

TEKST MIĘDZYKULTUROWY.

○ PRZEMIANACH
LITERATURY EMIGRACYJNEJ

Mieczysław Dąbrowski

TEKST MIĘDZYKULTUROWY.
O PRZEMIANACH
LITERATURY EMIGRACYJNEJ

Warszawa 2016

Publikacja dofinansowana przez Wydział Polonistyki
Uniwersytetu Warszawskiego

Recenzent
Prof. dr hab. Bogusław Bakuła

Projekt okładki
Agnieszka Miłaszewicz

Opracowanie redakcyjne, korekta i indeks osobowy
Hanna Januszewska

© Copyright by Mieczysław Dąbrowski
and Dom Wydawniczy ELIPSA
2016

ISBN 978-83-8017-104-6



Opracowanie komputerowe, druk i oprawa:
Dom Wydawniczy ELIPSA,
ul. Inflancka 15/198, 00-189 Warszawa
tel./fax 22 635 03 01, 22 635 17 85
e-mail: elipsa@elipsa.pl, www.elipsa.pl

*Pamięci mojej siostry, Haliny (1930–2016).
Odważnej i ofiarnej*

Wstęp	9
Wprowadzenie – Spojrzeć za siebie. Zarys zjawiska	20
Rozdział I. Zwiastuni nowoczesnej emigracji	29
I.1 Między inter- a transkulturowością: przypadek Andrzeja Bobkowskiego	29
I.2 Witold Gombrowicz: Emancypacja świadomości „słabej” ...	43
I.3 Marian Pankowski: dyskurs macierzyzny rozdwojony	51
Rozdział II. Teoria literatury e-/migracyjnej. Paradygmat w procesie zmiany	66
II.1 Refleksja historyczna	66
II.2 Re-konstrukcja pojęcia <i>emigracja</i>	82
II.3 Tekst międzykulturowy. Morfologia i filozofia	96
II.4 Komparatystyczny punkt widzenia	113
II.5 Refleksja lingwistyczna	131
II.6 Coda. Konteksty obcości	147
Rozdział III. Literatura e-/migracyjna. Wybrane przykłady	159
III.1 <i>Śnieg</i> Orhana Pamuka – między Wschodem a Zachodem	159
III.2 Kundera i Ugresić: emigranci ze Środkowej Europy	164
III.3 Przypadek hinduski	175
III.4 Niejasna brytyjskość	179
III.5 <i>Zakręt rzeki</i> : szok (post)kolonialny	188
III.6 Starcie polsko-niemieckie	199
III.7 Przypadek skandynawski: Kruszyński i Świderski	220

Rozdział IV. Zmiana dominanty. <i>Migrancki tekst</i> międzykulturowy	226
IV.1 Podstawy. Uwagi o społeczeństwach wielokulturowych	227
IV.2 Oswajanie przestrzeni Innego	236
IV.3 Zza oceanu. Przypadek amerykański	242
IV.4 Przypadek kanadyjski	263
IV.5 Wilk w Rosji. Subaltern? w Imperium?	268
IV.6 Kalwas w Egipcie. Miejsce a punkt widzenia	289
IV.7 Życie na Wyspach	300
 Nota bibliograficzna	 332
 Indeks osobowy	 334

Winiem Czytelnikom kilka słów wyjaśnienia dotyczących charakteru i kształtu tej książki, ponieważ jej problematyka i materiał analityczny mogły przecież przyjąć inną postać. Moim zamiarem było ukazanie ewolucji pisarstwa emigracyjnego, ewolucji, której najważniejszym znakiem jest **odejście od opisywania aspektu politycznego na rzecz aspektu kulturowego**. Nawiązuję tu do mojej wcześniej książki pt. *Swój/Obcy/Inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej* (2001). Lata, które minęły od pracy nad nią uświadomiły mi charakter i zakres zmian w obrębie tej problematyki, a są one poważne. Inny jest także materiał literacki, który biorę pod uwagę. Tam zajmowały mnie głównie związki między literaturami i kulturami polską, niemiecką i polsko-żydowską, ta książka, w pierwotnym zamyśle, miała być poświęcona najnowszej literaturze emigracyjnej (którą określam mianem **migracyjnej**, dlaczego – wyjaśniam dalej), w praktyce okazała się raczej **monografią ewolucji** narracji emigracyjnych. Fundamentem tego myślenia jest wskazana powyżej paradygmatyczna zmiana oglądu i zapisu – z politycznej na kulturową –, ale postanowiłem ukazać korzenie tego zjawiska w osobach i dziełach trzech wielkich prekursorów takiego podejścia: Witolda Gombrowicza, Andrzeja Bobkowskiego i Mariana Pankowskiego. Poza fragmentami teoretycznymi, które opisują i diagnozują charakterystyczne zmiany zjawiska – lub postulują ich konieczność – pojawiło się też kilka analiz wielkich i głośnych dzieł z literatury obcej tej problematyce poświęconych. Orhan Pamuk, Salman Rushdie, Milan Kundera, Dubravka Ugresić, Zadie Smith, V.S. Naipaul okazują doświadczenia polskie, wprowadzają element komparatystyczny,

pozwalają poszerzyć horyzont oglądu i osadzić opisywane następnie doświadczenia polskie w światowym kontekście. Zjawisko migracji ma bowiem obecnie charakter globalny, jest powszechne i wszechobecne, rodzi rozmaite formy ekspresji artystycznej i domaga się porządkującego opisu.

1. Zajmuję się tylko prozą, ale biorę pod uwagę jej różne formy narracyjne: literaturę fikcyjną, autobiograficzną, reportaże, dziennikowe zapiski. Poezja pojawiać się tu będzie rzadko i na prawach swobodnego ornamentu czy dopowiedzenia. Przede wszystkim powieść dlatego, że – jak stwierdził Edward Said – jako gatunek „jest najbardziej zachodnia, jej normatywne wzorce społecznego autorytetu są najlepiej wykształcone”¹. Są to teksty o zróżnicowanym stopniu udatności i świadomości artystycznej. Nie jest to jednak najważniejszy ich wymiar; niekiedy surowy, bądź nieporadny literacko zapis niesie wiele informacji socjologicznych czy kulturowych, które w tej fazie modelowania zjawiska nie są do pogardzenia, a może nawet trzeba wprost powiedzieć, że podkreślają najlepiej jego charakter. Nowej polskiej literatury „zagranicznej”² jest coraz więcej, przybywa osób, które swoją odyseję chcą opisać. Nie o wszystkich się wie, nie wszystko jest się w stanie przeczytać. A i nie trzeba. Do skonstruowania wiarygodnego poglądu na kierunki rozwoju, na charakterystyczne chwytły, na najważniejsze sensory tej literatury wystarczy reprezentatywny wybór. Takim wyborem tekstów się posługuję mając pełną świadomość, że jest to swoisty odwiert. Mamy przecież do czynienia ze zjawiskiem w procesie, w biegu i rozwoju, można zakładać, że efekty pisarskie ruchu migracyjnego będą coraz obfitsze, coraz też bardziej świadome swoich celów społecznych i artystycznych zamierzeń. Rozpatrywane pojedynczo teksty te często nie budzą entuzjazmu krytyka, gdy się je

¹ E. Said, *Kultura i imperializm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009, s. 77.

² Zob. M. Zduniak-Wiktorowicz, *Proza między Polską a Szwecją. O tożsamości w doświadczeniu*, w: *Między językami, kulturami, literaturami. Polska literatura (e)migracyjna w Berlinie i Sztokholmie po roku 1981*, E. Teodorowicz-Hellman & J. Gesche red. przy współpracy M. Brandt, Stockholm 2013, s. 254–270, tu: 258.

jednak czyta jako pewien zbiór, jako **łączny tekst migracyjny**³ widać wyraźnie, że tworzą nową jakość, nowe zjawisko w literaturze polskiej. Badam je i opisuję właśnie z tego punktu widzenia, jako dzieło wspólne, jako **tekst międzykulturowy**, a nie „klasyczną” literaturę emigracyjną. Dlaczego tak, jakie to daje efekty, co uwydatnia, a co pomija – o tym piszę na dalszych stronach tej książki. Opis obejmuje w zasadzie teksty pisane po polsku (z wyjątkiem powieści Ewy Stachniak, tłumaczonej z angielskiego i niektórych tekstów pisarzy polsko-niemieckich⁴). Pisarstwo migrantów w językach krajów osiedlenia to osobne zagadnienie merytoryczne i metodologiczne, którym się w mojej pracy nie zajmuję. *Szatańskie wersety* Salmana Rushdiego (o których piszę) trudno traktować jako klasyczny przypadek takiej kulturowej decyzji, gdyż język angielski jest popularnym językiem literatury w samych Indiach, a ponadto pisarz ma obywatelstwo brytyjskie i uważany jest za pisarza angielskojęzycznego.

2. Wydaje mi się, że do opisu tego zjawiska, nowego nie tylko z punktu widzenia doświadczenia specyficznie polskiego, ale rozumianego globalnie, trzeba podejść zupełnie inaczej. Wciąż bowiem

³ Por. B. Karwowska, „Przyglądając się anglojęzycznym dyskursom krytyczno-literackim poświęconym zagadnieniu wygnania, nietrudno bowiem zauważyć, że podstawowa zmiana, jaka nastąpiła w ostatnich latach poprzedniego milenium, wiąże się z przeniesieniem zainteresowania z wybitnej jednostki na procesy definiujące grupy społeczne”, w: *Druga pleć na wygnaniu. Doświadczenie migracyjne w opowieści powojennych pisarek polskich*, Kraków 2013, s. 18. Podobne rozpoznanie dotyczące „istoty nowego znaczenia emigracji” znajdujemy w tekście M. Tomczok: „Ze zbiorowego, politycznego, etycznego i wartościującego zmieniło się ono w pojęcie partykularne, a nawet sentymentalne”, w: eadem, *Emigrantwo i nomadyzm w Niebieskiej menażerii Izabeli Filipiak*, w: *Poetyka migracji. Doświadczenie granic w literaturze polskiej przełomu XX i XXI wieku*, red. P. Czapliński, R. Makarska i M. Tomczok, Katowice 2013, s. 319–332, tu: s. 327.

⁴ Literaturze migranckiej, pisanej po niemiecku, poświęca swoją gruntowną książkę A. Palej (*Fließende Identitäten die deutsch-polnischen Autoren mit Migrationshintergrund nach 1989*, Kraków 2015). Omawia w nich twórczość sześciorga autorów: Artura Beckera, Magdaleny Felixy, Sabriny Janesch, Radka Knappa, Dariusza Muszera i Adama Soboczyńskiego – którzy wyjechawszy z Polski jako ludzie dorośli w latach 80. ub. wieku lub jako dzieci z emigrującymi rodzicami obrali język niemiecki jako język komunikacji artystycznej.

tkwimy w dość sztywnym i jednoznacznie rozumianym zespole pojęć, które dobrze się sprawdzały w opisie literatury klasycznie emigracyjnej (romantycznej i wojenno-powojennej), ale nie do końca są w stanie oddać specyfikę nowego doświadczenia migracyjnego. Trzeba podjąć próbę wyminięcia tej przeszkody, aby nasza refleksja mogła się w ogóle rozwijać. Te pojęcia, to: wygnanie⁵, pamięć kultury rodzimej, asymilacja, patriotyzm, nostalgia, kult tradycji, walka itp. Dlatego kładę nacisk na ich dekonstrukcję, wyposażenie w inne sensy, obudowanie współczesnymi konotacjami, głównie zaś chodzi o wzbogacenie tego zestawu o **kategorie antropologiczne**, takie jak: pamięć, hybrydyczność, tożsamość, kontekst kulturowy itp. Żadna z wymienionych tradycyjnych kategorii nie pozostała na dawnym poziomie rozumienia, a posługujemy się nimi, jak się zdaje, bez świadomości semantycznych przesunięć w ich obrębie. Również nowoczesne kategorie kulturowe ulegają nieustannemu przepracowywaniu. Odwołam się tu do swojego tekstu pt. *POSTne literaturoznawstwo*, gdzie dowodziłem, iż nowoczesne literaturoznawstwo musi w swoich teoriach uwzględniać przedrostek POST⁶, który oznacza, że wprawdzie nadal operujemy znanymi kategoriami literaturoznawczymi, ale z inną świadomością rzeczy, znaczą więc one co innego i znaczą inaczej. Obowiązuje większy namysł przy ich stosowaniu i dociążanie nowoczesnymi metodologiami i językami interpretacyjnymi. Podobnie jest, jak sądzę, i w tym wypadku.

3. Ulrich Beck i Edgar Grande, niemieccy socjolog i politolog tę nową sytuację nazywają „drugą moderną”⁷, a dokładniej: „refleksyjną” moderną (reflexive Moderne) w przeciwieństwie do pierwszej,

⁵ Ewa Hoffman zwraca słusznie uwagę, że „wygnanie” to wprawdzie mocny, ale zarazem ograniczający autocharakterystykę wyznacznik tożsamości, prowadzący do jej nadmiernego uproszczenia, zob. teźże, *Poza obczyzną*, tłum. Tomasz Bilczewski, „Tygodnik Powszechny” 2011, nr 39.

⁶ M. Dąbrowski, *POSTne literaturoznawstwo*, w: *Literatura i konteksty. Rzeczy teoretyczne*, Warszawa 2011, s. 13 – 42.

⁷ Zob. U. Beck/E. Grande, *Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der zweiten Moderne*, Frankfurt a/Main 2004.

