

Recenzje



BOGUSŁAW BAKUŁA
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

ROSYJSKA WEWNĘTRZNA KOLONIZACJA¹

ALEXANDER ETKIND, *Internal Colonization. Russia's Imperial Experience*. Cambridge, Polity Press 2011, ss. 289.

Książka Alexandra Etkinda (ur. 1955), która ukazała się w roku 2011 w Cambridge, nie doczekała się w Polsce reakcji, pomimo że problemy, które autor w niej podjął, dotyczą nie tylko Rosji. Aktualnie lansowana rewindykacyjna i neokolonialna polityka Rosji, przyznającej sobie prawo do militarnego rozstrzygnięcia sporów międzynarodowych, zmuszają do pilniejszej obserwacji rosyjskiego życia umysłowego, nie tylko na najbardziej aktualnej płaszczyźnie politycznej. Argumentem dodatkowo przemawiającym za uważną lekturą książki Etkinda jest marginalizowanie przez badaczy zachodnich historycznego i postkolonialnego doświadczenia krajów Europy Środkowej i Wschodniej². Aleksander Etkind podjął się zadania trudnego i interesującego nie tylko z historycznego punktu widzenia. Prace o kolonialnej egzystencji Rosji zawsze będą budziły zainteresowanie, jeśli nawet nie wniosą wiele nowego do już istniejącego zasobu wiedzy. Upředzając wnioski, powiedzieć można, że autor, przesuwając ciężar swojej postkolonialnej narracji na wewnętrzne problemy Rosji sprzed rewolucji 1917 roku, nie wykroczył poza krąg wyznaczony przez badania rosoznawcze, gdzie zwycięża punkt widzenia, w którym Rosja jest swoim największym problemem, a to, co czyni na zewnątrz, często bywa wręcz usprawiedliwiane w sensie politycznym lub moralnym, ponieważ wynika z jej wewnętrznych problemów i misji dziejowej. Że jest to fałszywe postawienie sprawy przekonuje Ewa Thompson w książce *Trubadurzy imperium* wydanej po angielsku w roku 2000, jako *Imperial Knowledge. Russian Lite-*

¹ Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki w latach 2002–2014” w ramach projektu badawczego numer: NPRH 12H 11 0018 80.

² D. Ch. Moore, *Is The Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet?* PMLA 2001, 116/1, s. 111–128.

*ature and Colonialism*³ i dotychczas nieprzetłumaczonej na język rosyjski. Z pewnością praca polskiej badaczki, działającej na amerykańskim uniwersytecie Rice, stanowi ważny materiał porównawczy i punkt odniesienia dla pracy Etkinda. Niedobrym, lecz rozpowszechnionym zwyczajem jest jednak marginalizowanie prac autorów nierosyjskich przez anglosaskich badaczy, nierzadko asymilowanych Rosjan, zwłaszcza jeśli tymi badaczami są emigranci-Słowianie. Wiadomo, że do czasu takie reakcje spotykały Czesława Miłosza. Wcześniej o dekadę książki Thompson Etkind też jakby nie zauważa. Powiedzmy, że tylko „jakby” i że jest to oczywisty błąd, ponieważ książka E. Thompson z zakresie literaturoznawczym jest pracą na wyższym poziomie metodologicznym i argumentacyjnym.

Z wykształcenia psycholog, następnie pracownik leningradzkiego instytutu psychoneurologicznego, gdzie uzyskał doktorat w zakresie psychologii, Etkind później zmienił zainteresowania, zostając literaturoznawcą i badaczem kultury oraz historii. W roku 1986 wyrzucono go z pracy w leningradzkim Instytucie Psychoneurologii za krytykę ówczesnych władz. Wygrał z nimi w sądzie, ale do psychologii i neurologii już nie powrócił. Od roku 1990 przebywa na emigracji. W roku 1998 otrzymał habilitację, a dokładniej mówiąc tytuł doktora nauk w zakresie slawistyki na uniwersytecie w Helsinkach. Wykładał na uniwersytetach w Stanach Zjednoczonych. Obecnie pracuje jako wykładowca rosyjskiej literatury i historii kultury rosyjskiej na Uniwersytecie w Cambridge, w Wielkiej Brytanii. Organizował międzynarodowe konferencje postkolonialne wspólnie z Dirkiem Uffelmannem na Uniwersytecie w Passau w Niemczech i jest animatorem życia naukowego rosyjskiej emigracji. A. Etkind napisał poza tym kilka wartościowych prac, w tym zarys historii psychoanalizy w Rosji pod tytułem *Eros nieвозможно* (1993); *Sodom i Psikhea. Očerki intelektualnoi istorii Serebrianogo wieka* (1995); książkę o sektach religijnych w Rosji pod tytułem *Khlyst. Sekty, literatura i revolutsia* (1998); *Tolkovanie putiśestviy. Rossia i Amerika v travelogakh i intertekstakh* (2011); następnie *Non-fiction po-russki prawda. Kniga otzyvov* (2007). Ten dorobek ukazuje rosyjskiego badacza jako znawcę rosyjskiej kultury i literatury, łączącego te dziedziny z refleksją historyka. Swoje kompetencje ujawnia również w pracy *Wewnętrzna kolonizacja*, będącej połączeniem wiedzy z wymienionych dziedzin, do których należy także przyłączyć wiedzę z zakresu krytyki i teorii postkolonialnej.

W Rosji dyskutowano na temat pracy A. Etkinda w dość ograniczonym zakresie. Po rosyjsku wydano ją w roku 2013 pod tytułem *Vnutriennaya kolonizatsia. Imperskiy opyt Rossii*, Moskwa, NLO (*Внутренняя колонизация. Имперский опыт России*). Wcześniej Czasopismo „Novoe Literaturnoe Obozrenie” wydrukowało wywiad amerykańskiego rusycysty Marka Lipowieckiego z Etkindem i fragment pracy, jednak zasadniczej problemowej debaty nie przeprowadzono. Swego rodza-

³ E.M. Thompson, *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska I kolonializm*. Przeł. U. Sierszulska, Kraków 2000, ss. 373.

ju dyskusja na temat wewnętrznej kolonizacji w rozumieniu Etkinda toczyła się na Ukrainie, lecz odnosiła się ona do wcześniej przedstawianych fragmentów książki. Podważano przede wszystkim zasadność zakresu terminu, który także obejmował Ukrainę, kolonizowaną przez Rosję „wewnętrznie”. To zacierało oczywiste dzisiaj dla Ukraińców różnice historyczne, kulturowe i mentalne. O koncepcji Etkinda pisała szerzej Tamara Gundorova w książce *Tranzytyna kultura. Symptomy postkolonialnoii travmy* (Транзитна культура. Симптоми постколоніальної травми, Kiev 2013, Wyd. „Grani-T”, ss. 546) w rozdziale zatytułowanym „Vnutrišnia kolonizatsia” – *povtorna kolonizatsia* (s. 25–47). W roku 2012 A. Etkind wspólnie z Dirkiem Uffelmannem i Ilią Kukulinem wydali ogromny tom zbiorowy *Tam, vnutri. Praktyki vnutriennei kolonizatsii v kulturnoi istorii Rossii* (Moskwa, NLO 2012, ss. 953 (*Tam, vnutri. Praktiki vnutrennei kolonizatsii v kulturnoi istorii Rossii*)). Wskazany tom stanie się przedmiotem omówienia w kolejnym numerze „Porównań”.

Termin i opisanie zjawiska wewnętrznej kolonizacji nie są pomysłem A. Etkinda. Imperialne zniewalanie podporządkowanej mniejszości, brutalne wyniszczanie w imię własnej wielkości i dominacji przeanalizował na przykładzie Irlandii Michael Hechter w znanej pracy *Internal Colonisation. The Celtic Fringe in British National Development, 1536–1966*⁴. Historia Irlandii została opisana poprzez analizę procesów wewnętrznej kolonizacji stosowanej przez państwo brytyjskie w okresie ponad czterech stuleci, co uznano za przełom w podejściu do trudnej historii związków obu narodów: irlandzkiego i angielskiego. Hechter wskazał na długotrwałą manipulację brytyjskiego państwa kolonialnego, sugerującego że praktyki kolonialne stosowane były tylko w dominiach zamorskich, a nigdy w Europie. Dominacja kulturalna, przemoc, opresja, uprzywilejowanie kast, polityczna bezkarność zdarzały się równie często na naszym kontynencie i to u źródeł europejskiej demokracji. I nie tylko na jej zachodnich obrzeżach, lecz również, jak tego dowodzi praca Etkinda, na wschodzie. Ten kierunek badań przeważał we wspomnianej, znakomitej książce Ewy Thompson.

