literaturoznawczyni – to praca wymagająca wysokich kompetencji źródłowych i metodologicznych. Autorka szuka bowiem tak zasadniczego zamysłu dzieła, jak znaczenia i pochodzenia użytych w charakterze jego budulca wycinków ilustracyjnych. „Większość materiału zgromadzonego przez Norwida stanowią wycinki z książek i czasopism francuskich pochodzących z drugiej połowy XIX wieku, składające się na ogromny zbiór wyobrażeń kulturowych powstałych od zarania cywilizacji świata do lat siedemdziesiątych XIX stulecia” (Borowiec 5) – stwierdza Borowiec, by następnie zwierzyć się nam z kwerendy tropem nożyczek Norwida. Okazuje się bowiem, że dokładny przegląd wydawnictw francuskich pozwala nie tylko wskazać wiele miejsc cięcia, lecz także uświadamia powszechność wizerunków i motywów ikonograficznych, które dla

nas są już – przynajmniej na pierwszy rzut oka – nieidentyfikowalne. Nie znaczy to bynajmniej, że przyłapanie autora *Assunty* nad konkretną książką czy gazetą jest jedyną ambicją Borowiec. Badaczka zdaje sobie sprawę, że deszyfracja tego, skąd się bierze i co przedstawia wycinek, jest tylko jednym z manewrów do wykonania. Drugim, nie mniej istotnym, pozostaje dociekanie całościowego sensu tej dziwnej kolekcji – opowieści, która urywa się w 1871 roku. Ów drugi manewr – w przeciwieństwie do pierwszego – wymaga od czytelnika Norwidowskiego dzieła wysokiej kompetencji interpretacyjnej i niebłażej wyobraźni. Rekonstrukcja jest w takim wypadku bowiem zawsze konstrukcją, hipotezą czytelnika, który musi jakoś scalić to, co wcale w scaleniu nie pomaga. Oczywiście, konkretyzacja czytelnicza uzyskuje pewne wsporniki w innych tekstach Norwida, o czym zresztą pisze Borowiec, odtworzając jego poglądy estetyczne i pomysły historiozoficzne. Zagadkowy kształt *Album Orbis* nie staje się jednak przez to całkiem jasny – i nie jest to zarzut pod adresem badaczki. Pisząc to, konstatuje (a nie jestem w tej konstatacji odkrywca), że mamy tu do czynienia z książką równie zagadkową, co hybrydyczna *Mnemosyne Warburga*.

Wielokompetencyjna i – co wynika z natury przedmiotu – interdyscyplinarna książka Borowiec składa się zasadniczo z trzech części. W pierwszej, zwanej *Prezentacje*, autorka referuje zawartość kolejnych tomów, opisuje strukturę albumu – swoistego ilustracyjnego pasażu rozciągającego się od antyku po wiek XIX. Część pierwszą poprzedza zresztą krótkim, ale treściwym rozdziałem „*Album Orbis*” jako opowieść o dziejach, w którym sprawozdaje proces powstawania tomów, opisuje w skrócie ich charakter i podejmuje się syntetycznego nakreślenia Norwidowskiej historiozofii. Co warte uwagi: przyglądanie się spuściznie autora *Album Orbis* z perspektywy tego właśnie dzieła pozwala badaczce nie tylko na korekty interpretacyjne, lecz także na złożenie nowych propozycji w sprawie datowania tekstów. Weźmy taki fragment wywodu:

Wspomniana już przeze mnie wątpliwość związana z określeniem dokładnych ram czasowych, w których można by ująć czas powstania albumu, dotyczy także *Milczenia*. Hipoteza o ich równoczesnym powstawaniu może podawać w wątpliwość późne datowanie rozprawy. [...] Być może [...] warto byłoby zaryzykować tezę, że oba dzieła tworzone były od lat siedemdziesiątych, kiedy to poeta wspomina o albumie w listach do Zaleskiego, a rok 1882 należałoby potraktować jako cezurę zamykającą pracę nad oboma dziełami (Borowiec 24).

Te szczegółowe ustalenia uzmysławiają, że w niektórych partiach praca Borowiec ma charakter palimpsestowo-polemiczny. Jej ustalenia nadpisane są bowiem – nie bez polemicznego odchylenia – nad zastanymi osiągnięciami norwidologii. Autorka inaczej widzi miejsce *Album Orbis* i *Milczenia* na mapie rozlicznych prac poety-sztukmistrza, niż to zwykli widzieć Juliusz Wiktor Gomulicki (1973) czy Piotr

Chlebowski (2009). Za jej propozycjami stoi motywacja solidniejsza niż ambicja dopisania swego do ogólnego zasobu ustaleń, który, jak wiadomo, każda poważna praca badawcza powinna modyfikować, składając trybut poprzednikom, ale nie składając broni w walce o prymat, choćby w bardzo wąskim zakresie. Borowiec próbuje objaśnić sobie – i czytelnikom – dynamikę myślenia Norwida w taki sposób, by nie musieć polegać wyłącznie na kalendarium, lecz by wnioskować z myślowych przepływów i podobieństw między tekstami autora, ze stopnia ich dojrzałości. Innymi słowy: śledzi wędrówkę konceptu przez teksty, dostrzegając tym samym związki, których sama korespondencja czy odautorskie datowania nie są w stanie wystarczająco precyzyjnie wskazać.

Zamysł polemiczny pracy Borowiec najbardziej bodaj eksplicytny jest w części wstępnej, którą autorka rozgrywa w dyskusji z książką-poprzedniczką – monografią Chlebowskiego *Romantyczna silva rerum. O Norwidowym „Albumie Orbis”* (2009). Dyskutowanie z lubelskim badaczem uzmysławia różnicę w obu podejściach i daje Borowiec asumpt do wyrazistych deklaracji warsztatowych. Poprzednikowi wytyka zbyt duże zaufanie do źródeł, choćby do ich postaci materialnej (tu sznyt historyczki sztuki wyraźnie się przydaje), a także braki w wiedzy dotyczącej ikonografii z epoki. Jak nietrudno się domyślić, krytyka Borowiec odsłania, chcąc nie chcąc, ogrom pracy Chlebowskiego, a zarazem uzmysławia, jak wielkiej ostrożności trzeba przy szacowaniu tego, co znajduje się na obrazku, i przy stawianiu skalających hipotez. Skoro i na tym etapie, na jakim – po rozlicznych kwerendach – pracuje Borowiec, brakuje ciągle wielu elementarnych rozstrzygnięć, to taki stan rzeczy daje pojęcie przede wszystkim o trudności samej problematyki badawczej. A ponadto uświadamia, że dziewiętnastowieczność w obrazach to ciągle *terra incognita*.

Na tej ziemi zresztą samej autorce zdarza się potknąć. Potknięcia te nie są spektakularne – chroni przed tym warsztat, wiedza i metoda pracy na źródłach przyjęta w tej konkretnie książce. Przyjrzyjmy się jednak opisowi jednej z kart albumu:

**Karta 104 verso:**

Notatka Norwida:

Poudre Richelieu – największe pudrowanie za Ludwika XVI.

Napoleon znosi peruki à la Titus.

Dziewczyny ludu – à la Charlotte Corday.

Damy – beret.

À la belle Ferronnière – na czole przepaska.

Bandeaux.

Loki.

Angielskie strzyżenie włosów comme les enfants d'Edouard

(Borowiec 358)



Borowiec sporządza do tego fragmentu kilka przypisów, problem jednak w tym, że są one niezbyt funkcjonalne i nie dają pojęcia, po co Norwidowi takie a nie inne przykłady. O Charlotte Corday pisze badaczka jako o żyrondyście, morderczyni Jeana Paula Marata. To wszystko prawda, ale nie z tego powodu Norwid wprowadził wzmiankę o niej w tej konkretnej notatce. Idzie o znany dziewiętnastowiecznym czytelnikom wizerunek Corday w czepku, bardziej popularny niż jej biografia. W sprawie strzyżenia „comme les enfants d’Edouard” podaje badaczka jedynie polskie tłumaczenie tej formuły, nie odwołuje się jednak do wizerunku synów Edwarda IV, a głowy tych znanych z historii Szekspira chłopców były niezapomniane. Bywa zatem i tak, że w swoich śledztwach Borowiec – zazwyczaj pieczołowita i niezawodna – nie wyczuje potencjału danego materiału lub wzmianki bądź przegra z oczywistością. Nierozpoznanie Kolumba, które na początku książki wytknęła swojemu poprzednikowi (Borowiec 11), może się zdarzyć każdemu.