UWAGA! Numery stron – tu i w całej książce – podaję zwykle po cytatach w tekście głównym, jeśli trzeba – z łatwo rozpoznawalnym skrótem cytowanego

tw. prostej (einfache). Wychodzą z założenia, że współczesny świat określają trzy podstawowe teorematy: żyjemy oto w społeczeństwach ryzyka, w cywilizacji forsownego indywidualizmu i w świecie wieloprzekrojowej (wieloaspektowej) globalizacji. Czas pierwszej moderny widzą jako okres jednoznaczności (Eindeutigkeit), w drugiej dostrzegają logikę wieloznaczności (Logik der Mehrdeutigkeit). Pierwsza wiąże się z zasadą wykluczania (albo-albo), druga z regułą addytywności (i...i). Uruchomienie istotnych dla drugiej moderny przekształceń w polityce, ekonomii i socjologii wyznaczają na ostatnie ćwierćwiecze XX wieku. Główne zmiany, jakie wtedy nastąpiły, to: rozpad struktur społecznych, nieciągłość, wymiana tego, co zostało wypracowane przez pierwszą modernę w dziedzinie ekonomii, gospodarki, komunikacji, organizacji życia społecznego w szerokim sensie. Okazało się bowiem, że tamte rozwiązania nie sprawdzały się, były niewydolne wobec nowych wyzwań i zadań nowoczesnego społeczeństwa. Chodzi przy tym nie o naprawę działających instytucji, co raczej o zmianę samych ram ich społecznego funkcjonowania (nazywają to metazmianą, s. 53). Nastąpiło, na przykład, przejście od państwa do społeczeństwa. O ile państwo narodowe było fundamentem pierwszej moderny (i wywołało obie wojny światowe, druga ostatecznie tę ideę pogrzyżyła), o tyle teraz ważniejsze stało się społeczeństwo, które poprzez rozmaite formy uczestniczy w kształtowaniu państwa (tw. społeczeństwo obywatelskie). Państwa narodowe utraciły wiele ze swojej polityczno-gospodarczej suwerenności i znaczenia w momencie, gdy stały się członkami organizacji ponadnarodowych typu Unia Europejska, NATO itp. Autorzy podkreślają jednak stale, że nie ma Europy drugiej moderny bez Europy pierwszej moderny. Musi być zachowana ciągłość, ponieważ pierwsza modernizacja Europy oznaczała kolonializm i Holocaust, za które druga czuje się także odpowiedzialna (bowiem ani jedna, ani druga konstrukcja nie zostały w sensie mentalnym zamknięte s. 58). Nowa Europa, Europa drugiej modernizacji (lub jak ją nazywają autorzy: imperium europejskie, „Europäische Empire”) oznacza ostateczne wymieszanie, zniesienie

tytułu. Ulrich Beck wydał wcześniej książkę pt. *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Warszawa 2004 (przyp. MD).

granic, ukształtowanie społeczeństw multinarodowych, multireligijnych, zróżnicowanych kulturowo, które łączy wspólne prawo, konsens i kooperacja (s.105), integracja instytucjonalna, ograniczenie władzy państwowej. Ważnym zagadnieniem jest według autorów tożsamość mononarodowa w czasie pierwszej moderny, czym ma być – i jaka – teraz, w społeczeństwach trans- i multinarodowych? Wiadomo jedno: będzie to tożsamość w ruchu, w procesie, nie tylko dlatego, że zwiększyły się możliwości podróżowania, chodzi bowiem głównie nie o przemieszczanie się w poszukiwaniu przygody, lecz przede wszystkim pracy i bezpieczeństwa. Społeczeństwa drugiej moderny określa mobilność.

4. Warto, jak sądzę, te uwagi z dziedziny życia społeczno-politycznego i ekonomicznego uzupełnić o zjawiska czysto humanistyczne, które często określa się mianem „nowej humanistyki”, uwzględniające antropologiczne aspekty refleksji, zbudowane na szerokich i elastycznych podstawach poststrukturalizmu, łączonego z różnymi dziedzinami wiedzy i różnymi praktykami badawczymi. Wymienia się tu inter- czy transdyscyplinarne studia kulturowe, studia postkolonialne, etniczne, studia genderowe, queer studies, badania nad mniejszościami seksualnymi, badania nad ludźmi niepełnosprawnymi, przedmiotami, zwierzętami itp.⁸. Nie wszystkie one okażą swoją przydatność w interpretowaniu literatury e-/migracyjnej, lecz świadomość ich obecności jest mimo to ważna. Wszystko razem więc: to, co osobiście określiłem jako **doświadczenie *post*, wspomniana powyżej „druga moderna” i nowa humanistyka oznaczają radykalną zmianę okoliczności i warunków, w których funkcjonują współczesne społeczeństwa, a także ich literatury**. Ewa Domańska mówi o „alternatywnej epistemologii”, transdyscyplinarnym języku, które „stanowią formę oporu wobec dominującego systemu wiedzy”⁹, Gianni Vattimo pisał już dawno temu o świadomościach słabych, których zaistnienie

⁸ Zob. E. Domańska, *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Poznań 2006, s. 17.

⁹ E. Domańska, *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*, Warszawa 2012, s. 125.

nie umożliwił poststrukturalizm¹⁰. Nowe języki praktykują literatury narodowe, a co dopiero transnarodowe, czyli pisarstwo emigrantów, kulturowych nomadów.

5. W tej książce interesuje mnie zasadniczo literackie pokłosie wyjazdów, które w polskiej historii społeczno-politycznej zapoczątkował stan wojenny wprowadzony nocą 13 grudnia 1981. Zastał on wielu ludzi kultury, w tym pióra, za granicą i dawał stosunkowo łatwą szansę uzyskania prawa stałego tam pobytu. W stanie wojennym internowano wielu działaczy „Solidarności”, których następnie stopniowo zwalniano z więzień na mocy amnestii w roku 1983 i następnym, co skutkowało falą wyjazdów o podłożu formalnie politycznym. Rok 1989 i faktyczna zmiana ustroju społeczno-politycznego w Polsce, a następnie maj roku 2004 i wstąpienie Polski do Unii Europejskiej to daty kolejnych impulsów emigracyjnych, tym razem już najwyraźniej o charakterze ekonomicznym i/lub obyczajowym¹¹, gdyż formalnie podstawy polityczne zostały zrównane ze standardami zachodnimi. Teoretycznie powstały warunki do kształtowania tzw. społeczeństwa obywatelskiego w miejsce państwa (systemu) totalitarnego oraz gospodarki rynkowej zamiast planowanej i sterowanej. W trakcie pracy jednak uznałem, że po pierwsze należy pokazać historyczny zarys problemu (*Spojrzenie za siebie*), korzenie nowego języka literatury emigracyjnej (rozdz. I), dyskusje dotyczące literatury emigracyjnej z ostatniego ćwierćwiecza (rozdz. II), a wreszcie przywołać kilku przynajmniej głośniejszych pisarzy literatury powszechnej, którzy swoimi tekstami utorowali światową drogę literaturze oznaczonej jeszcze

¹⁰ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, wstęp A. Zawadzki, Kraków 2006. Zob. także A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, Kraków 2009.

¹¹ K.M. Załuski we wstępie do *Almanachu literackiego polonijnych środowisk twórczych Bundesstrasse B1*, pisze że jest to „[...] głos ostatniego, najmłodszego pokolenia emigrantów; pokolenia ‚Wypędzonych do raju’, których z Polski wygnała świadomość zamknięcia w strupieszalej konfiguracji społeczno-politycznej, duszenie się w prowincjonalnej atmosferze Europy Wschodniej, często brak jakichkolwiek perspektyw bytowych, wreszcie chęć weryfikacji, funkcjonującego w zbiorowej wyobraźni, mitu zachodniego eldorado”, Dortmund 1993, s. 5.

dwoistym terminem: emigracyjna/migracyjna (rozdz. III). Dopiero ostatni rozdział jest próbą opisu kilku przykładów literatury nowoczesnych migrantów (rozdz. IV).

6. **Emigrant – migrant**, ta niewielka różnica formalna znaczy jednak bardzo wiele. Oznacza odejście od romantycznego (przynajmniej w polskim wydaniu) rozumienia emigranta jako naznaczonego politycznie wygnańca, dla którego „Kraj jest celem, pierwszym sensem istnienia, osią, wokół której wirują myśli i uczucia”¹² w kierunku pojęcia migranta, oznaczającego człowieka wolnego, który swobodnie podejmuje decyzję, wybiera moment i kierunek wyjazdu. Na polityczny charakter tzw. drugiej wielkiej emigracji Tymon Terlecki zwraca wielokrotnie uwagę w swojej publicystyce. A także – na żywe, jego zdaniem, i naturalne powiązania emigracji, jak ją nazywa „politycznej”¹³ właśnie i „państwowej”¹⁴, z Wielką Emigracją polistopadową¹⁵. Ta zmiana nie da się, rzecz jasna, ustalić jednoznacznie, „pod linijkę”. To proces, który trwa. Polskie decyzje wyjazdowe z roku 1980–1984 (do ostatniej amnestii¹⁶) miały charakter mieszany: bar-

¹² T. Terlecki, *My i oni*, w: idem, *Emigracja naszego czasu*, red. N. Taylor-Terlecka i J. Świąch, Lublin 2003, s. 136.

¹³ Por. T. Terlecki, *O standard moralny emigracji*, op. cit., s. 130; w artykule *Sprawa najważniejsza* pisze: „Nieuchronny wpływ wywiera siła przyciągająca krajów osiedlenia. Swoją udział ma polityka ich rządów, które tradycyjnie mierzą do wchłonięcia każdego elementu napływowego, **nie odróżniają emigracji politycznej od emigracji zarobkowej**. Najważniejsze, że ona (tj. emigracja, MD) sama nie dość silnie odczuwa tę różnicę. Przez to **nie wywiązuje się wobec kraju** z części ciążącego na niej zadania. Przeczy sama sobie”, op. cit., s. 214 (podkr. MD).

¹⁴ Zob. T. Terlecki, *Rzuty do socjologii emigracji*, op. cit., s. 20.

¹⁵ Por. teksty Terleckiego: *Mickiewicz i my* z fragmentem *Ideologia „Książ” dzisiaj*, s. 62; *My i oni*, s. 136–139. Na te powiązania, chociaż z pewnymi zastrzeżeniami, zwraca uwagę M. Danilewicz-Zielińska, zob. „*Tamta*” i „*nasza*” *Emigracja*, s. 8–15; *Podsumowanie*, s. 432–439, w: *Szkice o literaturze emigracyjnej*, Wrocław 1999 (wyd. II, rozszerzone).

¹⁶ Pierwszą z nich uchwalono 22 lipca 1983, wraz ze zniesieniem na obszarze całego kraju stanu wojennego. Miała ona ograniczony charakter, ponieważ więzienia opuścili więźniowie polityczni, którzy zostali skazani na kary pozbawienia wolności do trzech lat; pozostałym osobom zmniejszono wyroki. Drugą amnestię wydano rok później, a dokładnie 21 lipca 1984. Oficjalnym powodem jej wprowadzenia była czterdziesta rocznica powstania PRL. Tym razem jej zasięg był

dzo wielu ludzi opuszczało kraj z powodów ściśle politycznych, ale też wielu z powodów ekonomicznych czy światopoglądowych. Lata osiemdziesiąte były w całości okresem decyzji niejednoznacznych. Przyjmuje się jednak coraz częściej, że połowa lat 80. XX wieku¹⁷ to moment dość wyraźnej zmiany: na scenie międzynarodowej pojawiają się masy migrantów, wśród nich liczni Polacy, którzy, nawet jeżeli jeszcze motywowani polityczną opresją, chcą przede wszystkim wykorzystać możliwości, jakie daje otwarty świat, znajomość języka, zbliżenie kultur, większy liberalizm służb granicznych itp. W Polsce prawdziwym przełomem będzie, oczywiście, rok 1989, kiedy wyjazdy stały się już bezproblemowe, problemem stał się przyjazd, czyli znalezienie za granicą pracy i zalegalizowanie pobytu, ponieważ na całkowitą swobodę przemieszczania się w obrębie Unii Europejskiej trzeba było czekać do połowy roku 2004, a w praktyce jeszcze dłużej. USA są wciąż w tym sensie dla Polaków zamknięte, mimo że przez wszystkie te lata wyjeżdżało tam wielu naszych rodaków do pracy czasowej i na stałe.

7. Nie od wczoraj zaczęły się pojawiać w literaturze teksty, które mają szczególne nacechowanie: nie są to utwory związane z jedną określoną kulturą czy jednym doświadczeniem egzystencjalnym, lecz umieszczane są na pograniczu przynajmniej dwóch kultur i dwóch doświadczeń egzystencjalnych. Użyty liczebnik wyznacza w podstawo-

wiejszy, gdyż mogły skorzystać z niej osoby uwięzione, które zostały skazane za przestępstwa polityczne, z wyłączeniem oskarżonych i skazanych za takie czyny, jak szpiegostwo, zdrada stanu, czy próba obalenia ustroju państwa.

¹⁷ Por. P. Czaplinski, „Już od połowy lat osiemdziesiątych uczestnicy owego exodusu sygnalizowali odmiennosc przyczyn opuszczenia kraju”, w: *Kontury mobilności*, wstęp do: *Poetyka migracji. Doświadczenie granic w literaturze polskiej przełomu XX i XXI wieku*, op. cit., s. 9–42, tu: 15; B. Karwowska pisze: „W latach osiemdziesiątych w refleksji krytycznej na temat wygnania pojawiają się zresztą wyraźne kłopoty terminologiczne. Następują próby rozróżnienia pomiędzy poetami emigracyjnymi a poetami na wygnaniu, refleksje na temat emigrantów, imigrantów, uciekinierów, osób przemieszczonych [...]. Kłopoty terminologiczne są jednym ze znaków przełomu w podejściu do zjawisk kulturowych, **jakie nastąpiły w połowie lat osiemdziesiątych**”, w: *Kategoria wygnania w anglojęzycznych dyskursach krytycznoliterackich*, w: *Pisarz na emigracji. Mitologie, style, strategie przetrwania*, red. H. Gosk i A. S. Kowalczyk, Warszawa 2005, s. 88 (podkr. MD).

wym stopniu komparatystyczny charakter analizy i takie też stanowisko będą zajmował w niniejszej pracy. Teksty tego rodzaju powstają najczęściej pod wpływem doświadczeń emigracyjnych, postkolonialnych, w wyniku prześladowań politycznych czy religijnych, emigracji ekonomicznej jako autentyczny lub tylko lekko stylizowany na literackość zapis tych doświadczeń, ale bywają też wytworem czysto fikcyjnym. Z pewnością jednak w większości przypadków poparte są autentycznym doświadczeniem, własnym lub cudzym, zaobserwowanym czy przeżytym – i to jest jedna z pierwszych cech tej literatury. Wszystkie teksty są wyraźnie **umiejscowione**, noszą sygnaturę autora, tematyzują miejsce, okoliczności i czas powstawania. Emigracja jest bowiem zarówno miejscem, sytuacją, jak i punktem widzenia, źródłem zmiany w sposobie widzenia życia otoczenia i własnej egzystencji. W tym sensie jej literackie wytwory można łączyć – w szerokim, dość swobodnym sensie – z Lejene’owską formułą „paktu autobiograficznego”, jak w ogóle z intymistyką, pisarstwem biograficznym, geografią kulturową (geopoetyką) i tym podobnymi nurtami w literaturoznawstwie i literaturze samej.

8. W tej analizie biorę pod uwagę tylko takie teksty, które pisane są z pozycji emigranta, osadzonego mniej czy bardziej wygodnie w kulturze kraju osiedlenia i świadomie podejmującego próbę konfrontacji dwóch porządków kulturowych: przywiezionego ze starego świata, zapamiętanego i odtwarzanego z codziennym doświadczeniem nowego środowiska. W świecie, w którym za jeden z jego podstawowych wyznaczników i czynników uważa się właśnie migrację, powinno nas też interesować świadectwo symboliczne tych procesów, jakim jest literatura (czy sztuka w szerokim sensie). Eva Hoffman pisze: „Wydaje się czasem, że życiorysy zakorzenione w jednym miejscu i oparte na jedności narracji stają się interesującym odstępstwem od normy”¹⁸. Nie mogę tego dość radykalnego, lecz przecież w jakimś podstawowym sensie prawdziwego stwierdzenia nie powiązać ze wzruszającym

¹⁸ E. Hoffman, *Poza obczyzną*, tłum. T. Bilczewski, „Tygodnik Powszechny” 2011, nr 39.