A. Etkind dokonuje historycznego przeglądu zarówno zadomowionego w rosyjskiej historiografii terminu „wewnętrzna kolonizacja” (Sergeyi Soloviov, Vladimir Klučevskiy i inni), jak również samego procesu, który wielu polityków i badaczy traktowało jako istotę funkcjonowania imperium od, co najmniej, XVIII stulecia. Etkind proponuje ten termin jako metaforę mechanizmu kolonizowania, co daje również możliwość porównania rosyjskiego imperium z innymi kolonialnymi imperiami w przeszłości. Pragnie także wskazać na to, jak owa wewnętrzna kolonizacja „pracowała” w ramach imperium rosyjskiego, chce mówić o jej mechanizmach. W jego książce łączą się dwie rosyjskie narracje kolonialne, zewnętrzna i wewnętrzna, podmiotowa i przedmiotowa: „Rosja była zarówno

⁴ M. Hechter, *Internal Colonisation. The Celtic Fringe in British National Development, 1536–1966*. London 1975, s. 361.

podmiotem i przedmiotem kolonizacji i jej skutków, takich jak orientalizm. Państwo było zaangażowane w kolonizowanie obcych terytoriów i to dotyczyło także kolonizowania obszarów rdzennych. W odpowiedzi ludzie w Imperium, włączając Rosjan, odkrywali idee antyimperialne, nacjonalistyczne. Te kierunki rosyjskiej kolonizacji, wewnętrznej i zewnętrznej, czasami współzawodniczyły z sobą i czasami były nieodróżnialne” (s. 2, przekł. mój – B.B.). Powstaje z tych narracji jedna opowieść, w której państwo kolonizuje własnych obywateli, czyni z nich poddanych, uzależnia, orientalizuje, cenzuruje, przemieszcza, morduje opornych, ale też wyzwala wielką energię, pozwalającą na stworzenie z osobnych grup społecznych narodu, akceptującego imperialną ideologię, która stała się postawą jego zbiorowej tożsamości. I to niezależnie od historycznego etapu lub formacji ustrojowej w XIX i XX wieku. A. Etkind przytacza opinię historyka Vladimira Klučevskiego (Władimira Kluczewskiego), który w roku 1904 napisał, że rosyjskie dzieje są „historią kraju, który sam siebie kolonizuje. Przestrzeń tej kolonizacji rozciąga się na całe terytorium państwa”. Oksymoroniczny termin „wewnętrzna kolonizacja” uświadamia dramatyzm wysiłków podejmowanych przez rosyjskie władze, które, by osiągnąć jedność i równowagę w państwie, musiały uciekać się do metod stosowanych przez imperia kolonizatorskie, posiadające terytoria zamorskie. Wewnętrzna rosyjska kolonizacja, zdaniem autora, przebiegała falami o różnej intensywności, zasadniczo nie wybiegając poza ruchome, zwłaszcza w wiekach XVIII-XX, granice państwa. Autor chce dyskutować o wewnętrznych rosyjskich problemach w ramach teorii ekspansji, zawłaszczania, stygmatyzowanie Innego, subalternizowania tegoż, najchętniej odwołuje się do prac Michela Foucaulta i Edwarda Saïda. Etkind nie skupia się wyłącznie na historii. Do swoich rozważań zaprzęga literaturę, wydarzenia z dziedziny kultury, religii, uważając, że studia terytorialne zawsze mają charakter interdyscyplinarny. Píše: „Odważnie twierdę, że wysoka literatura i kultura w Rosji odgrywały znaczącą rolę w politycznych procesach. Jak wykażę to na wielu przykładach, „transformacja kulturalna” była ważnym aspektem wewnętrznej kolonizacji. [...] Dla takiego imperium jak Rosja jej kultura była zarówno instrumentem władzy jak i narzędziem rewolucji. Kultura była także sceną, na której społeczeństwo, narażone na niebezpieczeństwa, zauważało siebie – był to unikalny organ samoostrzegania, krytyczne sprzężenie zwrotne, ostrzeżenie i przebudzenie” (s. 3, przekład mój – B.B.).

Zdaniem autora najważniejszymi narzędziami procesu rosyjskiej kolonizacji wewnętrznej były kultura i polityka. Píše, iż kiedy rozważa się istotę procesów kolonizacyjnych, widzi się koalicję hegemonii kulturalnej i dominacji politycznej, ich współdziałanie w swego rodzaju koalicji, korelacji lub konfrontacji. W roku 1951 Hannah Arendt wprowadziła bliskie Etkindowskiemu terminowi pojęcie kolonialnego bumerangu (*boomerang effect*). Zdaniem Arendt, był to proces, w którego trakcie każda imperialna władza przenosiła swoje praktyki przemocy z kolonii do domu. Mogło się to odnosić do Francji, Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii

i innych krajów europejskich, a także Japonii. Pojęcie wewnętrznej kolonizacji stosował też amerykański socjolog Robert Blauner, dostrzegając w sytuacji Afroamerykanów, nacechowanej przymusem życia w getcie i stylem miejskiego zakorzenienia, procesy wewnętrznej kolonizacji. Liczne zachodnie postkolonialne studia ignorowały rosyjski przykład kolonizacji – twierdzi autor – zauważając to zjawisko wyłącznie w planie zamorskiej własności i rasowej dominacji. Tymczasem w postkolonialnych studiach dotyczących rosyjskiej literatury i kultury pojęcie wewnętrznej kolonizacji było podejmowane przez Borysa Groysa, Borysa Kagarlickiego, Lynne Violę, Nancy Condee⁵, gdzie odnosiło się do własności wewnętrznej, zastosowanego przymusu społecznego i braku barier rasowych. A. Etkinda można uznać za głównego przedstawiciela koncepcji, według której rosyjskie imperium rozwijało się przede wszystkim dzięki stosowaniu metod kolonizacji wewnętrznej. Ten dialektyczny przymus, w którym dobro i zło zamieniały się miejscami, tworząc piekielną mieszankę polityczną i ważną inspirację dla rosyjskiej literatury, był wszystkim, co Rosja знаła i co mogła wynieść z historii. Badając te zagadnienia na przykładowo potraktowanym materiale, Etkind łączy podejście tradycyjne i odnoszące się do tekstowo zorientowanej historii kultury (Michel Foucault) na trzech polach: historii, kultury i polityki.

Książkę A. Etkinda otwiera podrozdział *Less than One and Double*, w którym Etkind zaczyna od Mikołaja Gogola i jego kolonialnych doświadczeń ujętych w obrazie literackim. Wywodzący się z Ukrainy pisarz miał możliwość obserwowania, jak funkcjonuje imperium poza stolicami, na dalekiej prowincji białoruskiej i ukraińskiej, gdzie stosunek Rosjan do miejscowych był, najdelikatniej mówiąc, kolonizatorski. *Rewizor*, pisze Etkind, nie mógłby się rozegrać w centralnej Rosji, ale na Ukrainie czy Białorusi na pewno. Tę (anty)kolonialną nutę w twórczości Gogola już opisywano (Myroslav Škandrij, 2001; Edyta Bojanowska, 2007⁶). Gogol ukazuje w najbardziej drastycznych obrazach przegniły system imperium, który do swego funkcjonowania potrzebował jak niczego innego przemocy, korupcji i nacjonalizmu. Czy późniejsza zmiana ustroju na skutek bolszewickiej rewolucji zmieniła charakter rosyjskiego kolonializmu? – zastanawia się Etkind. Na to pytanie nie daje wyraźnej odpowiedzi, ponieważ stara się oddzielić carską Rosję od imperium bolszewicko-komunistycznego. Rosję cechuje wysiłek stawania się w mękach wewnętrznych, poniekąd dających się usprawiedliwić ogromem, niedołącznością i niewolniczą tradycją tego kraju. Związek Sowiecki z kolei to wcielone

⁵ B. Groys, *Utopia i obmien*. Moskwa 1993, ss. 358; B. Kagarlitsky, *Periferiinaia imperia. Rossia i miro-sistema*. Moskwa 2004, ss. 528; N. Condee, *The Imperial Trace: Recent Russian Cinema*. Oxford 2009, pp. 352; L. Viola, *Die Selbstkolonisierung der Sowjetunion und der Gulag der 1930r Jahre*. "Transit. Europäische Revue" 2009, nr 38 (Winter), s. 34–56;

⁶ M. Shkandrij (Škandrij), *Russia and Ukraine. Literature and the Discourse of Empire from Napoleon to Postcolonial Times*. Montreal 2001, pp. 334; E. M. Bojanowska, *Nikolai Gogol. Between Ukrainian and Russian Nationalism*. Cambridge 2007, pp. 448.

zło, o którym Etkind nie może zapomnieć, ale nie zamierza poświęcać mu swojej pracy. Znowu przypomina koncepcję bumerangu sformułowaną przez Hannah Arendt. Metafora bumerangu sugeruje, że przemoc zastosowana na granicach Imperium można było z łatwością przenieść do wewnątrz, gdzie pełniła swoją opresyjną rolę, wzmacniając system poddaństwa i jedynowładztwa. H. Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu* (1966) porównywała Związek Sowiecki i nazistowski reżim z imperiami posiadającymi kolonie. Według niej, na terytoriach opanowanych i przyłączonych oba totalitarne reżimy stosowały podobne metody do wymyślonych np. przez Anglików w południowej Afryce w wojnach burskich. Istota kolonizacji niewiele się zmienia pomimo różnic ideologicznych i form ustrojowych. Efekt rosyjskiego bumerangu analizował w swoim czasie Mikhail Sałtykov-Ščedrin (Michaił Sałtykow-Szczedrin) w zbiorze szkiców *Panowie z Taszkientu* (*Gospoda Taškienttsy, Господа Ташкентцы, 1873*). Rosyjski pisarz ukazał, w jaki sposób sukces Rosji, polegający na wojskowym zajęciu Uzbekistanu i na jego kolonizacji, odbił się destrukcyjnie na rosyjskim wewnętrznym życiu politycznym, państwowym, mentalnym. Powracający z Taszkientu, Kaukazu i innych miejsc zajętych przez imperium oficerowie armii carskiej i urzędnicy przenosili przemoc do Petersburga i na rosyjską prowincję. „Panowie z Taszkientu” uważali siebie za cywilizowanych, a w rzeczywistości byli wcieleniem wewnętrznego kolonizowania słabszych, symbolem bezdusznej, okrutnej władzy. Ci ludzie „cywilizowali” Polskę jeszcze przed ich pobytem w Taszkencie, ale potem zabrali się za „cywilizowanie” Rosji na modłę „Taszkientu”, gdzie w owym czasie nie było ani jednej szkoły, za to istniało duże więzienie – komentuje Etkind. Pojawiło się określenie „taszkienckość”, jako określenie przemocy, ignorancji i płynnej różnicy między centrum a prowincją (kolonią). Przy czym to kolonia infekowała centrum, a następnie była tym wzmocnionym wirusem płynącym z centrum dodatkowo zakażana.