Nie jest jednak tak, by konfrontacje autorki z norwidologami zdominowane były przez niezgodę. W książce znajdziemy wiele miejsc poświadczających przejmowanie inspiracji, jak choćby krótki fragment poświęcony zbieżnościom w historiozoficznej refleksji Norwida i Giambattisty Vica. Borowiec powołuje się tu na Elżbietę Feliksiak, kreatorkę wątku „wikiańskiego” w rodzimej norwidologii. Z aprobatą przywołuje jej opinię o niechęci Norwida do systemów, które znamionuje „jednostronność aparatu pojęciowego, abstrakcyjność i sztuczność” (Feliksiak 93). To jednak wątki marginalne względem tych poruszanych w częściach drugiej i trzeciej, poświęconych „strukturze albumu, [...] zmieniającej się wizualności, która przekształca się w historię form obrazowych ułożonych przez artystę kreatora dziejów” (Borowiec 5).

Czym jest *Album Orbis*? Jak podejść do tego kolażu wycinków, obrazów, słów, notatek? Na pewno, jak podkreśla autorka, nie da się zbliżyć doń bez „interdyscyplinarnych narzędzi badawczych”, ale ich „użycie nie gwarantuje wyczerpania potencjału interpretacyjnego” (Borowiec 155) dzieła, co zarazem konfuduje i pociesza. Użyłam tu nieprzypadkowo słowa *kolaż*, przy czym w przypadku Norwidowskiego albumu można by mówić o relacji słowo – obraz (Karpowicz 8) z uściśleniem, że autor *Quidama* był w szeregu antycypujących praktyki kolażowe, nie w awangardzie praktyków. Borowiec zauważa:

Pomysł zastosowania techniki polegającej na wklejaniu ilustracji wyciętych z gazet i książek i cytowaniu fragmentów cudzych tekstów, z włączeniem własnych szkiców i notatek, pozwolił Norwidowi połączyć znaki wizualne z fragmentami literackimi. [...] Obrazy nie pełnią tu funkcji ilustracji, ale tworzą wraz z tekstem wspólną całość (Borowiec 104).

Tę całość w układzie serii kart z albumu prezentuje Borowiec w części trzeciej swojej książki na ponad dwustu stronach. Bogaty aparat przypisowy, o którym wy-

biórczo wspomniałam, ułatwia czytelnikom nawigację i służy wielorakim wsparciem – źródłowym, językowym, historycznym, norwidologicznym, kontekstowym, teoretycznym. Jednocześnie żadna precyzyjna mapa albumu nie jest w stanie zapewnić wrażenia, jakie daje tylko zetknięcie z oryginałem i jego materialnością. To nie zarzut, a jedynie konstatacja oczywistości. Jedynie dzieło-hybryda w swej materialnej postaci może mobilizować do wyboru strategii:

Forma albumu otwiera przed odbiorcą [...] dwie możliwe drogi percepcji, które stanowią swoiste powtórzenie aktu twórczego, ale nie są postulowanym przewrotnie przez samego autora uzupełnianiem pozostawionych przez niego pustych kart. [...] Pierwsza z nich pozwala na penetrację linearną, na przechodzenie od strony do strony. Druga nie wymaga linearnego przemierzania „od-do”, ale raczej zmysłu szperacza i grabieżcy, zachwycającego się każdą napotkaną zdobyczą (Borowiec 144).

Na tym etapie dociekań otwiera się pole dla – częściowo podjętych przez badaczkę, a w znacznej mierze jeszcze niewyzyskanych – dociekań z pogranicza narratologii i audiowizualności. I nie tylko: tym, czego w związku z dowolnie percypowanym Norwidowskim albumem nie wolno pominąć, jest dyskretnie się w nim przejawiająca historia rzeczy. Czytelnicy Norwida zdają sobie sprawę z jego wielkiej wrażliwości na detal: drobny gest, upięcie włosów, kameralny urok bibelotów, kolor wstążki. Od tego wątku rozpoczynałam mój tekst o książce Borowiec i nieprzypadkowo teraz do niego wracam. Sztuka patrzenia i historia rzeczy nie są wystarczająco obecne w badaniach nad romantyzmem i wczesnym modernizmem. A szkoda, gdyż nie tylko w przypadku Norwida prowadzą do ciekawych wniosków. Dziewiętnastowieczność zyskuje dzięki nim na widzialności, uwalnia się od panowania „panteizmu druku”, a co więcej – zaczynamy o niej myśleć w kontekście nie linearnych następstw epok literackich, ale koncentracji znaczeń z różnych kręgów kultury i obszarów wiedzy, ich promieniowania. George Kubler w *Kształcie czasu* wspomina o „analizie konfiguracyjnej”. Założenia tej metody nie tylko zdają się dobrze objaśniać strukturę dzieł takich jak *Album Orbis*, lecz także zbliżają nas do rozumienia dynamiki i genezy wyobrażeń o świecie u schyłku XIX wieku. Kubler referuje:

*Strukturforschung* zakłada, że poeci i artyści tego samego miejsca i czasu są nosicielami wspólnego, centralnego wzoru wrażliwości, z którego promieniście rozchodzą się ekspresje, czyli ich wszystkie różnorodne dzieła. Stanowisko to jest zgodne ze stanowiskiem ikonologa, dla którego literatura i sztuka zdają się być w przybliżeniu wymienne (Kubler 47).

W podobnym duchu pisał w kanonicznej już pracy *Mnemosyne* Mario Praz, odwołując się w cytowanym poniżej fragmencie do tekstu Jamesa Lavera:

[...] w swej treściwej książeczce (*Style in Costume* – E.K.), stosując tak prosty chwyt, jak zestawianie na sąsiadujących stronicach: asyryjskiej mitry z jedną z owych Chaldej-skich świątyń o formie piramidalnej wieży, zwanych *zikkurat*, *Aurigi delfickiego* z jońską kolumną, średniowiecznego hełmu z ostrołukiem, stożkowatego nakrycia głowy dam z XV wieku (*hennin*) z wieżyczką typową dla płomienistego gotyku [...] i tak dalej, Laver zdołał przekonywająco unaocznnić ponad wszelką wątpliwość fakt, który mozolne rozważania o Duchu Czasu tylko zaciemniają, a mianowicie bliskie pokrewieństwo czy powinowactwo, jakie charakteryzuje przejawy różnych sztuk w każdej epoce historycznej (Praz 21).

Zauważmy, że tym, co intryguje Praz i pociąga Kublera, nie jest spekulacja historiozoficzna bądź panorama historycznoideowa, lecz tajemny, choć pełen historycznego konkretnego rytm zbieżności, pokrewieństwa, podobieństw, analogii. Rzeczy, obrazy i wszelkie ekspresje artystyczne nie sytuują się względem siebie dowolnie, ale układają się w historię. Nie znaczy to bynajmniej, że historii te łatwo byłoby streścić – w żadnym razie. Nieprzypadkowo Borowiec powołuje się w swojej pracy na Waltera Benjamina i jego wizję historii, chociaż niepożądane by było unifikowanie światów Norwida i Benjamina, tak bardzo różnych – mimo estetycznych i emocjonalnych skłonności do melancholii. Jasne jest natomiast to, że *Album* – na równi ze *Źródłem dramatu żalobnego w Niemczech* – nie dostarcza łatwych pocieszeń i – podobnie jak *Pasaze* – nie uspoźnia świata na siłę. „Niemożność utrwalenia całości, ale też jawne odrzucenie takiego modelu twórczości przez Norwida, skazuje na przypadkowy wybór nieprzypadkowych jej [kultury – E.K.] fragmentów” (Borowiec 145).

Czy *Album Orbis* daje się czytać w kontekście Norwidowskiego toposu ruiny? W poetyce znaczącego fragmentu? I dla kogo jest to lektura? „Nie można habilitować ducha” – miał powiedzieć Erich Rothacker na wieść o nieudanych przygodach Benjamina z Akademią (Benjamin 331). A czy można – przez analogię – podobną gnomą wybronić Norwida przed zdziwieniem czytającej publiczności? Norwida z nożyczkami schowanymi w szkicowniku? Na te i podobne pytania monografia Borowiec nie daje definitywnej odpowiedzi, ale stwarza odpowiedni kontekst do ich formułowania. Do tej pracy sięgnąć mogą – i ufam, że tak będzie – nie tylko norwidolodzy, wreszcie: nie tylko filologowie. Może stać się ona przyczynkiem do rozmowy nad wyświechtaną już i męczącą kategorią „korespondencji sztuk”, do rewizji podejścia interdyscyplinarnego, komunikującego literaturę z ikonografią. Dobrze byłoby też, gdyby stała się jednym z głosów w sprawie Norwida, którego nie znamy. Owszem, słyszeliśmy o nim, czytaliśmy o *Album Orbis* – ale ciągle nie potrafimy umieścić go w kręgu wielkich Dziwaków sztuki i literatury, choćby i takich jak wspomniany Warburg. A szkoda.