(lecz na końcu dwuznacznym) wyznaniem Rosi Braidotti, która charakteryzuje siebie jako poliglotkę i nomadkę z wyboru:

„Przez lata kultywuję i rozwijam ogromną fascynację ludźmi jednojęzycznymi, urodzonymi w systemie symbolicznym wyrażanym w jednym języku, który pozostał ich jedynym językiem do końca ich dni. Nie znam wielu takich ludzi, ale łatwo mogę ich sobie wyobrazić: ludzi komfortowo ulokowanych w iluzji zażyłości, jaką daje »język ojczysty«”¹⁹.

Tekstów polskich poza Polską powstaje bardzo dużo, wchodzą one powoli do literatur narodowych tego czy innego kraju. Czasami pisane są w lokalnym języku (np. powieści Ewy Stachniak, Ewy Kuryluk). To zjawisko relatywnie nowe. Zawsze są interesujące dla badacza, który stawia sobie pytanie o to, jak owo zderzenie kultur bywa/jest reflektowane i tematyzowane, jaki rodzaj dyskursu wytwarza się w tych nowych okolicznościach.

9. Istnieje bardzo wiele świadectw literackich, pochodzących z lat 80. i 90. XX wieku i późniejszych, które interesują się przede wszystkim różnicą kulturową i możliwością zarobkowania, a nie polityczną opresją. „Tu zaszła zmiana...”, jak pisała Maria Dąbrowska. Jako się rzekło, nie od razu, nie od jednego cięcia, ale wraz ze zmianą generacyjną wyjeżdżających następuje też zmiana języka, stylu, a przede wszystkim punktu widzenia. Od tego momentu stają się oni coraz bardziej **migrantami** w miejsce tradycyjnych **emigrantów**.

¹⁹ R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, tłum. A. Derra, Warszawa 2009, s. 35.

WPROWADZENIE

Spojrzyć za siebie. Zarys zjawiska

Emigracja. Zjawisko stare jak świat, stało się istotnym problemem społeczno-ekonomicznym i kulturowym zwłaszcza po II wojnie światowej, gdy masy ludności z krajów przeludnionych i biednych ruszyły w kierunku U.S.A., a następnie – w latach sześćdziesiątych, siedemdziesiątych i następnych – do krajów Europy Zachodniej w poszukiwaniu bezpieczeństwa, pracy i chleba. Zmiany społeczno-polityczne ostatnich dekad w Polsce sprawiły, że również Polacy znaleźli się na tych szlakach. O nich właśnie jest ta książka.

I. Zręby paradygmatu

Spróbujmy zarysować ramy zagadnienia: aby je z sensem rozpatrywać, trzeba przywołać kilka pojęć, bez których taka analiza będzie zawieszona w próżni.

Po pierwsze musi pojawić się pojęcie patriotyzmu. Polski patriotyzm został ukształtowany najsilniej w okresie romantyzmu w dość dramatycznych okolicznościach historycznych i ta właśnie jego wersja odcisnęła swoje piętno na kolejnych pokoleniach, chyba aż do pokolenia „Solidarności” – i na nim się skończyła. Model ten do tej pory uważany był za niezbywalny warunek dobrej literatury, inteligentnego etosu i obywatelskiego działania. Ojczyzna (łac. *patria*) w słowniku romantyków i pokoleń następnych kojarzona była z pojęciem matki, poświęcenia, ofiary, tyraństwa, walki i były one wyznacz-

nikami paradygmatycznymi dla postawy obywatelskiej i literatury polskiej nie tylko do II wojny światowej, ale odzywały się przy okazji kolejnych zrywów obywatelskich: w 1956 roku, w czasie stanu wojennego, w okresie „jesieni ludów”, czyli ostatniego przełomu politycznego. Jerzy Szacki ze stanowiska socjologa uznaje romantyzm – ze wszystkimi jego konsekwencjami, a przede wszystkim wysoką pozycją pojęcia *patriotyzm* – za polską tradycję kluczową, czyli taką, która wyznacza właściwy gest egzystencjalny i literacki i od której trudno się wyzwolić¹. Tradycja ta, traktowana alegacyjnie lub polemicznie, obecna jest stale w dziełach pisarzy polskich i dopiero ostatnie dekadę pokazują jej inne oblicze. Wcześniejsze próby wyzwolenia się spod tego narodowego legatu nie były udane, jeśli nawet nie przywoływały go jako systemu preskrypcji, to jako określony język, jako znajome figury retoryczne, ton i sens. Tak działo się na przykład w słynnych wystąpieniach skamandrytów na początku niepodległości: Antoni Słonimski w *Czarnej wiosnie*, Jan Lechoń w *Karmazynowym poemacie*, później Iwaszkiewicz w wierszu *Do Pawła Valéry* itp. posługują się nim chętnie i zrećnie. Najdalej pójdzie w tym kierunku Witold Gombrowicz, którego *Trans-Atlantyk* odczytany został jako *anty-Pan Tadeusz*², wzorzec romantycznego poświęcenia wyszydzone zostanie w obrazie Polaków-emigrantów „zadających sobie ostrogi”, aby osiągnąć stan „przeanielenia”, który sprawi odwrócenie historycznych plag od umęczonej ojczyzny, a model oddania się ojczyźnie połączony został z systemem patriarchalnym, w którym ojciec może ofiarowywać życie syna, aby oczyścić imię rodu (przykład Ignaca i jego ojca, „pana Tomasza”), zaś poseł (dziś: ambasador) odprawia nieustanny rytuał narodowy w mowie, geście i obyczaju. W *Jeziorku Bodeńskim* Stanisław Dygat wykorzysta romantyczny kostium, aby weń udrapować swojego wojennego bohatera, ten odnajdzie się w nim znakomicie, wykorzysta wszystkie jego walory, by na koniec zdemaskować jego teatralność. Według Dygata świadomość polska tkwi wciąż uwięziona w romantycznym kostiumie. Również jego

¹ J. Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, zwłaszcza część II pt. *Trzy pojęcia „tradycji”: transmisja – dziedzictwo – tradycja*, Warszawa 1971, s. 93–193.

² S. Chwin, *„Trans-Atlantyk” wobec „Pana Tadeusza”*, „Pamiętnik Literacki” 1975, z. 4.

późniejsze książki (*Podróż, Disneyland, Dworzec w Monachium*) wykorzystują ten motyw. Marta Piwińska dostrzegła te nawiązania w teatrze i dramacie powojennym; jej książka pt. *Legenda romantyczna i szycery* wskazywała na to, iż dramaty Tadeusza Różewicza, Sławomira Mrożka, Witolda Gombrowicza, a także napisane w międzywojniu, ale odkryte dopiero i przyswojone publiczności w latach 60. XX wieku dramaty Witkacego, że wszystkie one nawiązują do tradycji romantycznej na zasadzie *à rebours*. Bohater Różewicza jest antybohaterem (*Kartoteka*), w *Spaghetti i miecz* atakuje się wprost polską sentymentalną tradycję romantyczną, to samo robi Mroźek odburzając figury swoich bohaterów (*Indyk, Męczeństwo Piotra Oheya*, w opowiadaniu *Moniza Clavier* bohater, przy deficycie racjonalnych argumentów, wskazuje na braki w uzębieniu jako rzekomy znak martyrologii). Gombrowicz odbiera polskiemu romantyzmowi charyzmę przez to, iż apoteozuje młodość i cielesność (romantyzm jest królestwem ducha; por. *Albertynka z Operetki*), odbiera wartość historii seksualizując ją (hrabia Szarm *versus* baron Firulet). W *Trans-Atlantyku* podjął temat emigracji, sprawy narodowej, patriotyzmu, stereotypu i stylu narodowego rozwijając go zupełnie inaczej niż Mickiewicz, akcentując przede wszystkim zobowiązania jednostki wobec siebie, a nie narodu czy/i państwa, wskazując na wartości słabe, a nie mocne, podważając reguły polskiego honoru (Pan Tomasz i jego syn vs homoseksualista Gonzalo), ujawnia pustkę narodowych gestów (polowanie, pojedynek, „zadawanie ostrogi”).

Trzeba jednak zauważyć rzecz znamioną: powodzenie tych tekstów, ich żywy odbiór czytelniczy czy teatralny oznaczał, iż całe społeczeństwo – i odbiorcy, i pisarze – uwięzło w tym paradygmacie, w identycznym, esencjalistycznym systemie pojmowania patriotyzmu, inaczej nie byłoby takiego odzewu. Innym rodzajem rewizji, poprzez mówienie gorzkich prawd wprost, bez ironicznej gry (jak u Mrożka), ani romantyczno-fatalistycznego sztafażu (E. Bryll, *Rzecz listopadowa*) widać było u Tadeusza Różewicza w jego późnej sztuce *Do piachu*, która w środowiskach kombatanckich była bardzo źle przyjęta. Tak jakby mowa ironiczna była mniej (do)nośna, mniej wyraźna, mniej – w rezultacie – groźna, bo przecież zarówno jego wcześniejsze dramaty, jak i teksty Mrożka przyjmowano przecież dobrze. Obraz

polskości, jaki wyłania się z tych tekstowych rozpoznań, da się opisać przez pojęcia takie, jak: patriarchalizm, martyrologia, mesjanizm, ciężenie, zobowiązanie, uwięzienie, konieczność, partycypacja itp.

Z kategorią romantyzmu wiąże się bardzo ściśle tradycja polskiej inteligencji. Ukształtowana w czasach zaborów (1795–1918), wzięła na siebie ciężar podtrzymywania i kultywowania świadomości narodowej, wskazywania dróg wyjścia z politycznego i społecznego impasu, kształtowała modele zachowań, odniesień do tradycji obyczajowej, do historii. W swojej pracy używała słowa pisanego i mówionego, a w warunkach nieistnienia państwa przejęła zadania instytucji państwowych, troszczyła się o zachowanie „ducha narodowego”. Do jej podstawowego słownika należą pojęcia takie, jak: Bóg, honor, ojczyzna, patriotyzm, walka, praca dla dobra ogółu, pielęgnowanie wartości wyższych, odróżnianie *sacrum* od *profanum* z wyraźnym dowartościowaniem pierwszej kategorii, zdolność do ofiary na rzecz społeczeństwa (narodu), uczciwość, odsuwanie na bok spraw prywatnych etc. To wszystko składa się na tzw. etos polskiej inteligencji, wielokrotnie w historii przywoływany jako drogowskaz, miara postępowania. Zadanie, które dźwigała na swoich barkach inteligencja polska przez długie lata, było zaiste wielkie, pisarze zaś uważani byli za niepodważalne autorytety i „sumienie narodu”, choć ich literatura nierzadko zamieniała się w nieco lepszą publicystykę (tzw. literatura tendencyjna z okresu pozytywizmu, literatura socrealizmu itp.). Przeciwno takiemu jej kształtowi próbowano protestować po 1918 roku uważając, iż w wolnym państwie literatura powinna skupić się na własnych, autotelicznych celach, a nie zobowiązaniach narodowych i politycznych (mówił o tym Stefan Żeromski w odczycie *Literatura a życie polskie*, pisali Karol Irzykowski w *Walce o treść*, Jan N. Miller w *Zaraza w Grenadzie...*, Tadeusz Boy-Żeleński w *Brązownikach*, Stanisław Baczyński w *Losach romansu*, Witold Gombrowicz w *Ferdynurke* itd.³), jednak te głosy nie odnosiły wielkiego skutku. Praca pisarzy, umocnionych po II wojnie przez stalinowskie hasło „inżynierów dusz”, bodaj aż do 1989 roku traktowana była jako niezwykle ważna, a rola inteligencji twórczej, prasy kulturalnej, teatru

³ Pisałem o tym szerzej w książce *Polska awangarda prozatorska, część I*, Warszawa 1995.

itp. była wciąż bardzo wysoka (np. powodem studenckiego „marca 1968” i jego antysemickich konsekwencji było zdjęcie *Dziadów* w reżyserii Kazimierza Dejmka ze sceny Teatru Narodowego).

Sądę, że dopiero procesy polityczne uruchomione w wyniku 1989 roku wywarły głębokie zmiany w myśleniu społecznym i w systemie wartościowania. W tych latach mamy w Polsce do czynienia z kształtowaniem się pełnej kultury masowej (popularnej), która jest rezultatem wprowadzenia zasad wolnego rynku do wszystkich dziedzin życia. Można odnieść wrażenie, iż rola inteligencji w tych warunkach bardzo zmalała, a ona sama, pozbawiona określonych przywilejów materialnych i formalnie określonej pozycji społecznej, obrzucana poniżającymi wyzwiskami („wykształciuchy”), angażowana do bieżącej brudnej polityki, gdzie szybko traciła swoją powagę, obiektywizm sądów i charyzmę, stała się niepewna swojego miejsca. Mamy do czynienia z głęboką, strukturalną przemianą społeczeństwa polskiego w tym zakresie.

Te dwie kategorie – romantyczny model patriotyzmu i inteligent-społecznik – intensywnie wpływały przez całe wieki na kształtowanie się polskiego dyskursu publicznego, także w tej części, która dotyczyła sąsiedztwa niemieckiego czy rosyjskiego.

2. Rewizja paradygmatu

Ta sytuacja zaczyna się zmieniać po zniesieniu stanu wojennego i w okolicach „aksamitnej rewolucji”: wyjazdy za granicę nie są już jednoznacznie potępiane, w emigracyjnym exodusie uczestników ruchu „Solidarności” dostrzegano nie tylko dramat politycznego wygnańca, ale i nieoczekiwany uśmiech losu, który sprawiał, że można było zacząć dobre życie na koszt tamtejszych podatników i sponsorów odcinając zarazem w kraju kupony od bycia politycznym „wygnańcem”⁴. Było to zupełnie inne rozumienie emigracji

⁴ Por. B. Karwowska: „[...] emigranci lat osiemdziesiątych, często motywowani przede wszystkim ekonomicznie (a właściwie cywilizacyjnie), ale ze względów prestiżowych (i praktycznych) legitymujący swoje decyzje modelem patriotycz-

niż wojennej na przykład czy – tym bardziej – tej po 1968 roku, a czas je dzielący to (w drugim przypadku) zaledwie kilkanaście lat. Charakterystyczna jest także reakcja na książkę Aleksandra Ścibora-Rylskiego pt. *Pierścionek z końskiego włosia* (1991) z nader polskim i patriotycznym akcentem wywożenia na Wschód (romantyczny motyw „zesłania na Sybir”) w bydłęcych wagonach, padaniem na kolana i wspólnym śpiewaniem *Bogurodzicy*. Przyjęcie książki było raczej chłodne i mimo dużej akcji promocyjnej nie osadziło ani tekstu powieści, ani filmu Andrzeja Wajdy zrobionego na jej podstawie, w zbiorowej pamięci (podobny los spotkał film *Przedwiośnie* według powieści Żeromskiego). Równie szybko wywietrzały ze społecznej pamięci bojowe, często wierszowane teksty pisane w stanie wojennym (Tomasza Jastruna, Jana Polkowskiego, Marka Nowakowskiego i wielu innych) – w kilka lat po wydarzeniach stanu wojennego, nawet nie po upływie dekady, mało kto o nich pamiętał, wracają do nich tylko zainteresowani problemem historycy idei czy literatury. Trzeba to chyba rozumieć jako wyraz zmiany pokoleniowej, dla której te fakty i działania nie miały już takiego znaczenia jak dla generacji starszej o jakieś dziesięć – piętnaście lat.