Przypominają się historie powrotów sowieckiej armii do Rosji w latach 90. XX wieku. Szeroko przedstawiano kłopoty z adaptacją, wzrost przestępczości, korupcji, poczucie krzywdy, chęć rewanzu, melancholię i nostalgię za imperium, paraliżujące ówczesne inicjatywy modernizowania państwa. W efekcie następował wzrost negatywnych nastrojów i nacjonalizm, agresja, która rozlała się w czasach rządów Władimira Putina na terytoria byłych kolonii wciąż uznawanych za dominia rosyjskie. Przypomina się dawno ukute, kolonialne powiedzenie rosyjskie, dobrze oddające ten styl myślenia – *Kurica nie ptica, Polska nie zagranica*.

Od początku mechanizmem wewnętrznej kolonizacji rządził nacjonalizm. W Rosji organiczny nacjonalizm zaczął się w okresie wojen napoleońskich i dojrzał w trakcie XIX i XX wieku, aż po upadek Związku Sowieckiego w roku 1991, by potem rozwinąć się do gigantycznych rozmiarów, dzisiaj stymulowanych przez politykę państwa rosyjskiego. Ten proces nie został wystarczająco rozpoznany teoretycznie przez badaczy postkolonializmu. W przywołanej już postkolonialnej analizie transformacji postsowieckiej David Chioni Moore opisuje sytuację,

którą nazywa „podwójnym milczeniem”. Zdaniem badacza, postkolonialni eksperci, z reguły wywodzący się z zachodniej lewicy, milczą na temat praktyk w byłej strefie sowieckiej, z kolei sowietolodzy zachowują dystans wobec idei postkolonialnych. Moore podając wyjaśnienie podwójnego milczenia obu grup badaczy pisze, iż wielu postkolonialnym, lewicowym badaczom europejskim świat socjalistyczny wydawał się lepszą alternatywą niż globalny kapitalizm, który za gruntu krytykowali. Nie ostudziła ich w tym kompromitacja komunizmu. Z kolei wielu badaczy wywodzących się z postsocjalistycznej Europy Środkowej i Wschodniej kultywowało swoją nową europejską tożsamość. Uznając swoje doświadczenia za dość odrębne, nie dostrzegali możliwości porównywania ich z historią kolonizowanej Azji czy Afryki, co z kolei marginalizowało ich badania. Ten podział jest w dużej mierze odpowiedzialny za lewicowość/lewackość studiów postkolonialnych, ale również za ich egzotyzyzację (lokowanie problemów w strefach pozaeuropejskich) albo prowincjonalizm, unikający stosowania refleksji uniwersalnej, a przecież przemoc kolonialna jest zjawiskiem transkulturowym i transkontynentalnym.

W podrozdziale drugim *Worldliness* A. Etkind przedstawia w skrócie spór między H. Arendt i Edwardem Saïdem. Pisząc o humanizmie w ciemnych czasach, Arendt analizowała, jak ludzie reagują na upadek sfery publicznej w efekcie stosowania zorganizowanego przymusu. Uciekają w sferę globalną, obojętną na odczuwane problemy albo zamykają się swoich niszach. Lecz przemoc dosięgnie ich prędzej czy później, albowiem korzenie totalitaryzmu tkwią bardzo często w obojętności i przyzwoleniu na zło. Pisząc o ciemnych aspektach kolonializmu, Saïd protestował przeciwko popularnej w kręgach artystycznych idei, że literatura i humanistyka żyją dla siebie, że ich bytowanie powinno być niezależne, odseparowane od historii, polityki i innych światowych spraw. Świadomość, że istnieją światy inne niż nasz, pozwala lepiej zrozumieć zarówno Defoe, Gogola, jak Conrada czy Kiplinga – twierdził.

W znanej powieści Daniela Defoe o Robinsonie Cruzoe najczęściej poprzestajemy na pierwszej części utworu. Tymczasem w świetle rozważań Saïda znacznie ciekawsze są *Dalsze przygody Robinsona Cruzoe* (1719), które rozgrywają się w Azji i w Rosji. Cruzoe przemierza Madagaskar, Chiny, Mongolię, Syberię i wraca do Anglii przez Archangielsk. Poznaje na Syberii zesłanego tam księcia, którego zamierza przesznułować do Anglii. Ten powierza mu jednak za sowitą opłatą swojego syna, nowego Piętaszka. Książę, a zwłaszcza jego syn, to ludzie bogaci i uprzejmi, ale również oświeceni. Ucieleśniają szczególnie rosyjski typ kolonizacji, odbijający bardzo korzystnie w sensie humanistycznym od zachodnich metod i kolonizatorskiej moralności. Rosyjski książę jest uosobieniem ideałów oświecenia. Moralnie góruje nad Cruzoe. Zaprezentowana w powieści sceptyczna ocena europejskich wartości, powolny bieg wydarzeń, dość papierowe charakterystyki postaci drugiej i eseistyczny (by nie powiedzieć pełen tyrad) tryb narracji sprawiły, że ta

część powieści Defoe jest mniej znana. E. Said dostrzega w tym również politykę o tyle, że o ile w części pierwszej mamy orientalizującą innych przewagę moralną, intelektualną i duchową Europejczyków, to w części drugiej, dotyczącej Rosji łagodność i dobro księcia tworzą inny obraz „kolonizacji”, szlachetny, humanitarny, jeśli tak w ogóle można powiedzieć.

Etkind przypomina piszących o Rosji zachodnich twórców i polityków kolonialnych: Rudyarda Kiplinga, który konfrontuje Rosję z Anglią na tle problemu Indii, Artura Balfoura, który zasłynął z polityki orientalizacji, dokonując radykalnych podziałów na Wschód i Zachód, Josepha Conrada czy George’a N. Curzona, który do „wschodu” zaliczał nie tylko Arabów czy Hindusów, ale także rosyjskich Żydów. Jeżeli dla Kiplinga Rosja była tylko mitycznym wrogiem, który zawsze próbował, ale nigdy nie zdołał dotrzeć do *jego* Indii, to Josef Conrad przeżył realnie okupację i kolonizację Polski. Rosyjska kolonizacja była katastrofalnym następstwem poprzedzającej ją politycznej zbrodni rozbiorów. Etkind twierdzi, że Said zignorował to kolonizacyjne, polskie doświadczenie Conrada związane z Rosją, a ono, jego zdaniem, stanowiło główną część autobiografii i etyki pisarza. Krytykując Kiplinga, Conrada, Balfoura, Curzona, Said marginalizuje ich obsesję na punkcie Rosji, redukując wielokierunkowo ułożoną wrażliwość na przemoc do jednego wymiaru, jakim jest tradycyjny orientalizm, z wyłączeniem kolonialnych i orientalizujących praktyk komunizmu.

Wojny światowe nie istnieją w świecie Saída, ponieważ w mniejszym stopniu dotyczyły Trzeciego Świata – twierdzi Etkind. Zasadniczo najważniejsza jest dla niego zimna wojna, jako podział utrwalający stereotypy i uwzględniający istnienie kolonialnej władzy w świecie. Niewątpliwie Said sympatyzował z arabskim socjalizmem i był sympatykiem Związku Sowieckiego. Dla niego, jak i dla wielu intelektualistów z Trzeciego Świata, Związek Sowiecki był inspiracją i modelem przyszłości. Said nie skomentował zbrodni systemu komunistycznego, nie odniósł się do narzucanego przezeń systemu opanowywania, podporządkowywania, wykoźnienia i niewolenia narodów. Był uwarunkowany swoimi antyzachodnimi poglądami i wyznawanym przez siebie socjalizmem. Wynika z tego, że niewiele rozumiał z książek Aleksandra Solżenicyna, Artura Koestlera, Józefa Mackiewicza czy George’a Orwella, jeśli je w ogóle znał. Europa Wschodnia i Środkowa, jako pole kolonizacyjnego eksperymentu, w którym udział brał zarówno Związek Sowiecki jak i Zachód (Trzecia Rzesza, a następnie powojenny Zachód), Saída nie interesowała. Pochłonięty zmaganiem z postkolonialnym, ale mimo wszystko demokratyzującym się światem zachodnim, w ogóle nie dostrzegał zależności czy eksterminacji stosowanej przez komunizm. Tracił w ten sposób okazję do pogłębienia koncepcji orientalizmu o niezwykle ważne doświadczenia ludzkości.

W części drugiej *Writing from Scratch* autor etapami dociera do korzeni debaty na temat monarchii rosyjskiej, do tego, w jaki sposób artykułowano istotę rosyjskiej kolonizacji wewnętrznej. Odnosi się przede wszystkim do sposobu uprawia-

nia rosyjskiej historiografii. Pisze o modelu nacjonalistycznym tej historiografii, w którym nie-Rosjanin, Wareg Ruryk zostaje już przez historyka Vasiliya Tatiščeva (Wasilija Tatiszczewa, 1686–1750) uznany za rodowitego władcę rosyjskiego (przybycie Ruryka do Nowgorodu w 862 r). Jego następca Nikolay Karamzin zamienił Waregów na Normanów, ci zaś stali się w jego narracji rodowitymi pre-Rosjanami. Historia rosyjska jest historią konkwisty dość manipulatorsko przedstawianej, bo nie jako podbój dla Waregów świata zamorskiego, ale jako ujmowanie terytoriów już własnych, wewnętrznych. Tatiszczew, a obok niego Sergey Uvarov (Sergiej Uwarow), aż do samego Nikolaya Karamzina, to ciąg moralnych, religijnych, cywilizacyjnych uzasadnień dla lądowych podbojów Rosji po Ruryku, z wyłączeniem okresu niewoli tatarskiej (XII-XIV wiek). Według historyków carskich dawni Rosjanie dogadali się z Rurykiem, dlatego to nie był podbój, ale kontrakt. Uwarow poszukiwał w tym analogii do kolonizacji greckiej wybrzeży Morza Śródziemnego i Czarnego. Tak jak Grecjaniosła barbarzyńskim ludom płomień cywilizacji, tak miała postępować również Rosja w XVIII i XIX wieku! Te analogie tłumaczyły zamiary władców Rosji nie tyle świata zewnętrznemu, co własnym poddanym. Służyć temu miała coraz bardziej profesjonalna rosyjska historiografia realizująca zamówienie władz, jej interesy bieżące i szersze, zwłaszcza legitymizujące zaborczość, jako rodzaj słowiańskiej, rosyjskiej, misji z moralnym przesłaniem – pisze Etkind.