## BIBLIOGRAFIA

- Benjamin, Walter. *Źródło dramatu żałobnego w Niemczech*. Przeł. Andrzej Kopacki. Pośl. Adam Lipszyc. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2013.
- Borowiec, Anna. „Album Orbis” Cypriana Norwida jako księga sztukmistrza. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2016.
- Chlebowski, Piotr. *Romantyczna silva rerum. O Norwidowym „Albumie Orbis”*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2009.
- Feliksiak, Elżbieta. *Poezja i myśl. Studia o Norwidzie*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2001.
- Gomulicki, Juliusz Wiktor. „Dodatek krytyczny. Metryki i objaśnienia”. Norwid, Cyprian. *Pisma wszystkie*. Tom 7. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1973.
- Iwaskiewicz, Jarosław. „Fama”. *Twórczość* 6 (1956). S. 8–17.
- Karpowicz, Agnieszka. *Kolaż. Awangardowy gest kreacji. Themerson, Buczkowski, Białoszewski*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2007.
- Kubler, George. *Kształt czasu. Uwagi o historii rzeczy*. Przeł. Jacek Hołówka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1970.
- Norwid, Cyprian. *Pisma wszystkie*. Tom 2. Oprac. J.W. Gomulicki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- Praz, Mario. *Mnemosyne. Rzecz o powinowactwie literatury i sztuk plastycznych*. Przeł. Wojciech Jekiel. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2006.
- Rutkowski, Krzysztof. „Warburg i wąż”. *Konteksty: Polska Sztuka Ludowa* 2–3 (2011). S. 15–26.
- Warburg, Aby. *Narodziny Wenus i inne szkice renesansowe*. Przeł. Ryszard Kasperowicz. Oprac. Katia Mazzucco. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2010.

## POSTAWY SPOŁECZNE WOBEC INNEGO. PROCESY ADAPTACYJNE

ELIZA GRZELAK<sup>1</sup>

(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

*Edukacja – migracja. Edukacja międzykulturowa w kontekście kryzysu migracyjnego z perspektywy krajów V4*. Red. E. Kledzik, M. Praczyk. Poznań: Media Rodzina, 2016. 239 S.

W 1999 roku państwa członkowskie Unii Europejskiej zobowiązały się do stworzenia spójnego systemu azylowego. Mając to na uwadze, Unia przyjęła Konwencję Dublińską (1990) i jej nowelizacje (2003, 2014), które wskazują odpowiedzialnego za prowadzenie postępowania azylowego. Ratyfikowano także dyrektywę, określającą

---

1 E-mail: kontakt@elizagrzelak.pl

standardy recepcji uchodźców. Ponadto powołano Eurodac<sup>2</sup>, wspólną bazę danych, która uniemożliwia składanie wniosków o status uchodźcy w kilku państwach.

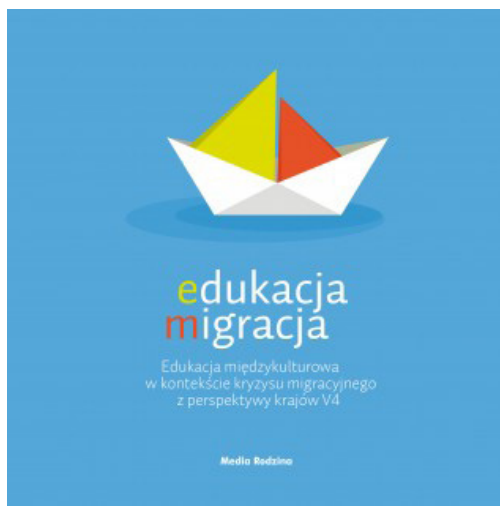
Jednak kryzys migracyjny, który rozpoczął się w 2015 roku, obnażył słabość Unii Europejskiej w tym zakresie. Wszystkie decyzje, dotyczące imigrantów i uchodźców, przyjmowane są przez przywódców poszczególnych państw wspólnoty. Nawet implementacja prawa międzynarodowego jest często kwestionowana przez państwa przeciwne polityce „otwartych drzwi”.

Problem nie ma podłoża ekonomicznego, jest to głównie efekt niskiego poziomu socjalizacji obywateli niektórych państw członkowskich, którzy boją się przede wszystkim zderzenia kultur. Nie zostali oni przygotowani do zmieniającego się świata, pozbawionego granic państwowych. Kłopoty, z którymi mierzy się dziś Europa, są obywatelom tych państw obce, nieznane zaś zawsze budzi strach i sprzeciw, pomimo tak poważnych trudności w relacjach interpersonalnych komunikacja międzykulturowa nadal nie jest przedmiotem edukacji społecznej.

Nie można już zatrzymać wędrowni ludów, będzie tylko zmieniała się jej przyczyzna, wolność przemieszczania się – podążania za pracą, wodą, nowymi wrażeniami, przede wszystkim za pokojem – stała się immanentną cechą współczesnych społeczeństw (Hatałska). Dlatego szczególnie aktualne są pytania: jak zneutralizować wrogość wobec Innego, jak nawiązać z nim pozytywne relacje, jak definiować zagrożenia, będące wynikiem konfliktu kultur, i jak im przeciwdziałać.

Próba odpowiedzi na nie jest publikacją pod redakcją Emilii Kledzik i Małgorzaty Praczyk, *Edukacja – migracja. Edukacja międzykulturowa w kontekście kryzysu migracyjnego z perspektywy krajów V4*, której niewątpliwymi zaletami są aktualność i szeroki kontekst prezentacji.

Dokonany przez redaktorki wybór artykułów, ilustrujący zróżnicowaną perspektywę badawczą, umożliwia poznanie problemów migracji – stosunku do Inności, edukacji na temat Innego, edukacji w środowisku interkulturowym, komunikacji międzykulturowej, ochrony prawnej Innego – z różnych punktów widzenia. Dla autorów zebranych tekstów istotna okazała się zarówno problematyka metodologiczna,



2 Rozporządzenie Rady Unii Europejskiej nr 2725/2000 z dnia 11 grudnia 2000 r. dotyczące ustanowienia systemu Eurodac do porównywania odcisków palców w celu skutecznego stosowania Konwencji Dublińskiej.



jak i rzeczowa, zagadnienia pragmatyczne: rozpoznanie mowy nienawiści, techniki nauczania języka większości, poszukiwanie ekwiwalencji lingwistycznej w pracy tłumacza analizowane były w kontekście dotychczasowych rozwiązań teoretycznych.

Publikacja ta odpowiada na potrzeby współczesnej nauki (Novotny et al.). Autorzy, koncentrując uwagę na jednym złożonym zagadnieniu i prezentując je z różnych perspektyw badawczych, przekraczają granice interdyscyplinarności i wpisują się w szerszy dyskurs transdyscyplinarny. Zgodnie z jego wymogami monografia *Edukacja – migracja. Edukacja międzykulturowa w kontekście kryzysu migracyjnego z perspektywy krajów V4* to swoista rama/platforma dyskursywna, która prezentuje wyniki badań nad migracją w taki sposób, by one wzajemnie dopełniały się, dając odpowiedź na najważniejsze, powszechnie formułowane pytania o inność kulturową w Europie. Wykorzystano różne perspektywy naukowe, jednak w odróżnieniu od badań interdyscyplinarnych, które polegają na oglądzie przedmiotu z różnych punktów widzenia i za pomocą metod przynależnych do wielu rozmaitych dyscyplin, redaktorki nie poszukiwały sumy wiedzy na dany temat, ale wykorzystwały wyniki badań z różnych dyscyplin w celu znalezienia wspólnej odpowiedzi na pytanie: jak przygotować współczesne społeczeństwo do zmieniającej się bardzo dynamicznie struktury etnicznej nowej Europy? Jest to opracowanie, które wydobywa istotne problemy związane z tym procesem. Redaktorki, ujmując omawiane zagadnienia z perspektywy diachronicznej, sytuują je w szerszym kontekście, ponadto definiują niezbędne w ich opisie terminy i pojęcia, ułatwiając w ten sposób dyskurs społeczny, a także przenoszą go z przestrzeni intuicyjnej i emocjonalnej na obszar racjonalnych rozważań merytorycznych. Jest to proces badawczy zgodny ze współczesnymi koncepcjami teorii i filozofii nauki (Novotny, Scott, Gibbons) oraz z zasadami zarządzania wiedzą i kulturą.

Wstępna teza, że rozwiązaniem współczesnych problemów w ramach kategorii swój/obcy jest właściwie zaplanowana edukacja w zakresie komunikacji międzykulturowej, wpłynęła na porządek prezentacji zagadnień. Mając na uwadze to oraz główny problem ramy badawczej, należy uznać, że podział kompozycyjny monografii na cztery części:

1. prezentującą kontekst diachroniczny zagadnienia,
2. przedstawiającą najważniejsze aspekty praktyczne w zakresie glottodydaktyki i translatoryki,
3. opisującą postawy ksenofobiczne i ich konsekwencje społeczne,
4. wyjaśniającą podstawowe zagadnienia prawne, dotyczące kontaktów międzykulturowych,

jest w pełni uzasadniony. Pozwala zaproponować rozwiązanie najistotniejszych problemów oraz znaleźć odpowiedzi na najczęściej formułowane pytania.