Stracił też swoją funkcjonalność stereotyp romantycznej tęsknoty: emigracyjni Polacy mogą wszak przyjeżdżać do kraju⁵ i niektórzy nawet to robią, często tylko po to, by czym prędzej ponownie wyjechać. Są i tacy, którzy tęsknią do Polski, chcieliby do niej powrócić, ale wiedzą, że **ich Polski już nie ma**, że dynamiczny proces przemian odmienił to, co kilka lat temu zostawili, że nie odnajdą już swojego świata. Tęsknota taka jest, jak widać, pusta i pozbawiona oparcia, ponieważ Polska w tym samym czasie nadrobiła braki cywilizacyjne, „wracała do Europy” itp., co oznaczało wprowadzanie takich

nym”, w: *Druga pleć na wygnaniu*, op. cit., s. 9. Por. R. Makarska, która twierdzi, że twórczość emigracji solidarnościowej była „ostatnim etapem polskiego pisarstwa emigracyjnego”, *Topografia (e)migracji lat osiemdziesiątych XX wieku. Granice i obozy dla migrantów*, w: *Poetyka migracji...*, op. cit., s. 91–106, tu: 92.

⁵ Por. J. Rudnicki, „Jak długo jedzie się z Wrocławia do Szczecina? Dłużej niż trzy i pół godziny. Czyli ja, »pisarz emigracyjny«, szybciej mogę być w Szczecinie lub w Gdańsku niż »pisarz krajowy« z Wrocławia. Jaki sens mają te etykiety dzisiaj?”. Idem, *Jadąc do Berlina. Woron. Niemcy z tomu Cholerny świat*, Wrocław 1994, s. 5.

samych mechanizmów społecznych, standardów politycznych i reguł rynkowych, jakie rządziły owym mitycznym dawniej „Zachodem”. Rozpadają się, jednocześnie, mit Zachodu i nostalgia za polskością, która nie odnajduje swoich podstaw. Posolidarnościowe doświadczenie emigracyjne ma dwie zasadnicze cechy: dokonuje destrukcji romantycznego mitu/stereotypu Polaka-emigranta oraz demaskuje mityczny Zachód przez ukazanie jego trudnej codzienności oraz tego, że jest rajem tylko dla wybranych⁶. Tęsknota nowej emigracji, jeżeli ma miejsce, jest więc raczej tęsknotą tęsknoty, to fantom, niezaspokojone pragnienie, brak jej rzeczywistego obiektu. Co zresztą nie przeszkadza, że w kilku wypadkach opowiada się o desperackich próbach powrotu do kraju w nadziei, że tu odnajdzie się cel i wartość egzystencji, choć w istocie chodzi najczęściej o ucieczkę od warunków życia na emigracji, które dane podmioty uważają za nieznosną degradację ludzką i społeczną (por. twórczość Załuskiego).

Trzeba też wskazać na działanie niemal „dywersyjne” w kontekście polskiego mitu emigracyjnego, jakiego dopuściła się wielka orędowniczka idei polskości romantycznej (a więc i swoiście rozumianego patriotyzmu): mowa o Marii Janion i jej książce *Projekt krytyki fantazmatycznej*⁷. We wstępie do niej (*Wolny rynek marzeń*) autorka pisze, iż w zmienionych warunkach politycznych, w obliczu odzyskanej prawdziwej wolności, trzeba odejść od podstawowego wymiaru polskiego romantyzmu i w ogóle literatury polskiej – wymiaru mesjańskiego mianowicie, tyrtejskiego, narodowego i zająć się tym, czego w naszej literaturze brakowało i brakuje, to jest wymiarem fantazmatycznym, psychologicznym, ten zaś jest uniwersalistyczny, a nie „narodowy”. Po czym w zasadniczym, długim teoretycznym tekście rozważa pojęcie fantazmatu i fantazmatyczności wskazując m.in. na Freuda i pokazując puste miejsca w literaturze polskiej, które trzeba wypełnić tekstami zrodzonymi z refleksji, z rozpoznawania własnej

⁶ Por. K.M. Załuski, „Tutaj demokracja jest zapisana tylko w konstytucji”; „Zresztą na Zachodzie nie jest lepiej, tu każdy Niemiec jest policjantem [...] Dla przeciętnego Niemca współpraca z policją to zaszczyt”, w: *Szpital Polonia*, Poznań 1999, s. 134.

⁷ M. Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej. Szkice o egzystencjach ludzi i duchów*, Warszawa 1991.

i cudzej duchowości, idiosynkrazji, kreacji, światów możliwych, których nie potrafiliśmy jakoś stworzyć spętani nieustającym mówieniem o „polskim losie”. Reakcja na tę propozycję też była znamienna: krytyka zarzucała badaczce, że zbyt wcześnie ogłasza tę zmianę i zbyt radykalnie proponuje zerwanie⁸.

W nowszej literaturze można wskazać liczne teksty, w których kategorie patriotyzmu, ojczyzny, dumy narodowej itp. są nieobecne lub lekceważone, traktowane jako prowincjonalność. Jeśli tamte, romantyczno-pozytywistyczne zachowania i wyobrażenia można by określić jako mocne, to te z pewnością trzeba nazwać słabymi, tam są one dominujące, tu – zaledwie współistnieją. To dosyć radykalna zmiana. W tekstach „nowych roczników” (pisarze urodzeni w latach 60. i 70.)⁹ kategorie patriotyczne podlegają dyskursywizacji, nie są już pojęciowym tabu, nie mają siły wartości absolutnych i idealnych. Poddaje się je dyskusji, tłumaczy, relatywizuje, demaskuje, oskarża – wszystko to oczywiście na poziomie metafrazy. Charakter opowiadanych wydarzeń nie nosi cech wspólnotowych, lecz raczej indywidualne. Jeżeli będziemy pamiętać, że jeszcze tak niedawno, bo w czasie kształtowania się ruchu „Solidarności” i stanu wojennego, nasze zachowania społeczne, jak i literatura z tego wynikająca, nosiły wybitne cechy wspólnotowe właśnie, to ta zmiana jest uderzająca, a i – chyba – znacząca. Myślenie wspólnotowe zanika, tożsamość identyfikowana z przynależnością narodową przestaje mieć zasadnicze, fundamentalne znaczenie, z wartości naczelnej i mocnej, tak silnie ugruntowanej w literaturze romantycznej i jej przedłużeniach (Henryk Sienkiewicz, Eliza Orzeszkowa, Stefan Żeromski, Maria Dąbrowska, Władysław Broniewski, Andrzej Strug, Juliusz Kaden-Bandrowski, Krzysztof K. Baczyński itd.) staje się wartością słabą, jedną z wielu, niekonstytutywną dla zachowań bohaterów.

⁸ Jej przebieg relacjonuje P. Czapliński w tekście *Opowieść o potrójnym wybuchu*, w: *Powrót centrali. Literatura w nowej rzeczywistości*, Kraków 2007, s. 5–16.

⁹ Używam stylistyki wprowadzonej do powszechnego obiegu przez krytyków tego pokolenia, por. P. Dunin-Wąsowicz, K. Varga, *Parnas bis. Słownik literatury polskiej urodzonej po 1960 roku*, Warszawa 1998 oraz P. Marecki, I. Stokfiszewski, M. Witkowski, *Tekstylija. O „rocznikach siedemdziesiątych”*, Kraków 2002. Por. także: *Tekstylija bis. Słownik młodej polskiej kultury*, red. P. Marecki, Kraków 2006.

Tę ostatnią uwagę wiązać można z tekstami, które w bardzo silny sposób ujawniają e-/migracyjny status podmiotu, gdzie właśnie e-/migracyjność narzuca podmiotowi myślenie kategoriami polskości nawet wtedy, gdy nie ma na to ochoty. Bowiem w jego stosunkach z innymi (obcymi) na emigracyjnym polu pojawiają się polskie stereotypy narodowe wobec których musi zająć stanowisko. W powieści Zbigniewa Kruszyńskiego *Schwedenkräuter* (1995) ta refleksyjność przenosi się na poziom języka, a dokładniej: składni, leksyki, intonacji. Emigrant, pozostający prawdopodobnie w Szwecji, tropi odmienności obyczajowe, które – według niego – najlepiej oddaje swoistość językowych formuł. W ten sposób Kruszyński naocznie potwierdza powszechne dziś przeświadczenie, iż istniejemy w języku, że „Granice mego języka oznaczają granice mego świata” (Wittgenstein), że to on, jego klimat, formuły wyrażają w istocie ludzką odmiennność. Manuela Gretkowska w *My zdies' emigranty* (1991) opowiada o polskiej studentce (elementy autobiograficzne są tu nader czytelne), która studiuje w Paryżu, a jej związki z Polską są przedmiotem nieustannej krytycznej refleksji. Podobnie u Izabeli Filipiak, gdy pisze o swoim doświadczeniu nowojorskim (*Śmierć i spirala*, 1992, *Niebieska menażeria*, 1997).

Zwiastuni nowoczesnej emigracji

I.1 Między inter- a transkulturowością: przypadek Andrzeja Bobkowskiego

Droga życiowa Andrzeja Bobkowskiego, która wiodła z Polski przez Francję do Ameryki Łacińskiej, pozwala sformułować typologiczne pytania dotyczące tego, czy podwójna emigracja tworzy jakiś specyficzny model kulturowy, w którym uchwycone będzie załamanie się cywilizacji europejskiej w wyniku II wojny światowej. Wydaje się bowiem, iż u Bobkowskiego daje się zauważyć radykalizację krytyki cywilizacji/kultury europejskiej pod wpływem doświadczeń emigracyjnych, co wskazuje na stopniowe **osłabianie dominanty emigracyjnego pisarza politycznego**. Jeżeli bowiem myśleć o „polityczności” jego emigracyjnego pisarstwa, to chyba za takie trzeba by uznać niechęć do Rosji, a tym samym do wprowadzonego w Polsce po wojnie systemu politycznego. Tak czy owak jego przypadek nie pasuje do uprawianej przez dziesięciolecia polityzacji badań nad literaturą emigracyjną¹. W sensie metodologii można w jego przypadku mówić o kształtowaniu się podwójnego dystansu między kulturą wyjściową (polską) przez pierwszą kulturę emigracyjną (francuską) do drugiej kultury emigracyjnej (południowoamerykańskiej). To rodzi pytania o topo-grafię: o literackie i pozaliterackie konstytuowanie kultural-

¹ Por. B. Englmann, *Poetik des Exils. Die Modernität der deutschsprachigen Exilliteratur*, Tübingen 2001, s. 2.

nych i egzystencjalnych miejsc i form przestrzeni. Tak więc można zapytać, jak egzystencjalne wykorzenienie odnajduje swoją reprezentację w metaforach przestrzennych².

Bobkowski emigruje w 1939 r. do Francji i pozostaje tam przez cały okres wojny i potem aż do 1948 r., zanim udał się do Gwatemali. W czasie „wżywania” się w nowe miejsca przesunął się punkt ciężkości refleksji w kierunku celowej i świadomej emigracji. Co było pierwotnie kaprysem i przygodą, stało się z czasem jednoznacznym wyborem, świadomą wszystkich konsekwencją decyzją. W procesie przechodzenia od Tu do Tam, w tym statusie bycia pomiędzy³ kształtuje się wyraźna zmiana wartości, która przenika koncepty kulturowe i literackie obrazy przestrzeni. Główne pytania, które stawiam w tym tekście pisarstwu Bobkowskiego są następujące:

- w jakim stosunku do podwójnej emigracji i przejścia od wygnania do emigracji pozostaje radykalizacja krytyki cywilizacji i kultury?
- jak w procesie tej podwójnej zmiany kształtuje się kulturalne (auto)wykorzenienie pisarza?
- jak mają się do siebie wykreowane przez niego koncepcje kulturowe i ich przestrzenie literackie?

Andrzej Bobkowski urodził się w 1913 r. w Wiener Neustadt, gdzie jego ojciec, późniejszy generał wojska polskiego, nauczał w Akademii Wojskowej. Ukończył gimnazjum Nowodworskiego w Krakowie, następnie studiował w Wyższej Szkole Handlowej w Warszawie (1933–1936). W marcu 1939 r. wyjeżdża z Polski ze świeżo poślubioną żoną, Barbarą Birtus, do Francji, w 1948 r. opuszcza Europę i osiedla się w Gwatemali. Pośród niezwykle ciężkich warunków życiowych osiąga uznanie i renomę jako konstruktor modeli latających, które sam wykonuje, sprzedaje i promuje zarażając swoją pasją tamtejszą młodzież. W końcu 1957 r. pojawiają się kłopoty zdrowotne: powracające ataki raka węzłów chłonnych prowadzą do śmierci w 1961 r.

² E. Bronfen, *Exil in der Literatur. Zwischen Metapher und Realität*, „Arcadia” 28 (1993), nr. 2, s. 167–183, tu: 169 i nast.

³ Por. H. Bhabha, *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010, s. XXXV (wyd. oryginalne: *The Location of Culture*, London–New York 1994).

Bobkowski należy do kręgu pisarzy emigracyjnych; wszystko, co napisał, powstało poza Polską. Najważniejsze jego teksty, to: *Szkice piórkiem* (1957), nowele i szkice zawarte w tomie *Coco de Oro* (1970) oraz *Opowiadania i szkice* (1994), zebrane przez Pawła Kądziałę z różnych czasopism i zbiorów, liczne listy, z których najważniejszy to blok korespondencji z Jerzym Giedroyciem (wyd. 1997), szkic dramatyczny pt. *Czarny piasek* i in. Pośród dużej grupy polskich emigrantów należy do tych nielicznych, którzy mieli odwagę myśleć i pisać „niepatriotycznie”. Jego teksty zmuszają do stawiania nowych pytań i rozwijania konceptów interpretacyjnych, które odbiegają od tradycyjnego modelu myślenia w kategoriach polityczno-historycznych. Można je ująć w kilku punktach:

- 1) Stosunek do polskości w warunkach emigracji. Oznacza to także pytanie, jaki model człowieka Bobkowski kreuje i czy przynależność państwowa do czegokolwiek zobowiązuje *a priori*;
- 2) Jak odnosi się do emigracji jako problemu teoretycznego i własnej obecności pośród emigracji; oznacza to także pytanie o dialektykę między własną a cudzą kulturą, problemy asymilacji itp.
- 3) Pisarstwo Bobkowskiego jest niezwykajnie przydatnym materiałem do stawiania pytań o diagnozę kultury europejskiej, przy czym nie chodzi tu tylko o jakieś zwyczajowe konstatacje, ale o ostre, niemal histeryczne rozpoznanie, które prowadzi do opuszczenia „starego kontynentu”;
- 4) Wreszcie trzeba by zapytać także o rolę języka, w którym dochodzi do tych zderzeń, o intertekstualność, o dialektykę akceptacji i odrzucenia, ogarniania i bycia ogarnianym, do czego użyteczny jest poziom metajęzyka.