W części czwartej *To Colonize Onself* autor śledzi refleksję dotyczącą tak zwanej auto/samo/kolonizacji, która stała się wyjaśniającym paradygmatem w głównym nurcie rosyjskiej historiografii, zwłaszcza w wieku XIX. Odwiedzający Rosję w roku 1843 August von Haxthausen pisał, że kraj został wciągnięty nie w tryby ekspansji kolonialnej, ale raczej poddany „wewnętrznej kolonizacji”, która jest „najważniejszym przedmiotem całej wewnętrznej polityki i ekonomii Imperium”. Zaczęto stosować pojęcie „kolonizacji” na określenie przesiedleń rosyjskich chłopów na peryferyjne obszary imperium, głównie do południowej Rosji, Azji Środkowej i na Syberię. Ten proces nabrał rozmachu w końcu XVIII wieku i w połowie XIX wieku. Zasilano terytoria również ogromną rzeszą skazanych i zesłanych Polaków, Ukraińców, Białorusinów, Litwinów, Estończyków – traktowanych jako „ludzie wewnętrzni”. Dla Rosjan słowo „kolonizacja” oznacza coś innego niż np. dla Brytyjczyków. Jest procesem zwierania kraju, a nie jego rozprzestrzeniania, jeśli nawet to „zwieranie” wychodziło poza granice państwa, np. w cynicznych uzasadnieniach integrowania lub obrony Słowian, bratniej pomocy udzielanej słowiańskim mieszkańcom Bałkan czy Słowianom zachodnim, np. Polakom, Czechom. Niewątpliwie dla tych, którym Rosja kiedykolwiek „pomogła” lub chciała „pomóc”, termin „kolonizacja wewnętrzna” jest, co najmniej, dwuznaczny, ale w żadnym znaczeniu nie konotuje wartości pozytywnych.

Jednym z pierwszych historyków, którzy zaczęli pisać o wewnętrznej kolonizacji, był Afanasyj Ščapov (Afanasij Szczapow), historyk emigracyjny. Szczapow

piisał o rosyjskiej kolonizacji nie jako o wzniosłym dziele Bożym i ludzkim, ale jako o krwawym, politycznym procesie podbijania sąsiednich ludów. Wywodząc się z Syberii, był Szczapow jednym z pionierów historii ekologicznej. Według niego, w rosyjskim imperium dominowały gospodarcze metody wewnętrznej kolonizacji: „futrzana kolonizacja”, „rybna kolonizacja”, „rolnicza kolonizacja”. Z ekologicznego punktu widzenia kolonizacja oznaczała eksploatację dóbr natury i to już od XVI-XVIII wieku. „Rolnicza kolonizacja” postępowała za futrzaną i rybną. Topór zastępował miecz, pisał Szczapow, co nie jest prawdą w żadnym przypadku. Dla rosyjskiego historyka kolonizacja była, oczywiście, pojęciem o pozytywnej konotacji, którego używał chętnie w swoim pisarstwie. Oznaczała dla niego wielokierunkowy proces podporządkowywania, zasiedlania i eksploatowania nowych ziem, prowadzący ku lepszej przyszłości Rosji. Szczapow pisał swoją ekologiczną historię kolonizacji z rosyjskiego punktu widzenia, nie zadając sobie trudu wejścia w świat podmiotu kolonizowanego. Pionier eko-historii był także jednym z pionierów historiografii legitymizującej nieskończony rząd nieszczęść spadających na wolne ludy ze strony Rosji.

Dla wspomnianego wcześniej Sołowiowa rosyjska samokolonizacja zaczęła się w starożytności i skończyła w średniowieczu. Dekady później oficjalny historyk Kluczewski w *Kursie historii rosyjskiej* z 1907 roku rozszerzył zakres pojęcia na czasy nowożytne. Pisał nawet o dwudziestowiecznych działaniach państwa wspierającego migrację na Syberię, do Azji Środkowej i na Wybrzeże Pacyfiku, w których widział nowsze manifestacje „długowiecznego ruchu rosyjskiej kolonizacji” we własnej przestrzeni. Powtarzając i poszerzając formułę Sołowiowa, że Rosja jest „krajem, który kolonizuje sam siebie”, Kluczewski jednocześnie konstatawał, że „kolonizacja kraju jest jedynym najważniejszym faktem rosyjskiej historii” i że od średniowiecza do czasów nowożytnych standardowe okresy rosyjskiej historii nie są niczym więcej niż „głównymi momentami kolonizacji”. Dla Kluczewskiego obszar kolonizacji rozciągał się na całe terytorium państwa, które podlegało wszędzie tym samym prawom, więc nie można mówić o różnicy między rosyjskimi koloniami a centrum – twierdził. Razem z terytorialnym rozwojem Rosja podbijała nowe terytoria, ale one same się kolonizowały na modłę imperialną. Według Sołowiowa i Kluczewskiego kolonizacji dokonywał tzw. kraj, nie państwo, nie ludzie czy imperium. To według nich odpolityczniało omawiany proces i czyniło z niego wartość dodatnią. Niewątpliwie, obaj nie pytali o zdanie Gruzinów, Ukraińców, Estończyków i rdzennych mieszkańców Syberii, o Litwinach, Polakach nie wspominając. Obaj badacze wyznaczyli procesowi kolonizacji rolę procesu ponadczasowego i ponadpolitycznego. Kolonizacja wewnętrzna stanowiła, według nich, ponadpokową cechę kraju i ludzi, była właściwie istotą Rosji. Etkind pisze o „szkole samokolonizacji” w rosyjskiej historiografii. Jak już wspomniano, ta szkoła ignorowała (lub akceptowała) przemoc, którą kolonizatorzy stosowali w trakcie swojej działalności. W ostatnich latach okresu carsko-imperialnego szko-

ła samokolonizacji zdominowała rosyjską historiografię. W podręcznikach, encyklopediach, monografiach rosyjscy historycy opisywali z detalami wydarzenia o rosyjskim zajęciu Krymu, Finlandii, Ukrainy, Polski i innych krajów. Jednakże nigdy nie opisywali tych obszarów jako rosyjskich kolonii zewnętrznych. Może z wyjątkiem Nikolaya Yadrinceva (Mikołaja Jadrincewa), który w roku 1882 napisał książkę *Syberia jako kolonia*, uważaną za ważny tekst w kręgu historiografii antyimperialnej. Matwiej Lubavskij (Matwiej Lubawski), rektor Uniwersytetu Moskiewskiego do roku 1917, napisał w latach 30. XX wieku historię kraju, której głównym mechanizmem pozostaje kolonizacja zewnętrzna. Po jej napisaniu Lubawski został aresztowany, osądzony i wygnany przez bolszewików do Baszkirii, jednego z kolonizowanych regionów, które opisał. Kolonialna terminologia zniknęła z oficjalnego dyskursu rosyjskojęzycznego właśnie w tych latach, ponieważ rząd sowiecki wprowadził zmasowane i brutalne metody kolonizacyjne, ukrywając tę działalność pod przykrywką tzw. podejścia klasowego oraz idei międzynarodowej wspólnoty, łączącej narody Związku Sowieckiego.

Dyskurs imperialnej samokolonizacji był specyficznym, długotrwałym zjawiskiem w rosyjskiej historiografii wieku XIX i XX. Żyjąc w dobie kolonialnych imperiów i w kraju, który rywalizował z innymi imperiami, każdy niemal rosyjski historyk wspierał plany i procesy kolonizacji rosyjskiej oraz szlifował ich językowy obraz. W końcu XIX wieku kolonizacja była traktowana niemalże jako symbol postępu i nie inaczej było na początku istnienia Związku Sowieckiego. Tymczasem w zachodniej historiografii idee kolonizacji były zdecydowanie mniej popularne, a nawet silnie krytykowane. Historycy rosyjskiej szkoły samokolonizacji nie byli szczególnie krytyczni wobec imperialnych zawłaszczeń. Ich historiograficzna tradycja była świecka, liberalna i nacjonalistyczna. Trzy generacje historyków rosyjskich w XIX wieku nie zgadzały się co do wielu spraw z rosyjskiej przeszłości, lecz godziła ich jedna fraza, którą sobie wzajemnie przekazywali: Rosja kolonizuje siebie, umacniając zarazem swoją wielkość.