W pierwszej części monografii zaprezentowano analizowane zagadnienie w kontekście diachronicznym, co konstruuje szerszą perspektywę badawczą, jednocześnie obiektywizując poruszane w kolejnych rozdziałach problemy. Autorzy,

poszukując genezy obecnego stanu relacji międzykulturowych i zwracając uwagę na specyfikę tego procesu, dotychczas popełniane błędy i ich konsekwencje, przywołują istotne aspekty etyczne, towarzyszące ruchom migracyjnym.

Hanna Mamzer już na wstępie definiuje podstawowy problem badawczy, stanowiący ramę dla dalej prezentowanych analiz:

Edukacja w kontekście zróżnicowania kulturowego staje przed znaczącymi wyzwaniami, wynikającymi ze specyfiki kontekstu – społeczeństwa znajdującego się w sytuacji kryzysowej. W sytuacjach kryzysowych, które psychologowie definiują jako takie, które wymuszają modyfikację przyjętych sposobów funkcjonowania, stare bowiem okazują się nieadekwatne i nieefektywne. W takich sytuacjach umiejętność dostosowywania zachowań jest kompetencją bezcenną. Znajduje ona wyraz nie tylko na poziomie jednostkowym (kiedy to jednostka musi dostosować się do nowych wymogów rzeczywistości), ale też na poziomie społecznym, a co ważniejsze – instytucjonalnym (*Edukacja – migracja* 13).

Wspólnym, bezpośrednim lub pośrednim, celem autorów artykułów prezentowanych w niniejszej monografii jest odnalezienie poprzez edukację sposobu współistnienia w zmieniającej się kulturowo Europie. Przywołana teza Francisa Fukuyamy, że nadchodzi kres liberalnej polityki wielokulturowej, czego dowodem jest, według niego, nieskuteczna polityka europejska, która doprowadza do integracji społeczeństw mniejszościowych lub ich izolacji, wydaje się słuszna (Fukuyama). Trzy polityki wobec inności: asymilacyjna, integracyjna i wielokulturowa nie sprawdzają się i wymagają ponownej analizy (Stefańska).

W tym kontekście istotne staje się znalezienie odpowiedzi na pytanie o wybór postawy wobec Innego. Wskazanie teorii Jürgena Boltena, dotyczącej kształtowania kompetencji kulturowych jako narzędzia formowania pozytywnych postaw w relacjach interkulturowych, jest słuszne, jednak z pewnym zastrzeżeniem: by móc podnosić kompetencje w tym zakresie, potrzeba dużej rzeszy edukatorów, a tych w tak dynamicznie zmieniającym się świecie trzeba kształcić; istotne są w tym przypadku także możliwości kształcenia ustawicznego, aktualizującego dotychczasową wiedzę. Nie we wszystkich krajach ten problem jest dostrzegany. Składowe kompetencje Boltena: dwustronna tolerancja, dystans ról, elastyczność, empatia, gotowość do akulturacji, gotowość do interkulturowego uczenia się, metakomunikacja, umiejętność odróżniania struktur powierzchniowych i głębokich, otwartość, policentryzm, samodyscyplina, świadomość różnorodności myślenia, świadomość synergii, uznawanie granic akceptacji, wiedza kulturowa, zdolność do akomodacji, zdolność do komunikowania się i znajomość języków obcych wyznaczają ramy procesu edukacji w zakresie komunikacji międzykulturowej oraz edukacji w społeczeństwie wielokulturowym (Bolten). Wśród wymienionych kompetencji zwracają uwagę kompetencje emocjonalne: empatia, tolerancja, ela-

styczność, dystans, otwartość – gotowość do akulturacji. Są to kompetencje często postrzegane jako wrodzone, jednak warsztaty, bezpośrednia komunikacja prywatna, odpowiednio dobrane teksty kultury mogą je uaktywnić, rozwinąć oraz wzmocnić. Zgadzam się z teorią, że problematyczna jest empatia, która nakazuje spojrzeć na świat oczyma innej osoby; jest to w pełnym zakresie bardzo trudne, czasem niemożliwe (Davis). Perspektywę i punkt widzenia kształtują nie tylko wiedza, ale także doświadczenia osobiste, tych zmienić nie można, będą one kreowały indywidualny obraz otaczającego świata. Rozwiązaniem wystarczającym mogą okazać się świadomość różnorodności myślenia i świadomość synergii. Według Mamzer, konieczne jest w kontekście opisywanych przemian rozwijanie metakompetencji o charakterze społecznym.

W pierwszej części wiele uwagi poświęcono także historii ruchów migracyjnych, pokazując, że nie jest to wyłącznie problem XXI wieku. Odwołując się do stwierdzenia Kazimierza Ilskiego, że wszyscy skądś przyszliśmy, że nie ma odwiecznych autochtonów (Ilski), Małgorzata Praczyk pokazuje optymistyczną i pesymistyczną perspektywę wędrowek ludów. Koncentruje swoją uwagę nie tylko na ruchach ponadpaństwowych, przywołuje także migracje wewnętrzne jako przyczynę konfrontacji kulturowych. We wnioskach autorki można znaleźć potwierdzenie tezy, że wymiana kulturowa, choć niełatwa, wzbogacała państwa Europy, stworzyła kształt społeczny naszego kontynentu, szczególnie Unii Europejskiej.

W tym pozytywnym kontekście istotne jest pytanie, czy obecne rozwiązania prawne Unii są wystarczające, by podołać nowym wyzwaniom. Odpowiedzi na nie udziela Antal Örkeny. Teza, że dotychczasowy proces integracji Unii Europejskiej nie przysparzał większych problemów, jednak wyzwania imigracyjne ostatnich lat, weryfikując znane i utrwalone procedury, obnażają ich słabości, znajduje potwierdzenie w przeprowadzonych przez niego badaniach empirycznych. Badacz zwraca szczególną uwagę na kształtowanie się postawy wobec *obcego*. Filozoficzny sens pojęcia *obcy*, zdefiniowanego w połowie XX wieku przez Alfreda Schütza jako antonim pojęcia *swój* (Schütz), nadal jest aktualny, jednak zyskuje wymiar ksenofobiczny, *obcy* to już często nie 'Inny', lecz 'wróg'. Autor zwraca także uwagę na bardzo istotny aspekt aksjologiczny zderzenia kulturowego w ramach Unii Europejskiej.

Rosnące w siłę partie populistyczne, opierające swoje programy na wizji państw narodowych, narastające konflikty na tle religijnym oraz brexit Wielkiej Brytanii pozwalają zaakceptować wniosek autora, że największym problemem współczesnej Europy jest pogodzenie kultur.

Poznając historię migracji, należy zwrócić uwagę na zróżnicowanie ruchów migracyjnych. Kinga Białek, prezentując kategorie migracji, uwzględniające różnorodne czynniki, wskazuje narzędzia opisu tego zjawiska. Najczęściej poruszonym problemem w publicznym dyskursie na temat ruchów ludności jest różnica między uchodźcą a imigrantem. Często rozpatrywana jest ona w ramach kategorii akcepta-

cji: uchodźca – tak, imigrant – nie. Konwencje międzynarodowe definiują oba pojęcia. Zgodnie z Konwencją Genewską

uchodźcą jest osoba, która na skutek uzasadnionej obawy przed prześladowaniem z powodu swojej rasy, religii, narodowości, przynależności do określonej grupy społecznej lub z powodu przekonań politycznych przebywa poza granicami państwa, którego jest obywatelem, i nie może lub nie chce z powodu tych obaw korzystać z ochrony tego państwa, albo, która nie ma żadnego obywatelstwa i znajdując się na skutek podobnych zdarzeń, poza państwem swojego dawnego stałego zamieszkania nie może lub nie chce z powodu tych obaw powrócić do tego państwa (*Ustawa o cudzoziemcach*).

Autorka zwraca uwagę na moc sprawczą języka i zaleca opracowanie i upowszechnienie sposobów mówienia o inności takich, które nie będą generowały negatywnych emocji, będą natomiast pomagały nowym członkom Unii w adaptacji w świecie wielokulturowym.

Autorki tekstów zamieszczonych w drugiej części monografii koncentrują swoją uwagę na różnorodnych interkulturowych działaniach społecznych o charakterze poznawczym, np. kontekstach kulturowych translatoryki i glottodydaktyki. Helena Tużińska mierzy się z problemem przekładalności kulturowej tekstów, uwzględnia w swoich rozważaniach dokonania antropologów i psychologów. Bardzo cenne są jej spostrzeżenia pragmatyczne, wynikające z obserwacji poczynionych w obozie uchodźców.

Barierą, utrudniającą komunikację na granicy kultur, jest postawa etnocentryczna, której źródłem jest dziedzictwo narodowe. Beata Gromadzka zwraca uwagę, że przekonanie o wyższości kulturowej i własnej wyjątkowości ogranicza twórcze korzystanie z dorobku innych kultur, może też być przeszkodą w nabywaniu kompetencji międzykulturowych; zauważa, że ponowoczesna etniczność to kolaz kulturowy. Słusznie podkreśla, że komunikacja międzykulturowa nie jest izolowanym zagadnieniem edukacyjnym, powinna być elementem składowym całego procesu dydaktycznego, również edukacji polonistycznej.