Odpowiedzi na te pytania szukać będą przede wszystkim w dwóch zbiorach „dokumentów osobistych”, to jest w *Skicach piórkiem* i *Listach* do Giedroycia. Inne teksty, zwłaszcza fikcjonalne opowiadania, wystąpienia publicystyczne itp. będą wykorzystywane okazjonalnie.

Bobkowski jest chyba – obok Gombrowicza – jednym z najbardziej radykalnych krytyków polskiego patriotyzmu. Píše znamieny tekst o Conradzie pt. *Biografia wielkiego Kosmopolaka*⁴, a i siebie wielokrot-

⁴ Zamieszczony w zbiorze *Coco de Oro. Szkice i opowiadania*, Paryż 1970.

nie określa tym mianem. Nie chce się zgodzić na to, aby jego indywidualne, ludzkie, wolne i swobodne zachowanie było cenzurowane, organizowane przez jakieś zewnętrzne siły, w tym także polskość. Pisze:

„To, że urodziłem się Polakiem, jest takim samym przypadkiem, jak to, że należę do pewnej warstwy społecznej, a nie do innej, że jestem biały, a nie czarny”⁵; „[...] myśleć kategoriami narodowymi w dzisiejszym świecie to przeżytek”⁶; „Nie potrafiłem i nie potrafię zatumanic się narodowo” (SP, s. 348).

Do Polski ma duży dystans, pisze więc:

„Nasza mania cierpiętnictwa nieoświeconego, wieczna gotowość do umiierania czy trzeba czy nie potrzeba [...]” (SP, s. 174); „Polska usiadła nam na mózgu i paraliżuje myślenie. Zamiast być »homo sapiens«, należymy do rasy »homo polacus«, do rasy ogłupionej ojczyzną, do kretynów chorobliwego patriotyzmu i nacjonalizmu” (SP, s. 417).

Ma też sporo sentymentu, porównuje wojenny opór Polaków z biernym poddawaniem się Francuzów, towarzyszy myślą – pod koniec *Szkiców piórkami*, które są właściwie nieregularnie pisanym dziennikiem – warszawskim powstańcom. Ujmując rzecz socjopsychologicznie, można powiedzieć, iż Bobkowski nie chce (nie umie?) poddać się jakimkolwiek siłom i wartościom kolektywnym, które nie są przez niego akceptowane i recypowane. Obca mu jest wszelka duchowa czy myślowa zależność. O Polakach i polskości ma zdanie jasne, ale ambiwalentne: nienawidzi przedstawicieli swojej klasy i grupy socjalnej („Jeszcze raz stwierdziłem, że nie znoszę tak zwanego »dobrego« czy też »wytworzonego« towarzystwa” – SP, s. 276), docenia (przecenia?) plebejuszy, z którymi ma do czynienia, ich zmysł życia, inteligencję codzienną i praktyczną, zręczność i kulturę (por. zapis w SP z 21.9.40). W czasie podróży do Gwatemali statkiem „Jagiello” zanotował paradoksalnie trafne spostrzeżenie: „Jesteśmy narodem o głupich, irytujących wadach, przywarach i narowach, ale produkujemy ludzi w gatunku naprawdę rzadko spotykanym wśród innych”⁷. Ceni w nich to, że twardo stąpają

⁵ A. Bobkowski, *Szkice piórkami*, Warszawa 1997, s. 522.

⁶ A. Bobkowski, Jerzy Giedroyć, *Listy 1946–1961*, oprac. J. Zieliński, Warszawa 1997, s. 245.

⁷ A. Bobkowski, *Opowiadania i szkice*, wybór i oprac. P. Kądziela, Warszawa 1994, s. 148.

po ziemi, nie posługują się dialektycznym kłamstwem, ostro oddzielają dobro od zła, doświadcza w czasie choroby i trudności aprowizacyjnych konkretnej od nich pomocy. I odwrotnie: chętnie i bezinteresownie angażuje się w udzielanie im pomocy przy załatwianiu spraw urzędowych. Te proste gesty odczytuje jako nienaruszoną duchowość, a nawet jako tzw. ludzkość, której rzekomo brakuje przedstawicielom jego klasy. To pokazuje zasadnicze dystynkcje, jakie Bobkowski czyni między narodem i człowiekiem, masą a indywidualum. Reaguje bardzo emocjonalnie, jego stosunek do Polski wynika nie z chłodnej analizy, tylko z dialektyki odpychania i przyciągania. Jeszcze we Francji, ale tym bardziej w Gwatemali inteligencję, ludzi z kręgu władzy i polityki odbarza najbardziej nieprzyzwoitymi epitetami, jak tu:

„Narasta we mnie coraz bardziej nienawiść i wstręt do tzw. intelektualistów, do braku charakteru i kośćca, jakiego nie spotka Pan w żadnej innej warstwie społecznej” (L, s. 366).

Zarzuca tej grupie wszystko, co najgorsze i najbardziej plugawe, przede wszystkim brak ambicji, wyzbycie się poczucia godności osobistej i honoru, zabieganie o wsparcie organizacji charytatywnych, na co rzekomo zasługują już tylko dlatego, że pozostali na emigracji i tym samym dają wyraz niezłomności charakteru (SP, zapisy z dn. 22.9.40 i 23.9.40). Dla Bobkowskiego jest to dowód psychicznej dewiacji, ostatecznej degrengolady moralnej, z takimi ludźmi nie chce mieć nic wspólnego. Jego stosunek do emigracji jako takiej daje się wyrazić późniejszym sformułowaniem Herlinga-Grudzińskiego: nie ma emigracji, są tylko ludzie, którzy z takich czy innych powodów mieszkają poza Polską. „Sens emigracji – pisze do Giedroycia – polega na tym, że powinna wychowywać ludzi naprawdę kosmopolitycznych” (L, s. 297). Pisarz miał wprawdzie powody, aby po wojnie nie wracać do Polski (ich ślady odnajdujemy w opowiadaniach *Pożegnanie* i *List z tomu Coco de Oro*), **ale swojej decyzji pozostania na emigracji nigdy nie stroił w tragiczną retorykę**. Wręcz przeciwnie: „[...] każdy człowiek powinien mieć prawo żyć tam, gdzie mu się najbardziej podoba” – konkluduje w *Szkicach piórkim* (SP, s. 393), co nie oznacza, że takie wybory unieważniają związki z ojczyzną. Bobkowski pisze o „tęsknocie za krajem, za rodzicami”, podkreśla „naszą samotność, obcość otoczenia” (SP, zapis z dn. 18.11.41).

Bobkowski jest wszędzie i nigdzie zarazem u siebie. Z dwóch modeli tożsamości emigracyjnej, opisanych przez Nycza⁸, jest po stronie Miłosza raczej („strategia zadomowienia”), niż po stronie Gombrowicza („strategia obcości”), choć nie jest to w jego przypadku podział czysty, bo na przykład uważa, iż bycie pośród innych daje myśli nowe impulsy, podpędza do refleksji, stawia pytania o siebie i innych, co przecież głównie eksponował Gombrowicz. Jest to sposób na poznanie (lepiej) siebie samego. W antropologicznym sensie opowieść o innych jest przede wszystkim opowieścią o sobie, a to dlatego, iż zawsze opowiadam o nich ze swojego punktu widzenia⁹. Ja, które opowiada, jest w gruncie rzeczy ważniejsze od Ja, o którym opowiada. Krótko mówiąc: dla Bobkowskiego emigracja i życie na emigracji nie jest problemem politycznym, lecz zadaniem egzystencjalno-poznawczym i mieści się w modelu asymilacyjnym, a nie separacyjnym emigranta¹⁰. Należy być może do tej (post)nowoczesnej formuły człowieka bez ojczyzny¹¹, nomady czy pielgrzyma, którzy wszędzie są u siebie, szybko się aklimatyzują i wzywają w nowe środowisko, przyjmując reguły jego życia. Ale nie można powiedzieć, że jest człowiekiem, który na tej drodze zagubił własną tożsamość¹² i że jego decyzja emigracyjna opiera się na braku. Przeciwnie: Bobkowski jest kimś, kto ma silne, wręcz obłądne poczucie własnego ja, własnej tożsamości, ale jest to tożsamość przede wszystkim ludzka, skrajnie indywidualnie człowiecza, a dopiero potem polska, szlachecka, katolicka czy wszelka inna (tożsamość wewnętrzna *versus* tożsamość zewnętrzna). Jego świadomość opiera się na nadmiarze wyznaczników tożsamościowych, na ich silnym eksplikowaniu i reflektowaniu,

⁸ R. Nycza, *‘Každy z nas jest przybyszem’*. *Wzory tożsamości w literaturze polskiej XX wieku*, „Teksty Drugie” 1999, nr 5, s. 41–51.

⁹ W.J. Burszta, K. Piątkowski, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa 1994; W. Kuligowski, *Antropologia, czyli tam i z powrotem*, w: *Antropologiczne wędrówki po kulturze*, red. W.J. Burszta, Poznań 1996.

¹⁰ P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyre, *Tożsamość a odmienność kulturowa*, Warszawa 1992, s. 76.

¹¹ H. Bhabha, *The Location of Culture*, op. cit., s. 9.

¹² A. Kłosowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 418 i nast.

a nie na braku i bezwolności¹³. Jeżeli mimo to mówię o strategii obcości, choć tyle tu znaków wskazujących raczej na zadomowienie, to trzeba wyraźnie powiedzieć, że owo zadomowienie dokonuje się poprzez opór. Dla niego bycie pośród innych oznacza dialektykę przyciągania i odpychania, zaufania i obcości oraz krytycznej akceptacji. Nigdy nie odsuwa się definitywnie, ale też nie wnika w nowe środowisko bez zastrzeżeń, pozostaje stale w obrębie swoich zasad. To, co go razi u polskich emigrantów, to brak rzetelnego stosunku do pracy, wieszanie się u klamek rozmaitych mecenasów, zagubienie godności ludzkiej przy jednoczesnym przeroście dumy narodowej itp. We Francji czuje się początkowo dobrze, ponieważ – jak większość Polaków starszej generacji – wychowany był w jej kulcie. Francja stanowi dla niego model łatwo akceptowalny, przyjazny i bezproblemowy i nawet w okresie odrzucenia kultury francuskiej w całości i „jako takiej”, ujawnienia jej powierzchownej tylko demokracji, głęboko zakorzenionych podziałów społecznych, a nawet antyracjonalności, zawsze znajdzie słowa uznania dla poszczególnych Francuzów, którzy uosabiają ową „francuskość” stylu, mowy, zachowania, osobistej, literackiej i politycznej kultury. Odnajduje się łatwo w stosunkach sąsiedzkich, ceni sobie ową „lekką bytu”, co wydaje się tak obce i niemożliwe w polskim obyczaju i charakterze. Kiedy indziej będzie ich za te cechy potępiał. Gdyby chciał odpowiedzieć na pytanie o jego stosunek do innych kultur, określić go w kategoriach inter- czy transkulturowości, to trzeba by chyba obstawać przy postawie pierwszej. Bobkowski jest interkulturowy dlatego, że potrafi być otwarty na inność, na nowe doświadczenia, nigdy nie przystępuje do poznawania nowego człowieka czy obcej kultury z niechęcią, uprzedzeniem, czy nienawiścią. Jest otwarty i tolerancyjny, chociaż w „rasowym” sensie jest bardziej tolerancyjny niż w kulturalnym: tu daje się uwieść najpierw kulturze francuskiej, a potem idolowi kultury amerykańskiej, w obu przypadkach nie zawsze bacząc na realne przesłanki. Inne kultury, jak niemiecką, rosyjską, indiańską itd. zdecydowanie pomniejsza. Ale też

¹³ M. Melchior, *Spoleczna tożsamość człowieka*, Warszawa 1990, s. 40 i 247; P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyre, *Tożsamość a odmiennosc kulturowa*, op. cit., s. 90.

nie zatracą własnej tożsamości kulturalnej, ukształtowanej w określonej przestrzeni geograficznej, sferze socjalnej, modelu obyczajowym, ikonosferze, wyobrażeniach moralnych itp. W tym sensie nie można uchwycić w jego postawie zachowań transkulturowych w takim rozumieniu, o jakim pisał Wolfgang Welsch¹⁴.

Bobkowski jest bezkompromisowym krytykiem kultury współczesnej. Swoje sądy formułuje w namiętnych tyradach. Najczęściej i najostrzej atakuje kulturę francuską. Mówiono, że zachowuje się w tym wypadku jak zawiedziony kochanek¹⁵, który oczekiwał od Francji, że obroni swój mit (por. SP, s. 14; L, s. 163). Francja była „dogmatem” (SP, zapis z 17.8.40), lecz zawiodła go prawie we wszystkim, dlatego jego krytyka jest tak bezlitosna. Francuzi zgrzeszyli przede wszystkim tym, że przegrali swój wizerunek narodu walecznego i honorowego, z wielkim zażenowaniem opisuje, jak jedno po drugim miasto poddają Niemcom – telegraficznie. Francja go oszukała jak zakochanego narzeczonego udając cnotliwą, a w istocie zachowuje się „jak dziwka”, Bobkowski odczuwa z jej powodu wstyd (SP, zapis z 13.9.40). Francja, powiada, jest dobra na czas pokoju, ale nie na czas wojny (SP, zapis z 24.06.40)). I choć jest tak bardzo krytyczny wobec modelu patriotyzmu polskiego, to ta krytyka Francuzów dokonuje się właśnie z punktu widzenia tego modelu. Modelu polskiego, niezłomnego patriotyzmu, który gdzie indziej tak krytycznie ocenia. Ale oprócz tego zauważa ich wielką zdolność narracyjną, chęć zapisywania wszystkiego (SP, s. 223, 248), łatwość rozwiązywania trudności formalnych (przykład w sądzie, kiedy został *ad hoc* powołany na tłumacza sądowego, SP, s. 255), wspaniałość składni i kulturę na niej właśnie opartą. „Gdy Francja pisała, inni nie umieli jeszcze dobrze mówić” (SP, s. 382) – woła w zachwycie. Na tym tle kultura niemiecka malowana jest najczarniejszymi barwami. Niemcy Bobkowskiego są ograniczeni umysłowo, ich wysiłek, aby doścignąć francuskie wyrafinowanie, nigdy się nie ziści.

¹⁴ W. Welsch, *Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung, w: Interkulturalität – Grundprobleme der Kulturbegegnung*, Mainz 1999, s. 45–72; por. także: M. Dąbrowski, *Swój/Obcy/Inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*, Izabelin 2001, s. 27–28.