Etkind w dalszych częściach pracy rozpatruje ekonomiczne wymiary tego procesu związane z handlem, łowiectwem i rolnictwem. W ten sposób otwiera nowe problemy w części trzeciej zatytułowanej *Empire of the Tsars*, składającej się z podrozdziałów poświęconych szczególnie instytucjom kolonizacji, takim jak własność ziemiska i wspólnota (komuna). Konstruując analogię pomiędzy klasycznymi problemami rasy i rosyjskiego pojmowania własności, autor zaprasza czytelnika do Petersburga, by ukazać jego przemianę od kolonialnego posterunku do oświeceniowego miasta. Strategia Piotra I, uznającego ziemie sąsiednie, które nie należą w danym momencie do Rosji za *terrae nullius* (tu znaczące odwołania do prawa rzymskiego), pozwalała omijać ówczesne europejskie prawa i cynicznie przejmować ogromne terytoria, bez oglądania się na jakiegokolwiek względy. Tę strategię stosowali z powodzeniem późniejsi rosyjscy władcy. Zresztą nie inaczej postępowali Brytyjczycy, Amerykanie, Australijczycy, a nawet Norwedzy i Duń-

czycy wobec terytoriów uznanych za tzw. ziemie niczyje. Etkind przedstawia historię rosyjskiej ekspansji na północ, zachód, wschód i południe, z kluczowym kierunkiem podążania do ujścia Newy. Wszystkie te ziemie, zamieszkałe przez nierosyjskie narody były, według rosyjskiej nomenklatury, „ziemiami niczymi”. Tutaj powstała nowa stolica Rosji, co likwidowało wszelkie spory dotyczące własności, praw do ziemi itp. Sankt Petersburg początkowo był stolicą wojny, miastem zmilitaryzowanym, z twierdzami, systemem obrony. Jego fenomen polegał na tym, że był to ośrodek wytworzony w określonej chwili, w jednym stylu, podczas gdy nastające wraz z biegiem stuleci miasto europejskie jest palimpsestem. Założenie Sankt-Petersburga było decyzją nielogiczną z punktu widzenia społecznego i przyrodniczego (Kto buduje miasto na błocie, w tak zimnym klimacie, jeśli nie musi?), ale przeważały względy polityczne. Rozwój tego miasta, jako stolicy państwa reprodukował scenariusz wewnętrznej kolonizacji. Z kolei tworzący się na tej bazie mistycyzm, walka z przeciwnościami na przekór sił natury, upór, poświęcenie, ofiara, prowadził Rosjan do mówienia o sobie jako o niemal odrębnej rasie, której przysługuje więcej, zwłaszcza w dziedzinie panowania nad innymi. Mentalność, psychologia były tu zbójckie, trzeba było zająć „ziemię niczyją”, podporządkować i wytłumaczyć to światu, a zwłaszcza własnym obywatelom w kategoriach misji. Rosja niczym się nie różniła od innych, łupieżczych mocarstw kolonialnych, choć jeszcze nie była państwem europejskim. Założenie Petersburga (1703) było swego rodzaju finałem europeizacji osadzonej na bazie kolonizacji wewnętrznej. Wcześniej, w roku 1698, mieliśmy pierwszy symptom, czyli „wielkie golenie” oraz Manifest Piotra I zapraszający cudzoziemców do imperium (1702), a później mamy już tylko datę powołania Imperium Rosyjskiego (1721). Wszystkie te wydarzenia odgrywały znaczącą rolę w procesie wewnętrznej kolonizacji – pisze Etkind. Przed Piotrem I Rosja nie miała własności, czyli klas, składała się z tysięcy grup społecznych, etnicznych, religijnych, zawodowych, genealogicznych. Dekret o przymusie zgolenia brody w istocie utworzył rosyjską szlachtę. Szła bowiem za nim zgoda na posiadanie majątku i szczególnych praw, których pozbawieni byli chłopci. Majątek ziemski był substytutem rasy i kasty. Przypominało to system, który istniał w Indiach. Brodaci rosyjscy chłopci byli tu rasą kolonizowaną, tak pisano już w Oświeceniu, nie odbiegając od prawdy. Tę sytuację opisał Aleksander Radiszczew (Aleksandr Radiščev) w swoim słynnej, anonimowej opowieści z roku 1790 *Podróż z Petersburga do Moskwy*, traktującej o konieczności zniesienia poddaństwa chłopów oraz likwidacji rządów despotycznych. Pisali o tym również, aczkolwiek nie wprost, tacy pisarze jak Mikołaj Gogol (*Martwe dusze*) czy Aleksander Gribojedow (*Mądremu biada*). Temu ostatniemu Etkind poświęca nieco miejsca, ponieważ wymieniony pisarz był nie tylko bystrym, ironicznym obserwatorem, ale również więźniem systemu, jak Radiszczew. W formule Gribojedowa rosyjska szlachta odniosła porażkę w stawianiu się dobrymi Europejczykami, ponieważ była obca dla swojego własnego ludu. Elita nie mieszała się z ludem, po-

nieważ samo-segregacja była warunkiem samo-ochrony, przetrwania tej kasty. To kolejny wymiar wewnętrznej kolonizacji – według Etkinda. W czasach bolszewickich ta segregacja wywoływała hasła zemsty klasowej i legitymizowała wymordowanie ziemiaństwa. W podrozdziale *Disciplinary Gears* Etkind więcej pisze o zniewoleniu chłopów Rosji. Zniewolenie Rosjan przez Rosjan było najsilniejszym mechanizmem wewnętrznej kolonizacji, sposobem zarządzania populacją i *sui generis* narzędziem produkcji. Porządek, przemoc, reprodukcja populacji i absolutne podporządkowanie terytorium – to były cele tego procesu. Na granicach, na Kaukazie, Ukrainie, w Centralnej Azji z kolei budowano otaczające Rosję pierścienie wojskowych stanic, obozów, baz, portów, więzień, miejsc zsyłki. Stworzono model wojskowej edukacji, szkolnictwa, wychowania i implementowano go na tereny kolonii, jako model najbardziej zasadniczy. Były też kolonie karne, które wytwarzały swoisty model wojskowego reżimu. Stworzony przez Alekseja Arakcejeva (Aleksieja Arakcejew) system opresji funkcjonujący na obrzeżach, następnie przeniesiony do Rosji samej, przetrwał ją i został rozwinięty do olbrzymich rozmiarów przez komunistów.

Kolonizowanie peryferiów, pisze Etkind, pociągało za sobą ubożenie centralnych prowincji państwa, choć to one wkładały najwięcej do wspólnego budżetu. Rosjanie żyli więc gorzej niż nierosyjskie społeczeństwa kolonizowane, poddawani byli też silniejszemu represjom ze strony władz na zasadzie wspomnianego efektu bumerangu. Sytuacja opresji jakoby dominującego narodu była znaczącą cechą socjoetnicznej struktury i modelu kolonizacji wewnętrznej, twierdzi autor. Kolonizacja tego typu spowodowała powstanie w Rosji nowoczesnego nacjonalizmu, opartego o poczucie krzywdy i wyjątkowości rosyjskiej, polegającej na cierpieniu.

Jeden z historyków angielskich postawił pytanie – dlaczego Rosja nie powołała Ministerstwa do Spraw Kolonii (za Augustem von Haxthausem)? Etkind mówi, że takowy urząd istniał, lecz nazywał się Ministerstwo Spraw Wewnętrznych. Była to gigantyczna instytucja zatrudniająca również rzeszę uczonych, intelektualistów, orientalistów, specjalistów od różnych nacji, geografii, etnografów, filozofów, fachowców od rolnictwa i innych dziedzin gospodarczych. Do rozkwitu doprowadził te instytucję Lev Perovskij (Lew Perowski), potomek ukraińskich Kozaków. Perowski popierał wyprawy badawcze, geograficzne, geologiczne, etnograficzne, próbował ogarnąć ogromny obszar kolonizacji od strony innej niż militarna i ekonomiczna. Jego ministerstwo było odpowiedzialne nie tylko za rozwój terytorialny, ale także za rusyfikację, a nawet eksterminację, idącą w ślad za niszczeniem lokalnych kultur. Do tego celu wykorzystywano także literaturę. Jak udowodniła Ewa Thompson, a co potwierdza Etkind, rosyjska literatura była niezwykle skutecznym narzędziem kulturalnej hegemonii. Utrwalając, w uzależnieniu od cenzury, obraz skrzywdzonego, pełnego dramatów egzystencjalnych i poznawczych świata, literatura skolonizowanej Rosji zdobywała więcej przyjaciół dla swojego kraju niż jakikolwiek inna dziedzina kultury czy polityki. Jest światową klasyką,

opartą na fascynacji egzotyką i na współczuciu, zdobywającą, tak czy inaczej, sympatię dla opresyjnego systemu do dnia dzisiejszego.

Kolonizacja jest jednym z aspektów okupacji np. ziem polskich czy nadbałtyckich przez Rosję. Ważną postacią dyskursu okupacyjnego jest dla Etkinda mieszkaniec nadbałtyckiego miasta Koenigsberg, okupowanego w XVIII wieku przez rosyjską armię, filozof Immanuel Kant. Niemiecki uczyony miałby być swego rodzaju kluczem do zrozumienia sytuacji postkolonialnej. Filozof niewiele stworzył w warunkach okupacji. Pisał wtedy głównie o trzęsieniach ziemi, podobnie jak Wolter. Geograficznie trzęsienia ziemi były dalekie od doświadczeń w Koenigsbergu, jednak metaforycznie, w sposób niewyeksplikowany, były bliskie emocjonalnego stanu Kanta, któremu zawalił się dotychczasowy świat. Po wyjściu Rosjan z Koenigsberga milczący dotychczas Kant napisał projekt utopijnej, przyszłej federacji państw, która byłaby oparta na zakazie zawłaszczania państw przez inne państwa. Kant rozpoczął od tego, że przyszła federacja mogłaby stać się możliwa wtedy, kiedy każde państwo stanie się republiką. Pokój europejski byłby realny, jeżeli oprócz go nie na utopijnej federacji, ale na równowadze władzy. Władza w utopii byłaby także zależna od wiedzy i ludzkiej kreatywności. Władza bez tego jest czystym despotyzmem, bez wolności nie ma zdrowego społeczeństwa, wolność to przeciwieństwo wojny – twierdził Kant. Jego idee stały się popularne w Rosji w początkach XIX wieku. W roku 1813 Sergiej Uwarow, przyszły rosyjski minister oświaty, przejął i popularyzował utopię Kanta jako projekt ponapoleońskiego porządku w Europie, który mógłby być zainicjowany przez rosyjskie imperium. Jednak utopia Kanta nigdy nie stała się przedmiotem głębszej uwagi ze strony władz Rosji, która powoli wchłaniała sąsiednie terytoria i której obca była zasada nieingerowania w wewnętrzne sprawy innych państw.