Przywykliśmy opisywać świat, korzystając z trzech modeli relacji: monokulturowego, wielokulturowego i międzykulturowego (Boski). Izabela Skórzyńska zauważa, że modele te nie oddają w pełni złożoności kontaktów na granicy kultur i nie spełniają wszystkich oczekiwań. Przypomina o istniejącym od lat rozwiązaniu unijnym – „międzykulturowym uczeniu się”, opartym na kilku podstawowych założeniach: równowartości kultur, możliwości oceniania kultur, szacunku do każdej kultury, złożoności kultur, równości ludzi wobec prawa, znaczeniu wartości, dopuszczalności odmienności ideologicznej. Autorka prezentuje kilka ćwiczeń, które pomogą przypomnieć i utrwalić te zasady.

W tekstach z omawianej monografii często wspomniane są rola i ranga języka w budowaniu porozumienia na granicy kultur, dlatego tak istotna jest nauka przedstawicieli mniejszości języka dominującego na danym obszarze kulturowym. Jedno

z rozwiązań metodycznych w zakresie glottodydaktyki zaprezentowała Małgorzata Zduniak-Wiktorowicz. Przedstawiona przez nią metoda projektowa nauczania słownictwa, sytuująca je w szerszym kontekście systemu języka, jest uzasadniona. Jednak obserwacja przeobrażeń w systemach leksykalnych współczesnych języków narodowych, odchodzenie od wyrazu słownikowego w kierunku pojęcia wydają się szczególnie ważne w kontekście komunikacji na granicy kultur. Warto opracować i wdrożyć projekt, który podniesie kompetencje ucznia-Innego w zakresie konotacji kulturowo-kontekstowych codziennych pojęć oraz ich waloryzacji. Zagadnieniem językowym, na które również warto zwrócić uwagę, jest nauczanie etykiety i innych werbalnych zachowań konwencjonalnych, brak tych kompetencji utrudnia bowiem kontakty w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo (Marcjanik).

Kolejna część opracowania opisuje postawy społeczne w relacjach z Innym. Islamofobia, antysemityzm i romofobia to trzy najczęściej rejestrowane, choć nie jedyne, postawy ksenofobiczne. Autorki, Monika Bobako, Małgorzata Wosińska i Emilia Kledzik, odwołując się do wyników własnych badań, w opisie relacji interpersonalnych w odmiennych kontekstach komunikacyjnych skoncentrowały swoją uwagę na podobnych, choć różnie przedstawianych, zagadnieniach: stereotypizacji, źródłach fobii, ich przejawach oraz wynikających z nich zagrożeniach. Prezentują własne spostrzeżenia w kontekście innych fobii etniczno-religijnych, wskazują ich podobieństwa i różnice. Istotnym walorem poznawczym tych tekstów są wskazane przez autorki rozwiązania, które pomogą zneutralizować negatywne postawy społeczne wobec Innego. Dotyczą one dwóch obszarów: edukacji społeczeństwa dominującego i ochrony prawnej każdego człowieka.

Bobako, omawiając genezę i przejawy islamofobii, definiuje pojęcie rasizmu, wprowadza także i objaśnia pojęcie orientalizmu. Przypomina o braku logiki w równorzędnym postrzeganiu ofiar i oprawców.

Wosińska wskazuje czynniki decydujące o przekształceniu się jednostkowych postaw negatywnych wobec Żydów w masowy antysemityzm. Interesujące są jej uwagi, dotyczące roli współczesnej postpamięci w umacnianiu antysemityzmu. Potwierdza to spostrzeżenie fakt, że wielu Polaków nigdy nie widziało Żydów i nie miało z nimi kontaktu, jednak formułują negatywne, generalizujące sądy o nich na podstawie odziedziczonego przekazu kulturowego.

Kledzik, przywołując wyniki swoich wieloletnich badań na temat relacji polsko-romskich, zauważa, że Romowie są postrzegani jako nieeuropejscy, orientalni, gorsi. Zwraca uwagę na istotny dla tej grupy mniejszościowej problem, mianowicie przypomina, że poza edukacją społeczeństwa dominującego na temat kultury romskiej ważna jest także edukacja Romów, która podniesie ich kompetencje komunikacyjne w obcym dla nich obszarze kulturowym. Uważa, że jest to droga do neutralizacji barier komunikacyjnych. Jednak najistotniejsze w jej rozważaniach jest zwrócenie uwagi czytelnika na wielokulturowość wspólnoty romskiej i wynikające stąd trudności w definiowaniu ich własnej tożsamości.



Przedstawiciele społeczeństw dominujących, opisując Innych, często generalizują i uogólniają, nie dostrzegają wewnętrznego zróżnicowania tych grup, co jest istotnym problemem komunikacyjnym. Każdy Syryjczyk dla przeciętnego Polaka to Arab, czyli islamista, a w konsekwencji terrorysta. Takie myślenie nie ułatwia kontaktów interkulturowych, dlatego słuszna jest teza autorek, że najskuteczniejszą drogą do porozumienia jest właściwa edukacja.

Na szczególną uwagę zasługuje ostatnia część monografii, omawiająca zagadnienie agresji językowej z perspektywy prawnej. W dyskursie publicznym często pojawiają się stwierdzenia, że trudno ustalić, co już jest mową nienawiści, a co jeszcze nią nie jest; padają pytania o granice, których nie należy przekraczać. Zniesienie cenzury w państwach postkomunistycznych sprawiło, że wolność słowa przekształciła się w anarchię werbalną. Użytkownicy języków uznali, że można mówić wszystko o wszystkim, że nikt nie ma prawa nikomu ograniczać swobody wypowiedzenia się. Także w innych obszarach kulturowych powoli zaciera się różnica między wyrażaniem opinii a atakiem werbalnym, równolegle narasta powszechna potrzeba zdefiniowania mowy nienawiści.

Aleksandra Gliszczyńska-Grabias i Joanna Grabarczyk podjęły ten trud, wskazały identyfikatory prawne mowy nienawiści, opisały jej przejawy i skutki. Grabarczyk wskazała rozwiązania obowiązujące w innych krajach, eliminujące mowę nienawiści z przestrzeni publicznej, szczególnie elektronicznej. Gliszczyńska-Grabias zwróciła natomiast uwagę na brak adekwatnych, komplementarnych rozwiązań w polskim systemie prawnym, które umożliwiałyby konsekwentne i szybkie karanie za wszelkie przejawy dyskryminacji i nienawiści. Obie autorki wyposażyły czytelnika w wiedzę, która pozwala wyznaczać granice wolności słowa. Z tymi tekstami powinni zapoznać się nauczyciele i wychowawcy, którzy nie zawsze potrafią wyjaśnić swoim podopiecznym, dlaczego te lub inne wypowiedzi objęte są zakazem prawnym. Mogą one być ważne także dla moderatorów portali, blogerów i członków portali społecznościowych.

Ramę dyskursu transdyscyplinarnego na temat komunikacji międzykulturowej w kontekście kryzysu migracyjnego w Europie wyznacza wstęp obu redakterek: Kledzik i Praczyk. Zwracają one uwagę, że narastająca fala agresji i nienawiści wobec Innego w przestrzeni publicznej wymaga natychmiastowej reakcji. Podkreślają, że istotną rolę w procesie naprawy relacji interkulturowych w Polsce może odegrać nowoczesna, przemyślana edukacja w tym zakresie oraz jej właściwe odzwierciedlenie w całym procesie dydaktycznym, co znajduje potwierdzenie między innymi w analizach Gromadzkiej.

Monografia *Edukacja – migracja. Edukacja międzykulturowa w kontekście kryzysu migracyjnego z perspektywy krajów V4* to spójny przekaz naukowy, którego istotnym walorem jest umiejętne pogodzenie teorii z praktyką. Jest to lektura dla każdego, bez względu na profil jego wykształcenia, szczególnie polecam ją pedagogom, wychowawcom i nauczycielom.

Autorzy tekstów, odpowiadając na zapotrzebowanie społeczne, podjęli trud rozwiązania wielu problemów z zakresu komunikacji kulturowej, zdecydowali się skategoryzować zjawiska, dotychczas opisywane doraźnie w ramach aktualnie prowadzonych badań, zdefiniowali wiele pojęć i terminów, interpretowanych dotąd intuicyjnie lub wyłącznie z perspektywy danej dyscypliny. Wyposażyli czytelnika w narzędzia, ułatwiające prowadzenie warsztatów oraz wykładów. Monografia ta, wspomagając obecną edukację społeczną, przyczyni się pośrednio do skutecznego rozwiązywania kolejnych problemów, które zrodzi wielka migracja międzykontynentalna w następnych latach.