¹⁵ Por. R. Zimand (za J. Czapskim), *Posłowie do Szkiców piórkem*, Warszawa 1997, s. 541–559, tu: 553.

„Francja wśród narodów była arystokratką uznaną i czczoną, szczególnie wśród wspinających się po drabinie kulturalnej półinteligentów w rodzaju Niemców. Oni zawsze [...] wobec Francuzów czują się nieswojo, niezręcznie, zakłopotani. Jak bokser wagi ciężkiej w obliczu wielkiej damy” (SP, s. 302).

Nie ma żadnego innego narodu, wobec którego byłby tak krytyczny i wrogo niechętny, w żadnym nie znajduje tylu niebezpiecznych lub po prostu głupich wad, co w niemieckim. Jego uwagi o przemówieniach i polityce Hitlera brzmią tak profetycznie, że wydaje się, iż były dopisywane po wojnie. Wszystkie te gorzkie zauważenia wskazują zarazem na rozczarowanie i zawód, które Bobkowski wprost wypowiada:

„[...] dopiero na tle łuny rosyjskiej rysuje się straszliwy ogrom zdrady, jaką popełniły Niemcy w stosunku do całej naszej kultury, do kultury, w którą one same włożyły tak wiele i którą dziś tak potwornie deprecją [...]” (SP, s. 251).

Żał mu niemieckiej tradycji filozoficznej, muzycznej i literackiej, którą nazizm zbrukał, zabrudził, zohydził. Bobkowski totalizuje swoje rozpoznania i uwagi, polityka nie jest tu oddzielona od kultury, przez co obraz jest trochę ryczałtowy i niesprawiedliwy. Niemcy nie znajdują w jego oczach ani żadnego uznania z powodu swoich zalet, ani wytłumaczenia dla swoich wad. Również dla Rosji nie ma pozytywnego słowa. „Wstydzę się tego – pisze – ale jest we mnie jakaś tak fundamentalna antyrosyjskość [...]” (SP, s. 283). Rosjanom odmawia prawa do bycia Europejczykami (L, s. 32), uważa ich za naród niewolników, niezdolnych do działania inteligentnie samodzielnego. W opowiadaniu *Nekyia* jeden z uczestników dyskusji powie: „Rosjanin to kłamstwo. Jest on kłamstwem w wielkim panu, w popie, w Carze...” (CdO, s. 29). Bobkowski nie jest antysemitą. Oburza się na dekrety rządu Vichy, uważa fizyczne niszczenie Żydów za skandal i rzecz zawstydzającą dla człowieczeństwa.

„Wstyd mi za całą tę rasę [...]” – pisze w *Szkiecach piórkiem* (SP, s. 296), rasę nie-Semitów, która poniża swoich braci, „[...] swój może najwartościowszy element, swoje drożdże [...]”.

Ale – tu odwraca się karta – w jednym z listów do Giedroycia pyta, co trzeba robić, aby w oczach Żydów nie uchodzić za antysemitę. Giedroyc odpowiada znamienym zdaniem: „Na Żydów nie ma

lekarstwa ani sposobu” (L, s. 77). Bobkowski dostrzega w nich pewien rodzaj psychicznego sadyzmu, jakim operują wobec wszystkich nie-Żydów, używając stereotypów antysemitycznych i wypychając ich w sytuacje bez wyjścia. Czuje się rozdarty: z jednej strony chce uniknąć rasistowskich uprzedzeń, z drugiej jednak czuje się wpędzony w nie swoją rolę, w rolę, której nie chce grać.

Wszystkie te uwagi prowadzą w kierunku wyraźnej antyeuropejskości. Bobkowski wielokrotnie, również z perspektywy Gwatemali, będzie rzucał inwektywy na kulturę i świadomość europejską, Europie zarzuca niedostatek wiedzy na temat kierunku własnego rozwoju, brak przemyśleń na ten temat wśród elit europejskich. Jest źle rządzona, źle myślana, zamieniła się w kolebkę totalitaryzmów, które wydały w czasie wojny monstrualne owoce. Wszystko, co w tradycji europejskiej godne kultywowania – przepadło, zamieniło się we własną karykaturę. „Czy Pan jest w stanie w jakiś przystępny sposób wytłumaczyć mi, jakimi kategoriami myśli Europa?”- pyta Giedroycia (L, s. 159). Brak jej wizji politycznej, ale brak także odświeżającej myśli, skazana jest więc – w każdym wymiarze – na plan Marshalla. W części polskiej wskazuje na Giedroycia i jego „Kulturę”, Jerzego Turowicza i „Tygodnik Powszechny”, parę jeszcze prywatnych osób, reszta, łącznie z Londynem, Warszawą, Krakowem i USA nie odpowiada, jego zdaniem, na żadne z pytań, jakie postawiło przed wszystkimi doświadczenie II wojny światowej, totalitaryzm przed- i powojenny. Francja, jego zdaniem, „straciła wizję, straciła kontakt z rzeczywistością” (SP, s. 311). Trapi się losem Polski powojennej, ponieważ przepowiada jej życie pod wpływem barbarzyńskiej Rosji i systemu komunistycznego (SP, zapis z 29.6.44).

W 1948 r. Bobkowsy opuszczają Europę i osiedlają się w Gwatemali. Zaczynają rozwijać działalność gospodarczą. Andrzej, jako nowy, cierpi biedę, skarży się na niedostatek, na zwierzęce zmęczenie, ale nie chce przyjmować żadnej pomocy od organizacji rządowych czy pozarządowych. W *Notatniku modelarza* zapisał znamienne zdanie: „[...] sześć lat wspaniałej walki o życie” (CdO, s. 206; notatki z 1954 r.), podobnie jak wcześniej, w okresie paryskim zauważał, iż „rozbudował siebie samego” (SP, s. 301). Szybko też doznał rozczarowania wobec tego, po czym sobie najwięcej obiecywał, tj. nowych ludzi

i ich kultury. Jego wypowiedzi z tego czasu nasączone są sarkazmem, głęboką ironią. „Urodzeni podwładni. Kobięca miękkość, powiewność, lenistwo dziwki, brak poczucia czasu” (L, s. 71). Politycznie bez doświadczenia i powagi, ekonomicznie rozpasani wzorcami komunistycznego państwa opiekuńczego, bez świadomości, że praca daje nie tylko podstawy materialnego bytu, ale stanowi też element samospelnienia. Cała ta krytyka formułowana jest z kolei z punktu widzenia Europejczyka, którym był i pozostał mimo gwałtownych prób wyzwolenia się spod tej „siły fatalnej”. Jego listy z Gwatemali w stylu i leksyce zdradzają wyczerpanie i irytację. Bobkowski nie jest już tu finezyjny, lekki i elegancki jak w *Szkicach piórkem*, używa brutalizmów, kolokwializmów i obscenów, znać, że wyrzuca z siebie zmęczenie i wściekłość. Z tego doświadczenia obronną ręką wychodzi tylko przestrzeń tamtejsza, nie przestaje jej chwalić, tym bardziej po wycieczce na stary kontynent w roku 1957. Na tym tle jego uwagi o USA wypadają wyjątkowo pochlebnie. Po jednej czy drugiej wizycie w Stanach ten entuzjazm opada, ale jednak zawsze pozostaje pod wrażeniem stopnia rozwoju technicznego tego kraju, powszechnego dobrobytu i dobrej organizacji, uproszczonych form towarzyskich.

Jak zatem widać, zarówno stara, jak i nowa kultura są traktowane na równi krytycznie, wobec obu czuje się rozczarowany i jakoś oszukany. W Europie obiecywał sobie zmiany na lepsze w związku z wyjazdem, ale i to okazało się niefortunne. Kultura USA fascynuje go, ale ma poczucie, że zna ją za słabo, aby powiedzieć o niej cokolwiek wiążącego. W tym, co pisze w Gwatemali, stale dokonuje się konfrontacja obu kultur, poprzez ten proces rozpoznaje ich właściwości, które nie zadowalają go i nie spełniają oczekiwań.

Czego zatem oczekuje Bobkowski, jaki projekt humanizmu leży u podstaw tych jego wystąpień? Otóż pragnie być maksymalnie niezależny, nie godzi się na bycie trybem obcej maszyny. „Histerycznie pragnę jakiejś wolności” – pisze (L, s. 187). Sądzę, że skupiły się w nim dwa modele człowieka: jeden to liberał starego typu z silną domieszką *habitusu* polskiego szlachcica, z drugiej – **to nowoczesny nomada**. Typ pierwszy sprawia, że Bobkowski pragnie osiągnąć ideał istnienia niezależnego i absolutnie wolnego (co we współczesnym świecie rządzonym regułami grup, towarzystw, korporacji etc. w ogóle

nie jest możliwe¹⁶). Jego tożsamość ma charakter atrybucyjny, a nie kategoryalny, określa się przede wszystkim przez zespół cech i jakości, które jest w stanie sam wygenerować i nasycić sensem, a nie przez to, co jest mu dane z racji miejsca, czasu i przestrzeni urodzenia czy działania. Jest przy tym stale ciekawy świata, nowych ludzi, okoliczności, miejsc, piękno natury i ludzkiego ducha urzeka go do końca. Uosabia być może – jak mówi Kłoskowska¹⁷ – nowoczesny model człowieka otwartego na nowe kraje, ludzi i doświadczenia, który nie daje się zamknąć w ciasnej, skonfliktowanej europejskiej przestrzeni. Należy do typów transgresywnych, co nie oznacza, że rezygnuje przy tym z wyobrażeń na temat tego, co w jego indywidualnym losie i istnieniu zbiorowym jest ważne. Pragnie rozwijać i umacniać etykę istnienia autentycznego, w której faktyczność doznawania i działania stoi na pierwszym miejscu. Za Koselleckiem można powiedzieć, iż w istnieniu Bobkowskiego więcej jest programowego *Erfahrung* niż *Erwartung*¹⁸. Chce żyć w dzisiaj, radować się tym, co niesie z sobą codzienne bycie, raz po raz pojawiają się te wzniosłe epifanie na temat życia jako psychosomatycznego, biologicznego trwania. Odo Marquard sądzi, iż filozofia od połowy XVIII w. rozwija strategię „obrony przed przymusem legitymizacji”, czego rezultatem były rozmaite techniki kompensacyjne. Powrót do pracy manualnej traktować można jako *sui generis* kompensację wobec tego, co skradł nam wszystkim rytm współczesnej cywilizacji ofiarowując w zamian wiedzę „z drugiej ręki”¹⁹. Formalna regresja (według Freuda), za jaką można uznać pracę fizyczną, pierwotny i osobisty sposób życia, ma stanowić właśnie owo „doświadczenie” (*Erfahrung*). A jeśli robić literaturę, to taką, która odłoni cały proces twórczy i nasyci go doświadczeniem egzystencji – dlatego jako autor czuje się najlepiej w gatunkach, które

¹⁶ Por. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Warszawa 1995, s. 224.

¹⁷ A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, op. cit., s. 381, 423 i nast.

¹⁸ R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979, s. 349–375.

¹⁹ O. Marquard, *Człowiek oskarżony i uwolniony od odpowiedzialności w filozofii XVIII stulecia*, w: *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 39–67, tu: 55.

nazywamy dokumentem osobistym: w listach, w dzienniku, w osobistych zapiskach.

Listy do Giedroycia, a także opowiadania potwierdzają obecność motywów latynoamerykańskich w funkcji motywów egzotycznych. W opowiadaniu *Na tyłach*, w *Spotkaniu*, w *Zmierzchu* czy *Almie* (gdzie Amerykanin John czyta po hiszpańsku *Lorda Jima*, a rozmowy krążą wokół Conrada jako pisarza; por. OS, s. 7–40) da się to zauważyć. Interesująca jest ta rola Conrada. Conrad-Korzeniowski awansuje do stałego punktu odniesienia, zarówno w sensie osobistym, jak i jako autor opowieści dotyczących krajów, w których żył Bobkowski. Jego opowiadanie pt. *Punkt równowagi* można porównać z *Jądrem ciemności* Conrada, *Alma* (z tomu *Conrad żywy*) mówi o bohaterach powieści Conrada. Bobkowski traktuje Conrada jako wzór w trzech wymiarach: 1) jako model wolnego człowieka, 2) jako typ poszukiwacza przygód i 3) jako przykład pisarstwa, które za podstawę bierze konkretne doświadczenia, czego i sam próbował. Dzieło i legenda Conrada są jak źródło, z którego Bobkowski wyprowadza takie kategorie jak wolność i egzotyka, etos i niezależność, indywidualizm i żądza przygody.

Jednak doświadczenia egzystencjalne tylko z wielkim trudem dają się przenosić na kulturowe konceptualizacje przestrzeni. Granice tzw. „autorytetu doświadczenia”²⁰ szybko są przekraczane. Jako decydujące elementy tej „transformacji” można wymienić następujące:

- 1) pytanie, czy można rozumieć dyslokację przestrzenną jako celową emigrację, czy jako wymuszone wygnaństwo i jak można oceniać rezultaty tej zmiany miejsca: jako korzyść czy nieudanie. Do tego dochodzi;
- 2) pytanie o to, **czy emigracja motywowana jest tylko przez okoliczności polityczne, czy też można ją rozumieć jako świadome opuszczenie pewnej kultury** czy kręgu cywilizacyjnego.

Pozostając przy pierwszym pytaniu, czyli pytaniu o wartościowanie i konceptualizację przestrzennego przeniesienia bądź jako pasywnego wygnaństwa bądź jako aktywnej emigracji, to o Bobkowskim da się powiedzieć, iż w wyniku ogólnej i totalizującej krytyki kultury emigru-

²⁰ E. Bronfen, *Exil in der Literatur...*, op. cit., s. 183.

je on dwukrotnie. Na początku obu jego emigracji stoi fetysz osobistej niezależności, który też indukuje wystąpienia krytyczne dotyczące wszystkich kultur narodowych. Polityka okazuje się ułomna i popsuta, kultura jako całość jest chora i tylko cywilizacja techniczna lub maszyna mogą uchodzić za „niewinne”. Ten podstawowy antropologiczny kierunek tkwi we wszystkich jego wystąpieniach. Pisarz radykalizuje swoją krytykę polityki i ideologii w Gwatemali. Totalitaryzmy decydują o odrzuceniu kultury europejskiej, pojawia się konieczność poszukiwania jakiegoś pozytywnego zamiast; w przypadku Bobkowskiego będzie to technika, szerokie pejzaże, światło i częściowo USA. Od intelektualnego *milieu*, z którym wcześniej silnie się identyfikował, odsuwa się w sposób widoczny, chociaż wybór zawodu modelarza jest jednak (również) motywowany przez konieczność. Pewna skłonność do „prostych” ludzi, jak do robotników fabrycznych, zawiera w sobie wciąż dystans do warstwy inteligenckiej, do której należy i w języku piszącego z perspektywy kultury wyjściowej jest to wciąż słyszalne.