Do dziejów wewnętrznej kolonizacji Etkind zalicza także walkę państwa rosyjskiego z religijnymi sektami, nieoficjalnymi odłamami prawosławia, grupami wolnomyślicielskimi i z wszystkimi zjawiskami w życiu społecznym, które wymykały się spod oficjalnej linii politycznej caratu. Niewątpliwie ruchy religijne w Rosji wieku XIX i początku XX były fenomenem samym w sobie. Stąd wyszedł wielki ruch okultystyczny o światowym zasięgu (H. Bławatska), tu trwały, mimo represji, starowiercy, skopcy, i inni „odszczepieńcy” zwłaszcza na rosyjskiej wsi. Etkind wspomina o sekcje Chrystusów stworzonej przez Antona Petroba (*Chłysty* według terminologia Szczapowa), zresztą niemal doszczętnie wymordowanej przez wojsko. Sekta wierzyła w wielokrotną reinkarnację Chrystusa. Bywała oskarżana o kanibalizm, seks zbiorowy, tańce rytualne, proklamowanie stanu ekstazy. Kolonizowany subaltern mówił w Rosji poprzez sekty, wykorzystując często idee religijne i polityczne, takie jak utopijny czy naiwny socjalizm. Sekty miały potencjał rewolucyjny, który zagrażał trwałości imperium, dlatego chociażby, że wspierały niereligijne ruchy wywrotowe. Sekta Sutajewców (od nazwiska założyciela), ruch „Idąc do człowieka”, sekta Biegunów to przykłady sekt począt-

kowo wspierających rewolucję bolszewicką. Autor pisze o terroryzmie, który w Rosji miał charakter czysto polityczny, ale też był zmieszany z podłożem religijnym jak w przypadku grupy Aleksandra Michałowa, która zamordowała cara Aleksandra II. Bardzo ważnym przypadkiem bezpośredniej akcji politycznej – pisze Etkind – było finansowanie przez moskiewskich kupców-starowierców ekstremistycznych partii, w tym bolszewików. Niektórzy późniejsi bolszewicy, zdaniem wielu badaczy, nawiązywali w ideologii, rytuałach i zwyczajach do sekty Chłysty. Sekty wręcz zdominowały Rosję, tworząc swoisty ruch przeciwko wewnętrznej kolonizacji. To jest jeden z ciekawszych rozdziałów książki, oddaje bowiem atmosferę duchowego życia w przedrewolucyjnej Rosji.

Etkind poszukuje wyznaczników wewnętrznej kolonizacji również w literaturze, głównie w sferze personalnej i często imagologicznej, ukazując zróżnicowane bycie Innym i wewnętrzne postawy wobec Inności. W grę wchodzi znana w świecie literatura rosyjska; Gogol, Sałtykow-Szczedrin, Lermontow, Dostojewski, Turgeniew, Leskow – wielka proza rodzajowa wieku XIX. Kiedy zewnętrzna kolonizacja znajduje swoją symboliczną reprezentację w twórcach hybrydycznych, mieszanych, to wewnętrzna kolonizacja odnajduje ją w sobowótach (idąc śladem tytułu powieści Dostojewskiego). Zwrotny charakter tego mechanizmu i towarzyszącej mu wyobraźni dobrze oddaje charakter samokolonizacji, w ramach której Swój usiłuje zdefiniować Innego, czyli samego Siebie, jako podmiot i przedmiot niewolenia. Sobowót jest także bohaterem literackiej utopii, gdzie Inność jest definiowana jako odstępstwo automatycznie podejrzane, zwalczane, podlegające nieuchronnej karze. Inność wywołuje odruch wewnętrznej kolonizacji. Ten odruch Rosja zachowała niezależnie od gnębiącej ją formy ustrojowej, od caryzmu do posttotalitaryzmu. Jądro ciemności spoczywało właśnie tutaj. Te wszystkie straszne konflikty, przeżywane przez bohaterów Dostojewskiego, Gogoła, Leskova, Gribojedowa poza egzystencjalną nędzą odkrywały imperialną samotność, uwikłanie w reprodukcję się do wewnątrz mechanizm przemocy. Powieść rosyjska zakotwiczyła się w tej formie nowoczesnej kondycji, gdzie wewnętrzna kolonizacja stopniowo brała górę nad kolonizacją zewnętrzną. Przyciągając i uwodząc, stawała się ta literatura elementem kultury dominacji, wykorzeniania i orientalizowania. Iluż to ludzi uwierzyło w imagologiczne rozważania, uległo presji argumentu, że w imperium nie możliwe jest tworzenie czegokolwiek wartościowego poza rosyjską literaturą i kulturą. System znakomicie wykorzystywał krytykę ze strony literatury do swoich celów kolonizacyjnych. W rosyjskiej literaturze kanoniczne teksty były tworzone przez tych, którzy cierpieli od politycznych prześladowań. Ci wykształceni i czasem bogaci ludzie, pisarze, intelektualiści, należeli do prześladowanej mniejszości w swoim społeczeństwie. Tworzyli jednak czytany dziś nostalgicznie obraz imperium mniej drapieżnego i okrutnego niż bolszewickie. Pisana przez autorów z wyższych klas, ta literatura stała się postkolonialną nie tylko *avant la lettre*, ale jeszcze przez upadkiem Imperium – twierdzi Etkind.

Terytorialna i różnorodność etniczna Rosji sprawiała i nadal sprawia problemy z tożsamością. Autor wspomina, że skolonizowanym Indiom było bliżej technicznie i psychologicznie do okupującej ich Wielkiej Brytanii niż wielu regionom rosyjskiego państwa do Sankt Petersburga. To powodowało, że Rosja była w stanie nieustającego wrzenia z jednej strony, z drugiej w stanie trwałej wojny wewnętrznej na niewielką skalę, lecz wymuszającej stosowanie lokalnej okupacji, stanów wyjątkowych, represji, denacjonalizacji. Było to imperium kosmopolityczne, które stosowało wobec swojego społeczeństwa typowe kolonialne metody – przymus, egzotyzację, pauperyzację, wywłaszczanie, orientalizowanie. Pojawia się tu stary problem Rosji związany z jej rozległością i metodami władzy odziedziczonymi jeszcze z czasów średniowiecznych, a potem utrwalonych, mimo różnic, w czasach budowania imperium, od Piotra I poczynając.

Spoglądając na dzisiejszą Rosję poprzez pracę Etkinda widzimy, jak trwająca kilkaset lat wewnętrzna kolonizacja doprowadziła nie tylko do wewnętrznego podboju i eksploatacji, a idąc dalej do produkcji bezmyślnie aroganckich Sobowótów, ale także spowodowała powstanie analogicznej w cechach, imperialnej mentalności, powielanej także w pracach naukowych. Upokarzany, prześladowany przez swoje państwo Rosjanin był jednocześnie przedmiotem edukacji, w ramach której zmieniały się określone treści, ale nie zmieniała się imperialna misja i pozycja Rosji, dająca jej prawo rekompensować okrucieństwa wewnętrznej kolonizacji zewnętrzną ekspansją, poczuciem wyższości i siły. Dzięki tym odczuciom człowiek rosyjski wybaczał swojej władzy jej dzikość i okrucieństwo, czuł się wybranym, lepszym, członkiem wielkiego imperium, które ma więcej praw niż inne państwa i byty polityczne.

Czy Rosja mogła być inna, czy model ekspansji zewnętrznej dostatecznie usprawiedliwiał model i praktykę kolonizacji wewnętrznej? Jaką ma wartość nieustający ucisk i presja psychologiczna stosowana wobec własnego społeczeństwa? W jaki sposób to społeczeństwo staje się narzędziem własnego ucisku? Co powstaje w efekcie trwającej tak długo opresji? Z pracy Etkinda wynika, że rozwój historyczny Rosji nie miał alternatywy, jej władcy i elita postępowali logicznie i rozumiale w swoim świecie, że zastosowane metody były w zasadzie aprobowane, ponieważ nie znano, nie próbowano poznać, innych. Kolonizacja wewnętrzna Rosji, najdłużej trwający w Europie eksperyment społecznego i politycznego zniewolenia, musiała skończyć się rewolucją. Rewolucja bolszewicka i jej następstwa wniosły do tego modelu niespotykaną w dziejach masowość ucisku wewnętrznego. Pomimo tego Rosja wciąż istnieje. Jej celem są dwa paralelne, odwieczne procesy: terytorialna ekspansja i wewnętrzna kolonizacja. Kiedy te procesy zanikną, być może zaniknie także Rosja. Pytanie, czy bez Rosji w takiej postaci świat mógłby istnieć. Istnieje podejrzenie, że nie byłby bardziej nieszczęśliwy, niż jest obecnie.



PATRYK SZAJ
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

WSZYSCY JESTEŚMY HERMENEUTAMI

MARCIN URBANIAK, *Hermeneutyka a kierunki myśli współczesnej. Rozumienie kultury w filozoficznej hermeneutyce, filozofii przyrody i (post)strukturalizmie*. Kraków, Universitas 2014, ss. 380.