## BIBLIOGRAFIA

- Bolten, Jürgen. *Interkulturowa kompetencja*. Przeł. Bolesław Andrzejewski. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2006.
- Boski, Paweł. *Kulturowe ramy zachowań społecznych: podręcznik psychologii międzykulturowej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.
- Davis, Mark. *Empatia. O umiejętności współodczuwania*. Przeł. Jolanta Kubiak. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 1999.
- Edukacja – migracja. Edukacja międzykulturowa w kontekście kryzysu migracyjnego z perspektywy krajów V4*. Red. E. Kledzik, M. Praczyk. Poznań: Media Rodzina, 2016.
- Fukuyama, Francis. „Kłeska wielokulturowości”. Przeł. Sergiusz Kowalski. *Gazeta Wyborcza* 29 (2007).
- Hatańska, Natalia. *Wędrowcy. Raport o współczesnych nomadach*. Web. 03.04.2017.  
<[https://prowlyuploads.s3.amazonaws.com/uploads/landing\\_page\\_image/image/47730/Raport\\_W\\_drowcy.pdf](https://prowlyuploads.s3.amazonaws.com/uploads/landing_page_image/image/47730/Raport_W_drowcy.pdf)>
- Ilski, Kazimierz. „Consortia Vivendi”. *Obrazy migracji*. Red. K. Ilski, Poznań: Instytut Historii UAM, 2010. S. 97–108.
- Marcjanik, Małgorzata. *Grzeczność w komunikacji językowej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- Novotny Helga et al. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. Londyn – Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publishing, 1994.
- Novotny Helga, Scott Peter, Gibbons Michael. *Rethinking Science – Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty*. Cambridge: Polity Press, 2003.
- Schütz, Alfred. „Obcy: esej z zakresu psychologii społecznej”. *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*. Red. A. Schütz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2012. S. 213–222.
- Stefańska, Renata. „Między multikulturalizmem a asymilacją? Polityki integracyjne w Europie”. *Problemy integracji imigrantów: koncepcje, badania, polityki*. Red. A. Grzymała-Kazłowska, S. Łodziński. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2008. S.123–155.
- Ustawa o cudzoziemcach*, 12.12.2013, Dz.U.2013 poz.1650.

# O CZTERECH WĄTPLIWOŚCIACH DOTYCZĄCYCH KSIĄŻKI ALEKSANDRY KORCZAK ZGODA NA SIEBIE. PRZEŁAMYWANIE IMPERATYWU SOCJALIZACJI W CYKLU O MUMINKACH AUTORSTWA TOVE JANSSON

MICHAŁ BOMASTYK<sup>3</sup>

(Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

KORCZAK, ALEKSANDRA MARIA. *Zgoda na siebie. Przełamywanie imperatywu socjalizacji w cyklu o Muminkach autorstwa Tove Jansson*. Warszawa: Wydawnictwo Stowarzyszenia Bibliotekarzy Polskich, 2016. 112 S.

Badania ksenologiczne, heterologiczne oraz te związane z teoriami wykluczeń są bardzo zróżnicowane oraz interdyscyplinarne – zagadnieniami tymi zajmują się przedstawiciele wielu dziedzin naukowych: filozofowie, socjologowie, kulturoznawcy, literaturoznawcy etc. Zagadnienia obcości oraz inności są ciekawe, ponieważ badacze patrzą na nie z różnych perspektyw, które można ze sobą porównać. Jedną z badaczek krytycznie analizujących obcość jest literaturoznawczyni, Aleksandra Korczak, naukowczyni zajmująca się literaturą popularną, dziecięcą i młodzieżową. Korczak jest autorką książki *Zgoda na siebie*, w której opisuje utopijny świat Muminków, stworzony przez fińską artystkę Tove Jansson. Korczak przybliża czytelnikom historię literackich bohaterów, by postawić tezę, że warunkiem tego, aby człowiek mógł żyć



3 E-mail: [michalbomastyk@gmail.com](mailto:michalbomastyk@gmail.com)

w zgodzie z samym sobą, jest nie tylko wyrażanie tytułowej zgody na siebie, lecz także afirmowanie innych osób oraz całego świata.

Książka pomimo charakteru naukowego napisana jest przystępnym językiem, dzięki czemu jej adresatami mogą być czytelnicy niezwiązani ze środowiskiem akademickim. Autorka co prawda prezentuje w omawianej książce teorie naukowe, co jest godne podkreślenia, jednakże czyni to w sposób, który mógłby zaciekać czytelnika o różnorodnych zainteresowaniach, niekoniecznie filozoficznych czy socjologicznych. Czytając książkę Korczak, możemy pokusić się o sformułowanie wniosku, że jest to nowy podręcznik na temat sposobu wychowania dzieci i młodzieży, ponieważ autorka w pierwszym rozdziale *Zgody na siebie* prezentuje teorie pedagogiczne funkcjonujące od XIX wieku, a także zestawia je i porównuje z tzw. teoriami antypedagogicznymi, których przedstawiciele, np. Janusz Korczak<sup>4</sup>, zwracali uwagę, że ówczesny sposób wychowywania dzieci i młodzieży był niewystarczający, ponieważ ograniczał wolność podopiecznych i nie pozwalał im samodzielnie myśleć (Korczak 19–35). Wydaje się, że Aleksandra Korczak jest tego samego zdania, gdyż wielokrotnie zwraca w swej książce uwagę na takie metody wychowawcze, które nie są zgodne z tradycyjnym modelem<sup>5</sup>, i przekonuje o ich słuszności, np. wskazuje na sposób, w jaki Mama Muminka rozmawia ze swym synem, oraz na to, że pozwala mu samodzielnie podejmować decyzje, w tym także te, które mogą negatywnie wpłynąć na jego egzystencję. Dzięki temu podopieczny może uczyć się na swoich błędach oraz wykorzystać życiowe porażki do tego, by uczynić życie lepszym. Dlatego też książka Korczak powinna zostać przeczytana nie tylko przez pedagogów, lecz także przez rodziców oraz dzieci, aby mogli, jeśli zachodzi taka potrzeba, wspólnie wypracować nowy sposób współdziałania.

Należy również podkreślić, że analiza Doliny Muminków opisanej przez Jannson stanowi dla Korczak jedynie punkt wyjścia do tego, by zwrócić uwagę na problemy, z którymi spotykamy się w świecie współczesnym, tzn. z problemem nietolerancji oraz nieakceptacji osób nieheteronormatywnych, a także z wyobcowaniem i wykluczeniem społecznym jednostek, wynikającym z trudności dostosowania się przez nie do norm postępowania w społeczeństwie. Korczak pochyla się nad tymi ważnymi tematami, dlatego też możemy stwierdzić, że *Zgoda na siebie* jest nie tylko pedagogicznym podręcznikiem, lecz także zbiorem etycznych wskazówek, dzięki czemu książka ta może być wykorzystywana przez nauczycieli etyki. Chcąc jednak przeprowadzić rzetelną recenzję, pomimo sympatii, którą darzę autorkę, muszę zwrócić uwagę na pewne treści zawarte w omawianej książce, które wzbudzają wątpliwości, zwłaszcza gdy są analizowane z filozoficznej perspektywy. W mojej ocenie problematyczny jest sposób, w jaki Korczak ujmuje proces socjalizacji, normę

---

4 Autorka nie jest z nim spokrewniona.

5 To znaczy z takim, w myśl którego dzieci podległe są swoim rodzicom, zaś ich „głos jest nadal tłumiony, lekceważony, niezrozumiany” (Korczak 35).

społeczną, inność i obcość oraz kategorię, jaką jest egoizm. Niech autorka nie ma mi tego za złe, wszak sama napisała: „Chciałabym, aby ten tekst stanowił uwerturę do refleksji wykraczającej poza omówione przeze mnie książki” (Korczak 109).