„Polactwo jest zastanawiające [...] **Jesteśmy narodem stworzonym do życia na emigracji, bo tylko na emigracji potrafimy dokazać cudów.** U siebie tracimy cały rozpęd [...]” (SP, s. 465–466; podkr. MD).

Przeszedł fazę frankofilii, która przekształciła się w rozczarowaną miłość. Nigdy się od tego rozczarowania nie uwolnił, przeciwnie: staje się ono podstawą jego wrogości wobec kultury europejskiej *in toto*. Pisarz zaostrza swoje poczucie niezależności i niemal na zasadzie kompensacji skłania się ku ręcznej wytwórczości i bezludnych przestrzeni Ameryki Łacińskiej. Dystans Bobkowskiego w stosunku do wszystkiego, nienawiść do wszelkich wielkości kolektywnych, globalne odrzucenie kultury daje mu – paradoksalnie – szczególną formę stabilizacji i autonomii. Swoją ekscentryczność zwraca we wszystkich kierunkach, jest nomadą z urodzenia. Ten niedialektyczny fanatyk wolności i zdeklarowany kosmopolita odnajdywał się wszędzie, identyfikował się ze statusem expatrioty. Nomada Bobkowski nosi ojczyznę ze sobą i dlatego nie ma potrzeby kształtować siebie jako człowieka transkulturowego; jak nowoczesny pielgrzym rejestruje bogate doświadczenia bez potrzeby przechodzenia na nie swoje pozycje, świadomie wpisuje się w literacko-egzystencjalny „topos” Conrada.

Gatunek wypowiedzi nasycony doświadczeniem egzystencjalnym, jak listy czy dziennik, tak właściwe mu i wyrafinowane językowo w czasach francuskich, potem ulegają wulgaryzacji, „zgrubieniu”. Również w Ameryce Łacińskiej stara Europa jest stale obecna. W praktyce krytykowania pozostaje uwięziony przez krytykowany przedmiot, co więcej – tematyzuje literacko swoje uwięzienie. Robi to wszystko w swoim starym języku. **Zachowanie polszczyzny jako języka literackiej wypowiedzi** dowodzi, że nawet najostrzejsza polemika z Europą (por. listy do Giedroycia) pozostają ostatecznie i tak tylko *europeski* próbami zdystansowania się wobec Europy.

1.2 Witold Gombrowicz:

Emancypacja świadomości „słabej”

Zacznę od przypomnienia jednego z ważniejszych studiów, jakie powstały na temat *Trans-Atlantyku* Gombrowicza, pióra Stefana Chwina, a dotyczyło – najogólniej mówiąc – sporu Gombrowicza z Mickiewiczem, a szerzej: z romantycznym modelem literatury i romantyczną świadomością. Według Chwina *Trans-Atlantyk* miał być *Panem Tadeuszem à rebours*, poematem na wywrót. Rzecz została bardzo rzeczowo udokumentowana i jest naprawdę inspirującym spojrzeniem na tekst Gombrowicza. Chwin wydobywa z niego wszystko, co może – lub mogłoby – świadczyć o istocie i metodzie tej polemiki²¹.

Tutaj pragnę zaproponować odczytanie tej powieści poprzez skojarzenie jej z postmodernistyczną kategorią „świadomości słabej”, co w niczym nie osłabia tamtej interpretacji, a jedynie wskazuje na możliwość odmiennego czytania tekstu, w innym kontekście teoretycznym i świadomościowym. *Trans-Atlantyk* bowiem jest, z jednej strony, zderzeniem współczesnej świadomości polskiej ze świadomością tradycyjną – a najsilniejszą dla polskiej świadomości tradycją jest romantyzm – ale z drugiej jest także **zderzeniem świadomości polskiej ze**

²¹ Zob. S. Chwin, „*Trans-Atlantyk*” wobec „*Pana Tadeusza*”, „Pamiętnik Literacki” LXVI, 1975, z. 4, s. 97–121.

świadomością obcą, Polaka z nie-Polakiem. Element ten jest nader wyraźnie w powieści wyeksponowany i ma związek ze wszystkim, co leżało Gombrowiczowi „na wątrobie”, a co dotyczyło polskiego losu, polskiej kultury i polskiej świadomości. Jego zdaniem, polska świadomość narodowa określana jest przez dwa istotne, w szczególności sposób uzupełniające się, chociaż sprzeczne aspekty: jego Polak jest z jednej strony pełen kompleksów i wewnętrznej niepewności co do własnej wartości, kultury, światowości etc., z drugiej zaś – eksponuje na zewnątrz nadzwyczajny rodzaj dumy, pewności siebie (przechodzącej w arogancję), poczucia wyższości itp. Prawdopodobnie jedno warunkuje drugie, jednak ten szczególnie splot okoliczności – bardzo według Gombrowicza unieszczęśliwiający – próbował nazwać i rozwikłać w swoich tekstach. W *Trans-Atlantyku* dotyczy to ściśle środowiska polskiego, ale w innych tekstach przyjmuje często postać znacznie bardziej generalnie rozumianych problemów istnienia każdego człowieka pośród innych ludzi.

W interesującej nas powieści można wyróżnić kilka obszarów, gdzie „świadomość słaba” zмага się ze „świadomością mocną”, myślenie niekonwencjonalne ze stereotypami, zachowania rzadkie ze zwyczajnymi i codziennymi. Jest to przede wszystkim obszar, gdzie Polak spotyka się z nie-Polakiem, świadomość rodzima z obcą (spotkanie w ambasadzie polskiej ze środowiskiem artystów argentyńskich); następnie jest to płaszczyzna, na której dochodzi do zderzenia stereotypowej narodowej świadomości polskiej (minister Kosiubidzki i jego działania, towarzystwo „Rycerzy Ostrogi”) z zaczepną świadomością bohatera-narratora Gombrowicza i Gonzala, którzy tę tradycyjną polskość poddają wątpieniu i atakują; wreszcie jest to sfera tradycji patriarchalnej, która ma tu zostać zwalczona („syncyczna” kontra „ojczyzna”), i drastycznej obyczajowości (jawny homoseksualizm Gonzala). Dodajmy jeszcze do tego szczególny element, na który mało się zwraca uwagę, a z punktu widzenia myślenia kategoriami kultury, jej wartości, hierarchizacji itp. jest istotny – myślę o hacjendzie Gonzala i zawartości jej wnętrza.

Oto kilka płaszczyzn, które w zasadzie wypełniają narrację powieści. W koncepcji Chwina ukazywać miały one spór „kompetencyjny” Gombrowicza z Mickiewiczem – w moim ujęciu

winni ukazać genialny rodzaj antycypacji postmodernizmu i jednej z zasadniczych dla niego kategorii, kategorii decentracji, obalenia centrum („świadomość mocna”) na rzecz ujawnienia „świadomości słabej”, czyli w taki czy inny sposób peryferyjnej (vide: koncepcje Derridy). Tu – w odniesieniu do sytuacji emigranckiej.

Zacznijmy więc od pierwszego akcentu: zderzenia świadomości polskiej z obcą, sceny spotkania w poselstwie polskim. Pamiętamy, jak do niego doszło: minister Kosiubidzki, zdesperowany uporem Gombrowicza-pisarza w chęci pozostania na „jego” terenie i w poczuciu swoich patriotycznych obowiązków wobec zaatakowanej przez Niemców ojczyzny (opowieść zaczyna się na przełomie sierpnia i września 1939 roku), postanawia okrzyknąć Gombrowicza jednym z pierwszych pisarzy polskich, aby tym samym pokazać światu, „iż Polacy nie gęsi...”. W tym to celu zwołuje owo spotkanie, na którym, jak można się domyślać z opisu, wystąpił sam Borges (czarny kapelusz, czarne okulary, „sakpalto”, notatki poupychane po wszystkich kieszeniach). Owo spotkanie nie jest bynajmniej obliczone na porozumienie i zbliżenie, ma charakter konfrontacyjny, służyć ma przede wszystkim ukazaniu „wielkości narodu polskiego”, które da się osiągnąć jedynie poprzez poniżenie innych narodów (tu: argentyńskiego). Cała scena zamienia się rychło w „psi ring”, wokół którego ustawiają się dwie grupy i „szczują” na siebie wzajemnie swoich faworytów. Pojedynek odbywa się między Gombrowiczem – Wielkim Pisarzem Polskim a owym ubranym na czarno jegomościami, który każdą wypowiedź Polaka unieważnia przez wskazanie, że nie jest ona nowa, że ten czy ów w historii dawno już coś podobnego powiedział. Bezradny Gombrowicz, literacki podmiot sylleptyczny, widząc, że zwycięstwo mu się wymyka, a jego broń okazuje się mało skuteczna, odzywa się obrazoburczo. „– A mnie po diabła co Sartoriusz powiedział, gdy Ja Mówię?!” (s. 38), po czym dowiaduje się, że i w swojej myślowej niezależności – będącej zarazem heroicznym aktem ratowania suwerennej podmiotowości – nie jest bynajmniej oryginalny. Poczul się więc ostatecznie pokonany i rzucił ku wyjściu. Tu, jak pamiętamy, zadziałał w ostatniej chwili mechanizm psychologiczny, podobny do tego, który opisany został w opowiadaniu pt. *Tancerz mecenasa Kraykowskiego*; bohater wraca na pole bitwy z niejasnym zamiarem

odwetu, zaczyna spacerować po sali, co wywołuje symetryczny odruch u Gonzala – i tak się ze sobą po raz pierwszy zetknęli.

Cała ta „operacja” miała na celu wzmocnienie „ja” polskiego, które – jak to zwykle u Gombrowicza – mogło się dokonać jedynie przez osłabienie „ja” Innego. Nie powiodła się najwyraźniej, Gombrowicz jako reprezentant narodu polskiego doznał porażki od cudzoziemca, który „zjadł go w kaszy”. Polak próbował najpierw grać metodami wysokiego świata i wysokiej kultury, gdy jednak okazał się, że na tym polu nie wygra, że jest zbyt słaby, niedokształcony i niedouczony, spróbował uciec się do polskiej prząsności i pierwotnej zgrzebności, a nawet grubiaństwa, lecz i to okazało się niecelne. Polak dowiaduje się, że wszystko już zostało przez innych i gdzie indziej powiedziane; przekonuje się też, że on tego nie wie, choć inni wiedzą, polska surowość w ujmowaniu zjawisk przegrywa z intelektualną dojrzałością przeciwnika. Kultura „notatek”, kultura biblioteki okazała się ważniejsza, mocniejsza i bogatsza niż świeża, młoda, nie skażona przez namysł, lektury i wiedzę świadomość Polaka. „Świeże owoce” przegrywają z „konfiturą”, jak w *Dzienniku* określał Gombrowicz stosunek kultury polskiej do zachodniej.

Tu „świadomość słaba”, choć dobitnie zaznaczona, jeszcze łatwo ulega „świadomości mocnej”, świadomości kulturalnego establishmentu, zresztą być może dlatego, że takie było rzeczywiste przekonanie Gombrowicza-pisarza: wielokrotnie wszak mówił, iż jesteśmy kulturalnie słabsi i zapóźnieni. Już jednak na następnej płaszczyźnie – polski stereotyp, typ Polaka-katolika-patrioty w starciu z Polakiem „wyzwolonym” – obserwujemy odmienne rozłożenie akcentów. Otóż – to był też ironiczny ukłon w stronę *Pana Tadeusza* – schemat Polaka to wyobrażenie zaślepionego patrioty, który nie ocenia rozumowo niczego, co dotyczy jego ojczyzny, działa na zasadzie patriotycznego odruchu, wmówienia, emocji, klisz obyczajowych itp. Widzimy to zaraz na początku powieści, kiedy na wieść o wybuchu wojny statek polski zabiera się do odpłynięcia, by dostać się choćby w pobliże kraju. Gombrowicz zostaje, a w dodatku nienawistnymi słowami obrzuca tę Polskę, do której zawsze ciągnęło rozmaitych straceńców. Ta świadomość, wspomagana potem niejako „zewnętrznyymi” wypowiedziami Gonzala, który oczekuje racjonalnej odpowiedzi na

pytanie, co takiego nadzwyczajnego ta ojczyzna mu dała, przeradza się w Gombrowiczu w rodzaj trwałego i ważnego negatywnego przekonania, z którym nie może się jednak ujawnić, gdyż potraktowany by został jako zdrajca ojczyzny, zaprzaniec, wyrzutek etc. Ma tego świadomość i wie, że **aby istnieć w emigracyjnym środowisku, musi praktykować pewne stereotypowe zachowania**, co nie przeszkadza mu w kształtowaniu wewnętrznego oporu przeciwko „patriotycznemu frazesowi” i „bogoojczyźnianym gestom”. Wszystkie działania ministra Kosiubidzkiego, które mają na celu wzmacnianie polskości poprzez uruchomienie określonych sygnałów (że jesteśmy narodem wielkich postaci, jak Kopernik, Chopin, Mickiewicz, że Opatrzność otacza nas szczególną opieką, że mamy swoją bogatą obyczajowość szlachecką — polowanie, pojedynki, kuligi itp.), budzą w nim opór. Gombrowicz wstydzi się za te gesty, po cichu z nich szydzi, a czynnie przykłada rękę do osłabiania ich ważności i wartości (aranżuje pojedynki bez kul, współpracuje z Gonzalem nad pokonaniem patriarchalizmu polskiego, ujawnia bezsens okrutnych praktyk „Towarzystwa Rycerzy Ostrogi”, wymyślając dla niego ideologię wielkiego czynu i „teorię wzmaganania cierpienia” itp.). Jego gesty i świadomość muszą pozostać ze względów towarzyskich tajne, ale są wyraźne. Jest człowiekiem, który w tym emigracyjnym świecie **jawi się jako burzyciel stanu zastanego, cichy reformator, okrutny szyderca, który pragnie uwolnić człowieka spod wszelkiej ideologii, w tym wypadku uwolnić Polaka od polskości i Polski**. Chce, aby był on przede wszystkim człowiekiem, pełną i niezależną od jakiegokolwiek zewnętrznej siły jednostką, a dopiero potem może być Polakiem, Francuzem czy Niemcem, masonem czy katolikiem. Zderzenie zachowania stereotypowego, przepisane przez narodowe myślenie i patriotyczne zobowiązania, z zachowaniem, które próbuje się od tych wszystkich wmówień uwolnić, ująć przed nimi – tworzy charakterystyczny i dobitny rodzaj napięcia mentalnego i etycznego w tej powieści. Napięcia bardzo ważnego dla jej sensu. Swoiste przedłużenie tego konfliktu – a zarazem powieściowego problemu – odnajdujemy w najważniejszej opozycji „ojczyzna”-„syncyzna”. Pierwsze słowo gra tu na etymologicznych dwuznacznościach: jak wiadomo, pojęcie „ojczyzna” znaczyło dawniej tyle, co dzisiejsze słowo „ojcowizna”, to pierwsze zaś przejęło