PRZEDSĄDY

Z zainteresowaniem sięgnąłem po książkę Marcina Urbaniaka *Hermeneutyka a kierunki myśli współczesnej. Rozumienie kultury w filozoficznej hermeneutyce, filozofii przyrody i (post)strukturalizmie*. Jej tytuł nie tylko wskazywał bowiem na ambicję określenia – brakującego do tej pory, jak zauważa jeden z recenzentów publikacji, Franciszek Chmielowski – hermeneutycznego pojęcia kultury, ale także budził nadzieje na wypełnienie innej istotnej luki, mianowicie: na dokonanie rzetelnej komparatystycznej interpretacji wymienionych w tytule nurtów refleksji, na której brak utyskiwał z kolei całkiem niedawno Paweł Dybel⁷. Krótki rzut oka na spis treści wywołał jednak pewien niepokój: książka została wyraziście podzielona na dwie części, z których pierwsza objętością zdecydowanie przytłacza drugą. Prawie dwieście stron autor poświęcił rekonstrukcji poglądów trzech „klasyków” hermeneutyki nowoczesnej: Martina Heideggera, Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura. Rozdziały o strukturalistycznym i poststrukturalistycznym ujęciu kultury zajmują łącznie dwadzieścia dziewięć stron, zaś *Kulturę w ujęciu naturalistycznym* Marcin Urbaniak omawia na pięćdziesięciu siedmiu stronach. Mamy więc do czytania z wyraźnym zaburzeniem proporcji, które z czegoś przecież musi wynikać.

Rzeczywiście, we wstępie do książki autor tłumaczy się z takiej postawy, uznając za cel publikacji uzupełnienie braku „wyczerpującej analizy, która rekonstruowałaby hermeneutyczne pojęcie kultury z uwzględnieniem wpływów i inspiracji, a jednocześnie odnosiłaby się do problemów przełomu XX i XXI wieku” (s. 11). Przy okazji trafnie zauważa paradoksalność owego milczenia hermeneutyki na temat kultury, podczas gdy triumfy święcą rozmaite *cultural studies*, dla których niewątpliwie stanowi ona – być może nie zawsze uświadomione – zaplecze teoretyczne.

Ta generalna konstatacja – choć dla rzetelności należałoby wskazać, że kilkoro autorów podejmowało jednak takie próby hermeneutycznego ujęcia kultury⁸ –

⁷ Zob. P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*. Kraków 2012, s. 70–86.

⁸ Poza przytaczaną przez Marcina Urbaniaka Katarzyną Rosner wymienić można choćby Michała Januskiewicza: *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*. Poznań 2012 (szczególnie rozdziały: *Nauki o kulturze a hermeneutyka* oraz *Heidegger i antropologia*).

wystarcza za uzasadnienie celu badawczego Urbaniaka. Przy okazji jednak rodzą się kolejne wątpliwości: dlaczego autor powielił generalny schemat naukowej publikacji o hermeneutyce, powracając do dobrze już przyswojonych koncepcji, a ignorując ewolucję, jaka dokonała się w hermeneutyce ponowoczesnej, mającej przecież coś do powiedzenia w kwestii związków hermeneutyki z poststrukturalizmem? I przed tym (potencjalnym) zarzutem badacz stara się obronić: „idee m.in. Vattimo, Caputo, Rorty’ego konsekwentnie zostaną przemilczane. [...] Aby uniknąć chaotycznego rozplenienia się wątków i rozproszenia się myśli, omijam rizomatyczną plątaninę tematów – zamiast nomadycznego dryfowania w nieznaną, podejmuję wędrówkę polną drogą” (s. 8). Drogę tę wyznaczają zaś „hermeneuci zaufania”, czyli właśnie Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer i Paul Ricoeur.

I tu jednak pojawia się wątpliwość, czy to „zaufanie” jest u wymienionej trójki tak niewinne i oczywiste, jak chciałby Urbaniak, gdy przyjmuje – bardzo niebezpieczne z perspektywy hermeneutycznej – założenie o „możliwości zrozumienia autora i poprawnego zrekonstruowania sensu autorskiego komunikatu”, za którym podąża „pewność o adekwatności swej interpretacji” (s. 8–9). Pierwsza była charakterystyczna najwyżej dla hermeneutyki Friedricha Schleiermachera, druga zaś – albo z hermeneutyką nie ma nic wspólnego, albo pojęta być musi w sensie metaforycznym jako brak dowolności interpretacyjnej, który jednak bynajmniej nie jest tożsamy z adekwatnością jako korespondencją (języka i rzeczywistości, tekstu i interpretacji, autora i czytelnika...). Ponadto przekonaniu o adekwatności interpretacji zdaje się przeczyć inne przyjmowane przez Urbaniaka założenie, iż ze względu na działanie przedśądów/prestruktur „rekonstruowane pojęcie kultury jest już zawsze w jakiś sposób przez czytelnika wstępnie rozumiane” (s. 10). Owo wstępne rozumienie w przypadku samego autora wygląda zaś następująco: „[kultura to] całokształt wytworów materialnej i duchowej działalności człowieka, której nadrzędną własnością jest przekaz tychże wytworów z pokolenia na pokolenie i w obrębie pokoleń, w przekazie pozagenetycznym” (s. 27)⁹.

Tak czy owak, wstęp nie rozwiewa wszystkich wątpliwości czytelnika, ale spełnia swoje zadanie w inny sposób – wzbudza zainteresowanie podjętą problematyką i zachęca do sięgnięcia do zasadniczej części *Hermeneutyki a kierunków myśli współczesnej*.

HEIDEGGER, GADAMER, RICOEUR: POWTÓRKA Z ROZ(G)RYWKI

O rozdziałach, w których autor rekonstruuje ujęcie kultury w hermeneutyce Heideggera, Gadamera i Ricoeura, nie można napisać wiele ponad to, że wykonał

⁹ Autor cytuje tu wykład inauguracyjny XVI Międzynarodowego Zjazdu Polskiego Towarzystwa Anestezjologii i Intensywnej Terapii, *Kim jest człowiek? Rozważania antropologa-biologa*, wygłoszony przez Krzysztofa Kaczanowskiego w Krakowie w 2008 roku.

on bardzo rzetelną pracę i niewątpliwie przyswoił nie tylko najważniejsze, ale i poboczne wątki myśli każdego z filozofów. Najwięcej uwagi poświęcił Heideggerowi jako inicjatorowi zwrotu nowoczesnego w hermeneutyce filozoficznej i głównemu inspiratorowi koncepcji Gadamera oraz Ricoeura. Trudno jednak pozbyć się wrażenia, że wszystkie trzy omówienia mają najwyżej walor rekapitulacji wątków od dawna już w polskiej humanistyce obecnych, choć oczywiście nie przekreśla to dokonania Urbaniaka, jakim jest charakterystyka (często jedynie implikowanego) pojęcia „kultury” występującego u każdego z autorów.

I tak, fenomen kultury w wykładni Martina Heideggera wiąże się z rozumiejącą postawą *Dasein*, będącego – jak dobrze pamiętamy – takim byciem-w-świecie, któremu w tym byciu chodzi o samo to bycie. Oznacza to, że rozumienie *Dasein* nakierowane jest nie tylko na świat, w który zostało ono wrzucone, i na byty napotymane w owym świecie, ale także na samo *Dasein*. Jest więc jednocześnie samorozumieniem, przybierającym zawsze postać projektu: rzutowania w przyszłość rozmaitych możliwości egzystencjalnych, które mogą – ale nie muszą – zostać zaktualizowane. Owa troska *Dasein* o samo siebie, a także cechująca je wolność rozumienia, wynikają z podstawowego egzystencjału bycia-w-świecie, otwierającego relacyjny stosunek między *Dasein* a innymi bytami. *Dasein* charakteryzuje też źródłowy fenomen zamieszkiwania, czyli strzeżenia świata, troskania się o świat, pozwalania bytom być we właściwy sposób, pasterzowania byciu. I właśnie owo zamieszkiwanie jest przez Heideggera utożsamiane z wytwarzaniem kultury: „rozumienie (swego) bycia to również aktywność robienia czegoś, to bycie na sposób działania, kulturotwórczego realizowania swego potencjału” (s. 322).

Kultura i tradycja odgrywają ważną rolę także w hermeneutyce filozoficznej Hansa-Georga Gadamera jako swego rodzaju ontologiczny horyzont rozumienia. Rozumienie zaś – podobnie jak u Heideggera – stanowi podstawową formę istnienia człowieka, a ponadto odbywa się zawsze w języku, przybierając postać dialogu, w jakim spotykają się rozmaite punkty widzenia dążące do osiągnięcia fuzji horyzontów. Owo dążenie nie jest całkowicie dowolne, krępuje je bowiem kilka podstawowych hermeneutycznych ograniczeń, poza które uczestnicy kultury nie mogą wyjść, takich jak autorytet, tradycja czy językowość. Wytwarzanie kultury następuje za sprawą owego – wielorako pojmowanego – dialogu, przy czym ważną rolę odgrywa tutaj metafora gry: „gra jest tak podstawową funkcją życia ludzkiego, iż kultura ludzka bez elementu gry jest w ogóle nie do pomyślenia”¹⁰. Gra jest nieskończona, posiada prymat nad graczami, steruje ich zachowaniami i strukturyzuje je, a jednocześnie jej reguły pełnią funkcję podstawowych ram komunikacyjnych, w jakich odbywa się dialog graczy. Urbaniak kładzie przy tym nacisk na wyraźne rozróżnienie hermeneutycznej i poststrukturalistycznej (czy, szerzej, ponowoczesnej) koncepcji gry: „ponowoczesna gra – jako rywalizacja abstrakcyjnych idei – metaforycznie uśmierca podmiot ludzki, czyniąc go zbędnym. Hermeneu-

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna*. Przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1993, s. 29.

tyczna gra – jako spotkanie czy interpretacja – wzbogaca indywiduum, czyniąc je głębiej samoświadomym” (s. 145). Inną ważną metaforą Gadamera okazuje się gabinet luster, w których odbijają się ogólnoludzkie postawy, światopoglądy, uczucia itp. Wszystko to składa się na kulturę, stanowiącą – najogólniej rzecz ujmując – próbę odpowiedzi na pytanie, co ostaje się w przepływie ludzkiego świata.