Wątpliwości budzą już określone sformułowania zawarte we wstępie książki. Autorka pisze tam o „imperatywie socjalizacji”, który uznała za dogmat, „wymóg pisania takich książek dla najmłodszych, które będą oddziaływać na nich dydaktycznie, które ukształtują odbiorcę zgodnie z wzorcami postulowanymi przez społeczeństwo” (Korczak 10). Gdybyśmy poprzestali na tej definicji, to moglibyśmy stwierdzić, że moja wątpliwość jest bezzasadna. Autorka jednakże na następnych stronach książki zdaje się poszerzać ową definicję imperatywu socjalizacji i stwierdza, że jest on społecznym wymogiem dotyczącym wszystkich jednostek żyjących w społeczeństwie, nie zaś wyłącznie jedną z wytycznych dla autorów opowiadań dla dzieci. Nie sposób nie zgodzić się z tezą, że jednostki od najmłodszych lat, przez całe swe życie przechodzą proces socjalizacji, w trakcie którego dowiadują się o normach postępowania funkcjonujących w danym społeczeństwie, następnie internalizują je w sobie – uznają za własne, dzięki czemu mogą socjalizować pozostałe jednostki. Dodajmy także, że w proces naszej socjalizacji zaangażowanych jest wiele podmiotów. Rozpoczyna się on pośród rodziny: rodziców, dziadków, rodzeństwa etc. Następnym jego etapem jest szkoła, w której rówieśnicy mają niemały wpływ na nasze postępowanie. Proces socjalizacji odbywa się także na uniwersytecie oraz w miejscu naszego zatrudnienia. Widzimy zatem, że nasze zachowanie na każdej płaszczyźnie życia poddawane jest ocenie oraz jest korygowane, jeśli nie odpowiada konkretnej normie społecznej. Postępowanie wbrew owej normie rzeczywiście możemy uznać za niewypełnianie różnorodnych imperatywów, np. „będąc mężczyzną, musisz być silny i władczy”, „jako kobieta nie bądź wulgarna”, „ubieraj się odpowiednio do kulturowego wizerunku płci” etc. Wydaje się jednak, że o nakazach tych możemy jedynie powiedzieć, że są one konsekwencją procesu socjalizacji, dlatego też należy postawić pytanie: czy możemy stwierdzić, że istnieje imperatyw samej socjalizacji? Podkreślmy bowiem, że imperatyw zakłada świadome działanie jednostki, w procesie socjalizacji natomiast jednostki przyjmują bezrefleksyjnie określone normy społeczne, zgodnie z którymi żyją i które stają się częścią ich tożsamości. Proces socjalizacji odbywa się mimowolnie i jednostka nie ma nad nim kontroli. Opiera się on niewątpliwie na delegowaniu nakazów i zakazów służących temu, aby jednostka nauczyła się poprawnego funkcjonowania w społeczeństwie, w mojej ocenie jednak proces ten sam w sobie imperatywem nie jest. Uważam zatem, że postawienie tezy o funkcjonowaniu w społeczeństwie imperatywu socjalizacji jest uproszczeniem i należałoby tę tezę rozwinąć, by uniknąć różnych nieporozumień.

Autorka, analizując życie Muminków, pokazuje, że funkcjonujące w społeczeństwie mechanizmy socjalizacji mają charakter opresyjny<sup>6</sup> (Korczak 10, 19, 27). Wyka-

---

6 Autorka pisze, że uleganie procesom socjalizacyjnym jest poddańczym aktem (Korczak 19).



zuje także, że jest możliwy świat, w którym jednostka będzie mogła nie ulegać imperatywom, których przyjęcie wymusza proces socjalizacji. Jako przykład Korczak podaje zbuntowaną Małą Mi, o której pisze: „Mi funkcjonuje niejako poza swoją społecznością, nie tworzy z nikim pary ani grupy, [...] nigdy nie zabiega o niczyją uwagę i przyjaźń, dzięki czemu może bez konsekwencji wyrażać arbitralne opinie i sądy” (Korczak 43). Pozostaje jednakże pytanie o to, czy w świecie, który nie jest utopijny, jednostka może funkcjonować w oderwaniu od innych osób oraz wyrażać sprzeciw wobec uczestnictwa w procesie socjalizacji. Uważam, że poza utopijnym społeczeństwem jednostka przejawiająca tego typu zachowania poniosłaby wysoką cenę za swoje czyny, mianowicie doświadczyłaby społecznego wyobcowania.

Autorka nie precyzuje także, co to znaczy, że obecnie funkcjonujące mechanizmy socjalizacji są opresyjne. Czy zatem należałoby je wszystkie zdestabilizować? Jeśli tak, to w jakim stopniu? Wydaje się, że chodzi o przeprowadzanie procesu socjalizacji dzieci w taki sposób, ażeby ich wychowanie nie ograniczało się wyłącznie do przestrzegania przez nie zakazów i wypełniania nakazów – imperatywów – dyktowanych im przez opiekunów. Zastanówmy się jednak, czy imperatyw wypowiedziany w inny sposób, tj. pozbawiony wykrzyknień, nie pozostaje wciąż nakazem? Korczak przytacza scenę, w której Paszczak kładzie na stół warzywa ze swego ogródka. Mama Muminka nie nakazuje mu wprost wziąć ze stołu owych produktów, lecz prosi go o to z uprzejmością (Korczak 63). W mojej opinii w dalszym ciągu mówimy o imperatywie i o przestrzeganiu społecznej normy, jaką jest traktowanie stołu jako miejsca, przy którym spożywa się posiłki, nie zaś jako przedmiotu, na którym kładzie się nieumyte produkty. Imperatyw ten co prawda jest osłabiony, ponieważ pozwala dziecku na wniesienie sprzeciwu oraz na podjęcie samodzielnej decyzji, mimo wszystko jednak służy temu, by dziecko zinternalizowało w sobie społeczną normę.

Uważam, że imperatywy te są potrzebne a nawet konieczne, szczególnie w życiu dziecka, które uczy się, w jaki sposób poprawnie funkcjonować w społeczeństwie. Co więcej, twierdzę, że nie ma możliwości usunięcia wspomnianych imperatywów ze społecznej przestrzeni, podobnie jak stereotypów<sup>7</sup>, ponieważ są one naszymi matrycami spojrzeń, dzięki którym kategoryzujemy świat i jest nam w nim łatwiej żyć. Ponadto, dzięki nim świat wydaje się nam bardziej racjonalnym i bezpieczniejszym miejscem, o czym pisał Walter Lippmann, twórca pojęcia *stereotyp*, w książce *Public Opinion* (Lippmann). Wydaje się zatem, że człowiek żyjący w społeczeństwie potrzebuje nakazów, norm i zasad, których musi przestrzegać, dlatego też moją wątpliwość wzbudza pełne przekonania stwierdzenie autorki, że mechanizmy socjalizacyjne są opresyjne<sup>8</sup>. Nie ulega jednak wątpliwości, że niektóre impera-

7 Nie oznacza to jednak, że nie należy podejmować prób destabilizujących funkcjonowanie stereotypów w społeczeństwie, które w wielu przypadkach przyczyniają się do społecznego wykluczenia jednostek.

8 Korczak twierdzi, że „idealizacja oczekiwań, przyporządkowywanie żywych osób do wyobrażeń

tywy wynikające z procesu socjalizacji oraz stereotypy mają taki charakter. Jednym z nich, o czym słusznie wspomina Korczak, jest realizowanie heteroseksualnej normy dyscyplinującej wszystkie jednostki w duchu heteronormatywnym<sup>9</sup>. Oznacza to, że od dnia naszych narodzin jesteśmy wychowywani przez naszych rodziców, potem natomiast socjalizowani przez grupy rówieśnicze, jako heteroseksualni. Norma ta z pewnością jest opresyjna dla jednostek nieheteronormatywnych, ponieważ konsekwencją niewypełnienia przez nie w przestrzeni publicznej owej normy może być kara ostracyzmu społecznego. Możemy zatem jedynie stwierdzić, że wiele tych imperatywów ma charakter wykluczający, jednak nie wszystkie, chyba że przyjmujemy, iż każdy z nich ujarzma jednostki. Wtedy także nakaz: „Kochaj swoich rodziców” byłby opresyjny, choć zgodzimy się, że jest wartościowy i potrzebny. Autorka powinna była zatem zdefiniować, czym owa opresja jest i w jaki sposób należy ją rozumieć.

Korczak stawia również tezę, że jednostka może czuć się szczęśliwa tylko wtedy, gdy wyrazi zgodę na siebie, tzn. zaakceptuje siebie, swoje wady i zalety, ułomności i talenty – swoją tożsamość. Tylko w ten sposób będzie zdolna konstruować swą podmiotowość w sposób wolny i szczęśliwy. Badaczka idzie w rozważaniach o krok dalej i zwraca uwagę, że nie wystarczy wyrażać zgody na siebie, lecz potrzeba również afirmować Innych. Jest to bardzo ważna teza z punktu widzenia filozofii. Inny, czyli każdy drugi człowiek, jest bowiem relewantną jednostką w ludzkiej egzystencji, ponieważ kształtuje doświadczenia i pozwala zmieniać postępowanie. Jak napisał francuski egzystencjalista Jean-Paul Sartre w dziele *Byt i nicność*, dzięki spojrzeniu Innego człowiek może odczuwać wyzwalający wstyd, ponieważ Inny uświadamia mu wulgarność jego gestów (Sartre 2007: 287–288). Bez Innego zatem człowiek nie mógłby swobodnie działać, to znaczy zmieniać kształtu otaczającego go świata, nawet gdyby w pełni wyrażał zgodę na siebie. Należy jednakże zwrócić uwagę, że autorka nie wprowadza w książce rozróżnienia na Inność oraz Obcość, wydaje się nawet, że oba te terminy traktuje jako tożsame: „Gdy w dolinie Muminów jedno stworzenie opisuje drugie, nigdy nie pojawia się w tym opisie ocena, która wprowadzałaby jakościujący stosunek do innych. Kategoria obcości, inności, nie bywa tutaj źródłem deprecjonowania czyichkolwiek przywar” (Korczak 61). Autorka nie stosuje terminów *inność* oraz *obcość* rozumianych w perspektywie filo-

---

i gotowych wzorców – oto, co niweczy usiłowanie prawdziwego, pełnego poznania drugiego człowieka” (Korczak71).