Z kolei dla Paula Ricoeura najważniejszą metaforą kultury okazuje się opowieść. Rozumieć to nie tyle „wiedzieć coś”, ile „być jakoś”: być na sposób narracyjny, budować poprzez narrację ciągłość własnej osoby, tożsamości, samorozumienia. Innymi słowy, „być” znaczy: opowiadać i być opowiadany. Narracja – znów: pojęta szeroko i metaforycznie – okazuje się podstawowym egzystencjałem jednostki ludzkiej. I choć dąży ona do pełni poznawczej, to jednak zawsze jest fragmentaryczna; choć wyznacza jedność tożsamości, to pojętej nie na sposób kartezjański (*identitas*), ale raczej jako *ipseitas* wytwarzająca się na przecięciu rozmaitych opowieści, wyznaczana przez takie cechy jak charakter, dochowanie obietnicy, dotrzymanie słowa czy wiara w siebie. W tej perspektywie rozumieć opowieść to rozumieć kulturę, która ją wytworzyła. Człowiek zaś funkcjonuje w tym ujęciu jako *homo narrans* – specyficzna hybryda łącząca w sobie zarówno Eliadowskiego *homo religiosus*, jak i Cassirerowskiego *homo symbolicus*.

Jakkolwiek rekapitulacje Urbaniaka są bardzo wnikliwe i drobiazgowe, to jednak z lektury rozdziałów o fenomenie kultury w filozofii Heideggera, Gadamera i Ricoeura wynieść można przekonanie o wtórności jego rozważań. Podobnie rzecz się ma z krytyką strukturalistycznego „snu o naukowości”, która sprawia nieodparte wrażenie wyważania otwartych drzwi. Scjentyistyczne i totalistyczne zapędy strukturalistów zostały wszak zanegowane już przez ich bezpośrednich następców. Nasuwa się więc pytanie: po co powracać do spraw dawno rozstrzygniętych? Nie twierdzę, że taka powtórka całkowicie mija się z celem, jednak niejasny pozostaje dla mnie właśnie sam cel, ze względu na który podjął się jej Urbaniak. Być może było nim wprowadzenie do rozważań o poststrukturalizmie, jednak i taki zabieg nie całkiem się broni, zważywszy na objętość obu rozdziałów.

DIALOGI PARADYGMATÓW

Trzeba stwierdzić, że aspekt komparatystyczny jest najmocniejszą stroną książki Marcina Urbaniaka. Poddanie hermeneutycznego ujęcia kultury porównaniu z koncepcjami poststrukturalistycznymi i naturalistycznymi wnosi do *Hermeneutyki a kierunków myśli współczesnej* znaczne ożywienie i przesądza o jej wartościowości. Z porównania tego hermeneutyka wychodzi zdecydowanie obronną ręką, okazując się nie tylko swego rodzaju metafizologią zdolną porządkować chaos, w jaki wikła się myśl poststrukturalistyczna, ale także komplementarnym wobec filozofii przyrody sposobem rozumienia fenomenu kultury. Przyjrzyjmy się obu porównaniom.

Relacja między hermeneutyką a poststrukturalizmem zarysowuje się, według Urbaniaka – najogólniej rzecz ujmując – następująco: hermeneutyka stanowi pewną ontologiczną prestrukturę, z pozycji której możliwa jest jakakolwiek (również poststrukturalistyczna) interpretacja świata, w związku z czym nie tylko chybiona była poststrukturalistyczna krytyka hermeneutyki, ale – co więcej – hermeneutyka stanowi wręcz swoisty test dla użyteczności koncepcji poststrukturalistycznych. Ujawnia bowiem rozmaite przedsady, strukturyzujące myśl takich autorów jak Roland Barthes, Jacques Derrida czy Michel Foucault. Urbaniak zasadnie wykazuje, że myśliciele ci, chcąc nie chcąc, podzielali przekonanie o istnieniu ograniczającego hermeneutycznego horyzontu rozumienia. Derrida (najbardziej zresztą świadom swego powinowactwa z hermeneutyką) „mimoходом wskazuje na pewne granice nieograniczonego – czysto teoretycznie – pola znaczeń. Paralelnie do myśli Gadamera uznaje on istotność wpływu tradycji, dziejów oraz aktualnego momentu kulturowo-historycznego interpretatora jako drogowskazy wytyczające nie tylko kierunek dekonstrukcji, lecz również jej horyzont” (s. 227). Z kolei „gdyby wskazać wspólną płaszczyznę porozumienia «hermeneutyki sensu bycia» z Foucaultowską archeologią nauk, należałoby przypomnieć Heideggerowską prestrukturę rozumienia” (s. 238), zaś „Barthes, negując twórczą siłę pragnienia sensu, sam wpisuje się wzorcowo jako jednostka, która całą swą działalnością intelektualną dowiodła poprawności tezy Gadamera. Wszak badania prowadzone zarówno w paradygmacie strukturalizmu, narratologii, jak i w dalszym okresie, wciąż odsłaniają nieuciszoną tęsknotę za odnalezieniem adekwatnego wyrazu czy właśnie zrozumienia” (s. 241).

Przede wszystkim jednak Urbaniak z pozycji hermeneutyki krytykuje ponowoczesne ujęcie kultury jako domeny płynności, chaosu, nieuporządkowanej zmienności, anarchizmu interpretacyjnego, kryzysu wartości i walki dyskursów pozbawionej transcendentalnego punktu odniesienia. Zarzuca jej nie tylko pewną arbitralność, ale także to, co poststrukturaliści z reguły zarzucali innym: dogmatyzm i zawłaszczenie pojęcia kultury. W roli sojusznika tak przeprowadzonej krytyki widzi zaś filozofię przyrody, która – dość nieoczekiwanie – wychodzi naprzeciw wielu koncepcjom hermeneutycznym. Poprzez analizę badań m.in. Daniela C. Dennetta, Petera Gärdenforsa czy Johna Searle’a autor wykazał komplementarność myśli hermeneutycznej wobec ujęć naturalistycznych. Punktami wspólnymi są tu np. przekonania o międzypokoleniowym kulturowym przekazie wiedzy, którego podstawowym środkiem jest język (Dennett), o ekstensjach umysłowych będących warunkiem rzutowania wewnętrznego świata człowieka na zewnętrzne środowisko kulturowe i archiwizujących ludzką wiedzę w pamięci zbiorowej (Gärdenfors) czy też o kulturze jako „mnogości wtórnie intencjonalnych ekstensji” pierwotnej wewnętrznej intencjonalności podmiotowej (Searle). Innym zbieżnym momentem hermeneutyki i naturalizmu okazuje się traktowanie kultury jako logosfery (Gadamer, Ricoeur) bądź infosfery (Richard Dawkins), które jednocześnie podaje w wątpliwość podejście poststrukturalizmu. O ile bowiem myśliciele po-

nowocześni sugerują, że kultura to obszar chaotycznego bezkresu znaków, o tyle pojęcia logosfery/infosfery wskazują, że jest ona raczej „obszarem częściowo rywalizujących ze sobą, a częściowo współpracujących informacji” (s. 303).

Poddając porównaniu koncepcje hermeneutyczne i naturalistyczne, Urbaniak wskazał jednocześnie na otwartość stanowiska hermeneutycznego, ale także na konieczność ewolucji hermeneutyki podążającej za postępem nauk empirycznych. To niewątpliwie ważna próba pogodzenia stanowisk poruszających się w na pozór całkowicie odmiennych paradygmatach. To też najbardziej wartościowy aspekt książki *Hermeneutyka a kierunki myśli współczesnej*.

* * *

Podział *Hermeneutyki a kierunków myśli współczesnej* na część odtwórczą i część komparatystyczną sprawia, że czytelnik odczuwa pewien niedosyt z powodu niewielkiej objętości tej drugiej. Trudno oprzeć się wrażeniu, że książka zyskałaby na jej uwydatnieniu. To właśnie w rozdziałach, w których Urbaniak poddaje hermeneutyczne ujęcie kultury próbie, poprzez porównanie go z koncepcjami (post)strukturalistycznymi i naturalistycznymi – a nie w części rekonstrukcyjnej – udowadnia jej znaczenie jako swego rodzaju metafizologii (albo nawet, jak pisał Gianni Vattimo, współczesnej *koiné*¹¹), z perspektywy której rozważać można fe-



nomen kultury w sposób intersubiektywny. Tym bardziej szkoda, że sprawom tym Urbaniak poświęcił tak mało miejsca, skupiając się na aspekcie odtwórczym. Dla autora liczyły się bowiem przede wszystkim teksty źródłowe, jednak nie sposób przecież pomijać całej bibliografii polskich badań, które w dużej mierze wyprzedzały jego pracę (kilka odniesień do Andrzeja Przyłębskiego i Pawła Dybla raczej nie załatwia sprawy). Trudno też nie odnieść wrażenia, że – nawet jeśli argumentacja Urbaniaka jest rzetelna i tłumaczy jego krytyczną postawę – (post)strukturalizm został przez niego potraktowany nieco po macoszemu. Z tych powodów *Hermeneutyka a kierunki myśli współczesnej* być może najlepiej sprawdziłaby się jako podręcznik akademicki – prolegomena do ujęcia problematyki kultury w filozoficznej hermeneutyce, (post)strukturalizmie i filozofii przyrody.

¹¹ G. Vattimo, *Hermeneutyka – nowa koiné*, przeł. B. Stelmaszczyk, „Teksty Drugie” 1996, nr 1.