9 Zdaje się, że Autorka, choć zapewne nieświadomie, także ulega tej normie, pisząc, że „różnice, jak choćby te między płciami, są czymś naturalnym i połączenie tego, co z gruntu inne, kobiety i mężczyzny, jest zarazem *esencją* [podkr. M.B.] tego wyjątkowego uczucia, która ma w sobie siłę stworzenia nowego życia” (Korczak 68). Zdanie to wywołuje mój sprzeciw, ponieważ słowo *esencja* w filozofii feministycznej kojarzy się szczególnie z determinizmem biologicznym, w myśl którego żeńskie i męskie cechy społeczno-kulturowe wynikają z uposażenia anatomicznego kobiet i mężczyzn. Użycie natomiast w zdaniu przez Korczak wyrazu *esencja* może wskazywać na to, że jedynie intymna relacja między mężczyzną a kobietą nosi znamiona naturalności.

zoficznej, to zaś pozwoliłoby jej poszerzyć swą argumentację. W filozofii Inny, jak podkreśliłem powyżej, jest niezbędny w ludzkiej egzystencji. Obcego natomiast możemy opisać jako wyobcowanego Innego, którego odrzucamy, deprecjonujemy i marginalizujemy. Co więcej, Obcego możemy uczynić naszym wrogiem. Autorka podaje przykład Buki, która chciała zbliżyć się do Muminków, lecz te się jej bały i odrzucały z tego powodu. Badaczka kwalifikuje Bukę – moim zdaniem niesłusznie – używając trzech terminów: Buka jako Inna (Korczak 66), Buka jako Obca (Korczak 65), Buka jako złowroga postać (Korczak 66), podczas gdy ta zawsze przyjmuje jedną rolę i w mojej ocenie można o niej powiedzieć jedynie, że jest Obca, ponieważ Muminki ją wyobcowują oraz sytuują poza społeczeństwem. Autorka wskazuje jednakże na fragment jednego z opowiadań o Muminkach, w którym Buka staje się Inna dla Muminka (Korczak 66), tzn. przestaje być dla niego Obca. Przeżywają oni bowiem spotkanie „twarzą w twarz”, podczas którego odkrywają się przed sobą i biorą za siebie nawzajem odpowiedzialność. Kategorię twarzy w filozofii wprowadza francuski filozof Emmanuel Lévinas. Spotkanie „twarzą w twarz” jest bliskie i bezpośrednie, jest ono „odpowiedzialnością, nawiedzeniem przez innego, byciem jeden-za-drugiego, narodzinami znaczenia ponad byciem” (Lévinas 152). Jedynie takie spotkanie jest realne, prawdziwe, gdyż w czasie jego trwania można poznać drugiego. Na uwagę zasługują przywołani przez Korczak Hatifnatowie, mieszkańcy utopijnego świata Muminków, którzy pozbawieni są twarzy i z tego powodu nie dają się poznać (Korczak 70). Jedynie dostrzegając twarz Innego, można poczuć z nim więź i odkryć jego tajemnice, tym samym wyrazić na niego zgodę. Muminek wyraził zgodę na Bukę, ponieważ ją poznał – ujrzał jej twarz.

Obok zgody na siebie oraz zgody na Innych Korczak pisze również o zgodzie na świat, ponieważ jedynie akceptując świat, człowiek może zaakceptować Innych oraz siebie samego. Także ta teza ma głębokie podłoże filozoficzne, ponieważ Sartre stwierdził, że człowiek musi ponosić odpowiedzialność za siebie i za cały świat (zob. Sartre 680). Zgadzam się z Autorką, że prawdziwe poczucie szczęścia i zadowolenia z siebie może przynieść jedynie wcielenie w życie wszystkich trzech i m p e r a t y w ó w : zgody na siebie, zgody na Innych, zgody na świat.

Wątpliwości wzbudza teza Korczak, którą postawiła w zakończeniu swej książki, mianowicie, że „żyjemy w świecie, w którym normatywność się upolityczniła” (Korczak 110). Autorka nie precyzuje w żaden sposób, jak rozumie to upolitycznienie, dlatego uważam, że tezę tę należy poddać falsyfikacji, gdyż norma zawsze jest polityczna, tzn. służąca ujarzmianiu jednostek i osiągnięciu przez nie określonych celów. Twierdzę, że nawet gdyby imperatyw społeczny nakazywał, aby każdy człowiek afirmował swe życie i odnosił się do każdego Innego z szacunkiem i szczerą dobrocią, to wtedy także byłby on polityczny, gdyż jego wprowadzenie miałyby na celu utworzenie społeczeństwa tolerancyjnego, w którym nie ma miejsca na przemoc i przestępczość. Norma zatem w każdym wymiarze jest polityczna, gdyż zawsze będzie służyła okiełznaniu i ujarzmieniu jednostek w społeczeństwie. Świat

natomiast, w którym społeczne nakazy nie są dookreślane w kategoriach politycznych, jest w mojej ocenie światem utopijnym.

W książce autorka pisze także, że Muminki są szczęśliwymi egoistami (Korczak 15, 37), dzięki czemu mogą wyrażać tytułową zgodę na siebie. Uważam, że jest to trafna teza, ponieważ egoizm jest ważną cechą konstytuującą naszą tożsamość. Nie jest ona pejoratywna: egoistą jest ktoś, kto jest świadom swej egzystencji, kto ponosi odpowiedzialność za swe czyny i realizuje własne cele, by w ten sposób móc osiągnąć szczęście. Co więcej, bycie egoistą stanowi spoiwo opisywanego przez Korczak ciągu przyczynowo-skutkowego: „zgodna na siebie – zgodna na innych – zgodna na świat”. Nie będąc bowiem egoistą, jednostka nie jest w stanie zaakceptować własnej podmiotowości i egzystencji, gdyż staje się altruistą poświęcającym się dla drugiego człowieka i wyrażającym jedynie zgodę na Innych bądź też samolubem odrzucającym odpowiedzialność za Innego i afirmującym samego siebie. Możemy zatem zasadnie sformułować wniosek, że jedynie egoista jest zdolny wypełnić trzy „imperatywy zgody” zaproponowane przez Korczak. Badaczka, mimo słuszności swej tezy, nie dostrzega jednak różnicy między egoizmem a samolubstwem i pojęcia te traktuje synonimicznie. Autorka raz pisze, że „nie ulega wątpliwości, że Muminki i ich przyjaciele to szczęśliwi egoiści” (Korczak 37), w innym miejscu natomiast: „W książkach tych [tj. w opowieściach o Muminkach – uzup. M.B.] dominuje beztroska, s a m o l u b n a [podkr. M.B.] – iście epikurejska – chęć zapewnienia sobie szczęścia i zadowolenia” (Korczak 39). Moim zdaniem oba te pojęcia należy rozdzielać, gdyż bycie egoistą lub samolubem prowadzi do odmiennych konsekwencji dla funkcjonowania jednostek w społeczeństwie.

Korczak, co wykazałem w tej recenzji, w niektórych miejscach nierozważnie używa terminów, takich jak inność, obcość, esencja, imperatyw socjalizacji, norma czy opresja, co sprawia, że czytelnik nie ma jasności co do zrozumienia określonych pojęć. Mimo to uważam, że książka zasługuje na uznanie, ponieważ stanowi przyczynek do dyskusji na temat socjalizacji płciowej, inności, wyobcowania oraz społecznego wykluczenia. Muminki są jedynie ilustracją, którą autorka posługuje się w celu opisywania świata i sytuacji społecznych. Korczak pisze o rzeczywistości, której sama by pragnęła, tzn. wolnej od nietolerancji, opresyjnych imperatywów socjalizacyjnych oraz od wyobcowującej i wykluczającej normy heteroseksualnej. *Zgodna na siebie* to książka o pragnieniu akceptacji, o poszukiwaniu wolności warunkującej swobodne działanie i dookreślenie własnej podmiotowości. Gdybyśmy chcieli sformułować wniosek płynący z tej książki, to mógłby on być następujący: „Różnorodność jest źródłem harmonii społecznej” (Korczak 60).

BIBLIOGRAFIA

- Korczak, Aleksandra Maria. *Zgoda na siebie. Przetamywanie imperatywu socjalizacji w cyklu o Muminkach autorstwa Tove Jansson*. Warszawa: Wydawnictwo Stowarzyszenia Bibliotekarzy Polskich, 2016.
- Lévinas, Emmanuel. *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Przeł. Piotr Mrówczyński. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000.
- Lippmann, Walter. „Public opinion” 1992. Web. 01.03.2017. <[http://www.norton.com/college/history/america-essential-learning/docs/WLippmann-Public\\_Opinion-1922.pdf](http://www.norton.com/college/history/america-essential-learning/docs/WLippmann-Public_Opinion-1922.pdf)>.
- Sartre, Jean-Paul. *Byt i nicłość. Zarys fenomenologii ontologicznej*. Przeł. Jan Kielbasa. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2007.