funkcję pojęcia szerszego. W *Trans-Atlantyku* zostały one oba przywołane i niejako pożenione, aby wytworzyć ów szczególny kompleks uzależnienia syna od ojca i obywatela od swojego kraju, od ojczyzny. Jeżeli uda się nam wyzwolić od władzy ojca, będziemy wolni także od poddańczego stosunku wobec ojczyzny. Problem, można rzec, klasycznie freudowski. Najpierw więc Gonzalo, zainteresowany erotycznie Ignacem, formułuje coś na kształt buntu-manifestu, mającego na celu wyzwolenie syna spod kurateli ojca, a szerzej: młodości spod ciśnienia i rządów starości (dojrzałości, tradycji, umowy społecznej, obyczaju etc.), później i narrator Gombrowicz, zaszokowany początkowo śmiałością tego wyzwania, zaczyna się do niego przekonywać. Jego sympatie stopniowo lokują się po stronie syna, a nie po stronie ojca, bierze w obronę raczej racje pierwszego niż drugiego, bardziej „słabe” niż „mocne”. Nie może odrzucić argumentów Gonzala, choć – co wiemy – osłabiane są one przez rodzaj pobudek, z których wynikają. Pan Tomasz, ojciec Ignaca, jest tu potraktowany jako symbol starego systemu, gdzie władza patriarchalna jest nieograniczona, bezwzględna i niepodważalna, autorytet nienaruszalny, posłuszeństwo syna zagwarantowane przez obyczaj i tradycję. Wszystko to idzie tak daleko, że w pewnym momencie ojciec postanawia zabić syna, aby zmyć hańbę, którą rzekomo okryły ich ród „zaloty” Gonzala. Jeżeli to postanowienie przeniesiemy z płaszczyzny rodzinnej na państwową (wszak chodzi tu o „ojczyznę” w podwójnym sensie), takie postanowienie staje się oczywiste: ojczyzna ma rzekomo prawo do naszej krwi, a nawet życia, i wysła swoich synów na pewną śmierć w imię interesów państwowo-narodowych. Odzywa się tu niewątpliwie echo starożytnej zasady *patria potestas*, która dawała ojcu bezwarunkowe prawo dysponowania życiem zarówno swoich niewolników, jak i dzieci. Jako bowiem ten, kto „dał życie”, upoważniony był tym samym do tego, aby je odebrać²². Władza, jakiej poddana jest jednostka, czy to w wymiarze rodziny, czy organizmu państwowego, wydaje się Gombrowiczowi nie do zniesienia i dlatego, choć z oporami, ulega on podszeptom Gonzala.

²² Por. M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1995, s. 118.

„Nie obrzydłaś tobie polskość twoja? Nie dość tobie Męki? Nie dość odwiecznego Umęczenia, Udręczenia? [...] Chcesz, aby wszyscy Chłopcy wasi tylko za Ojcami wszystko w kółko powtarzali? Oj, wypuścić Chłopaków z ojcowskiej klatki, a niech i po bezdrożach polatają, niechże i do Nieznanego zajrzą. [...] Krzyknąłem tedy: – Milcz, zaprzestań namowy swojej, bo niepodobna rzecz, abym ja przeciw Ojcu i Ojczyźnie, a jeszcze w takiej jak obecna chwili! Mruknął: – Do diabła z Ojcem i Ojczyzną!” (s. 60–61).

Syn jest słaby, nie ma zdania, nie ma autorytetu, jest poddany działaniom z zewnątrz, decydują za niego inni. Można to także czytać jako figurę jednostki uwikłanej w społeczeństwo. Tę słabość i bezwolność Gonzalo i Gombrowicz mają zamiar sposobem zabawowym przemienić w czynne zaangażowanie, poprzez włączenie Ignaca do niewinnych gier w palanta, co oswoi go z pewnego rodzaju symetrią rytmu, ta zaś ma stać się sposobem formalno-mechanicznego zamachu na ojca (świadomie Ignac by tego z pewnością nie zrobił). Ćwiczony w ten sposób, wkrótce dojrzał do popełnienia zabójstwa ojca. Słysząc w tym zapewne echa nauk Freuda, który głosił, że aby stać się mężczyzną, syn musi zabić ojca, zabić przynajmniej psychicznie, czyli pokonać go w sobie. Tu także nie dochodzi do tragicznego finału, wszystko rozplywa się w wyzwalającym i oczyszczającym śmiechu i plebejskiej zabawie, jednak z pewnością wszyscy wyjdą z tego doświadczenia innymi ludźmi, a przynajmniej ani Ignac, ani jego ojciec nie pozostaną już tacy, jacy byli wcześniej. Szatańska spółka doprowadziła do zwycięstwa „syncyzny” nad „ojczyzną”, potargala dotychczasowe układy, symbole i tradycje, wskazała inną drogę działania, nowe sposoby istnienia, wyzwoliła świadomość Ignaca spod dominującej pozycji ojca. W przełożeniu na pojęcia szersze oznacza to uwolnienie świadomości obywatela spod świadomości ojczyzny, państwa i ich wszelkiego autorytetu. Dyskurs narodowy mocno w tym zdarzeniu ucierpiał.

Cały zaś proces zaczął się od Gonzala i jego dewiacyjnych skłonności erotycznych, co ważne: skłonności wyraźnie manifestowanych słowem, gestem, zachowaniem itp. Gonzalo nie ukrywa swojego homoseksualizmu, mówi o nim wyraźnie, określa swoje preferencje, sposoby zbliżania się do kochanków, definiuje własne zalety itp. To, co skonfundowany na przyjęciu z cudzoziemcami Wielki Pisarz Gombrowicz nazywa „nieszczęsnym ludzkości spaceniem”, dla Gonzala

jest jedynie innym sposobem ujawniania własnej seksualności i nie podlega wartościowaniu w kategoriach dobre/złe, lepsze/gorsze etc., co, jak wiadomo, w polskiej kulturze do dzisiaj jest powszechne. Owóż zapewne ta właśnie otwartość, śmiałość w przyznawaniu się do swoich skłonności, odwaga bycia odmiennym dała mu także prawo do stawiania nowych pytań starym regułom i zasadom tradycji. Pytanie o to, dlaczego ma być naganne, jeżeli ktoś szuka miłosnego spełnienia pośród tej samej płci, wyzwala i legitymizuje pytanie o to, dlaczego syn ma być podporządkowany ojcu, młodość – starości, obywatel – państwu (ojczyźnie) itd. W homoseksualizmie Gonzala ma swoje źródło wszelka odmienność; ten homoseksualizm zresztą jest jedynie teoretycznym problemem, bardziej retoryką niż praktyką, Gombrowicz użył go w charakterze silnego taranu, który zaraz na wstępie burzy uładowany sposób postrzegania stosunków międzyludzkich. W świecie niczego bowiem nie da się zmienić – zdaje się sugerować autor – dopóki nie zdobędziemy się na nowe pytania, dopóki nie zostaną zaatakowane stare układy, systemy wartości, paradygmaty myślenia itp. (mechanizm dekonstrukcji jest tu nad wyraz czytelny). Trzymanie się sztywnych i – zda się – raz na zawsze ustalonych hierarchii nie prowadzi do żadnych nowych pomysłów ani rozwiązań. Dotyczy to także spraw kultury, jej wytworów, funkcjonujących w niej hierarchii wartości etc. Sztuka, jak rzadko która dziedzina praktyki ludzkiej, tworzy w tym zakresie stabilne układy. *Trans-Atlantyk* i tutaj miesza szyki²³.

1.3 Marian Pankowski: dyskurs macierzyzny rozdwojony

Marian Pankowski (ur. 1919) to drugi obok Bobkowskiego, a trzeci – obok Gombrowicza, polski wychodźca przedwojennej generacji, który nie uważał się za „klasycznego” emigranta. Po wojnie, po uwolnieniu z obozu w Bergen-Belsen wybrał Brukselę jako miejsce zamieszkania,

²³ Por. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybrał, przełożył i wstęp napisał J. Doktor, Warszawa 1992; Emmanuel Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, przedmowa T. Gadacz, Kraków 1994; B. Skarga, *Tożsamość i różnica: eseje metafizyczne*, Kraków 2007.

tam żył, studiował, został profesorem Wolnego Uniwersytetu²⁴. Do Polski przyjeżdżał od 1958 roku regularnie, aby odwiedzić rodzinę, zwłaszcza matkę, ale swoje życie realizował gdzie indziej. Realizował także poprzez pisanie. Wolna Polska, ale już i lata 80. XX wieku, podminowane istnieniem „Solidarności” i wątków wolnościowych, pozwoliły poznać nie tylko całą twórczość Witolda Gombrowicza, narracyjny i epistolarny dorobek Bobkowskiego, ale i bogatą, wielogatunkową, arcyciekawą twórczość Mariana Pankowskiego, o którym „za systemu” mówiono mało. Zresztą on sam „nie pchał się na afisz”, pozostawał raczej osobny, w świecie emigrantów polskich miał opinię outsidera. Zmarły dopiero w 2011 roku, a będący już od wielu lat na akademickiej emeryturze, cieszący się dobrym zdrowiem i kondycją, miał sporo czasu na pisanie i upowszechnianie wiedzy o swojej twórczości. Dziś, dzięki licznym edycjom jego tekstów w Polsce po przełomie politycznym, dzięki spotkaniom, rozmowom, wywiadom itp. wiemy o jego życiu i artystycznych zamysłach sporo. Uważam, że jest odwrotnością – ale i dopełnieniem – Gombrowicza: na intelektualny i wykoncypowany model tamtej twórczości odpowiada rabelais’owskim pisarstwem „cielesnym”, bachtinowskim „materialnym dołem”²⁵, groteską rodem z *Don Kichota*. Wszystko to w kontekście polskiej historii, polskiej egzystencji, polskiej obyczajowości i polskiego katolicyzmu. Chciałbym skupić się na kilku podstawowych wymiarach tej twórczości, wymieniam je: ciało/poznanie, matka/język i tu/tam.

Poznanie poprzez ciało

Antropologiczna koncepcja myślenia o literaturze, obecna mocno w tzw. nowej humanistyce, obrała sobie ciało jako jeden z najistotniejszych wykładników jednostkowego bytu i obiekt zainteresowań

²⁴ Fragment wywiadu-rzeki dotyczący tej części biografii został nazwany aluzyjnie i charakterystycznie „Wyzwolenie od narodowego barszczu”, zob. P. Marecki, *Nam wieczna w polszczyźnie rozróżba! Marian Pankowski mówi*, Kraków 2011, s. 125–170. Aluzja dotyczy dramatu Pankowskiego pt. *Teatrowanie nad świętym barszczem*.

²⁵ Por. „Wielki, wielki Bachtin” w: P. Marecki, *Nam wieczna w polszczyźnie rozróżba!*, op. cit., s. 45.

badawczych. Marian Pankowski w swojej twórczości, niejako z ubocza, po cichu, nie robił od lat nic innego. Najwyraźniej rozróżnia on dwie koncepcje poznania: poprzez *logos* i poprzez *bios*. Pierwsza koncepcja w procesie poznawania wykorzystuje władze rozumu: myślenie, logikę, prawo, kojarzenie, wynikanie itd. Druga odwołuje się przede wszystkim do odczucia, emocji, zmysłowego doświadczenia, związku z drugim człowiekiem, geograficznego miejsca. To koncepcja, o której pisała Julia Kristeva jako o stronie matczynej, charakterystycznej dla wczesnej fazy rozwoju człowieka, kiedy istnienie przede wszystkim się **odczuwa, a nie rozumie. Faza matki** w rozwoju osobniczym eksponuje głównie zachowanie ciała, jego odruchy, pragnienia, specyficzny język gestów, pożądań, wyrażań, podkreśla ekspresję, wolność i swobodę. **Faza ojca**, która przychodzi wraz z wejściem w świat symboliczny, czyli w świat języka pojmowanego świadomie wraz z jego regułami gramatycznymi, logiką, a następnie nakazami i zakazami, religią, szkołą etc. kładzie nacisk przede wszystkim na słowo-mowę-język, uczy powściągliwości, opanowywania emocji, językowej gry²⁶. Socjalizuje. Bohater Pankowskiego to zazwyczaj człowiek znajdujący się na granicy jednego i drugiego modelu. To Pankowski-profesor (lub jego literackie *alter ego*), który w drodze do domu porzuca pod krzakiem teczkę z akademickimi papierami i zmienia się w dzikiego Panko (opowiadanie pt. *Kozak*). To Profesor, Polak na emeryturze, który spotyka na rynku w Brukseli Thomasa-Rudolfa, Niemca urodzonego przed wojną w Łodzi, zdeklarowanego homoseksualistę, a ten swoimi peanami na cześć „łajdaczka się” i używania życia przekreśla wartość poznania rozumowego przedkładając nad nie poznanie cielesne²⁷. Zarzuca Profesorowi, że ten „boi się ciała” (s. 84), choć „fascynuje [go] nieczystość” (s. 85), zaślania się kulturą, „akuratnością za wszelką cenę” (s. 61), stara się, „wszystkim podobać” (s. 60),

²⁶ Zob. T. Kitliński, *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristewej*, Kraków 2001. M.P. Markowski, *Przygoda ciała i znaków. Wprowadzenie do pism Julii Kristewej*, w: J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, Kraków 2007.

²⁷ Marecki mówi: „Podarował mi pan w 2005 roku dwie tečky z zapiskami i rysunkami autentycznego Rudolfa. To dokumentalna autobiograficzna powieść Rudolfa ocierająca się o grafomanię i pornografię”, w: P. Marecki, *Nam wieczna w polszczyźnie rozróżba!*, op. cit., s. 271.

co odbiera mu jego gest własny, osobisty. Profesor błado tłumaczy te zachowania swoim statusem w społeczeństwie zachodnim, określoną formą, zaś zachowania w Polsce, które Thomas określa ryczałtowo mianem „białych rękawiczek” (s. 127) tłumaczy słowami: „oni tam tego oczekują: bohaterstwa i bogactwa” (s. 124). Thomas, z pozycji Niemca, ale znającego dobrze język polski i kulturę tego narodu, powie, że Polacy zachowują się jakby

„wszyscy bez wyjątku żyli na koniach... Ale z konia można tylko rozkazy wydawać, szablą głowy Turków do wiedeńskiej kawy strącać, ale nie można portek spuścić, ani przodem, ani tyłem. Nie można ciała inaczej użyć jak do noszenia sztandaru, kopii czy obrazów świętych...” (s. 127)²⁸.

Rudolf jest miejscem, gdzie Pankowski przeprowadza wielką diatrybę na temat poznania właśnie, stawiając naprzeciwko siebie kulturę i naturę, wyuczone i naturalne, książkowe i biologiczne. (Przy)powieść nie daje żadnego ostatecznego rozstrzygnięcia; na niekorzyść projektu Thomasa może przemawiać tryumfująca nad jego grobem żona (której profesor w projekcie hedonistycznej egzystencji Thomasa nie przewidywał), na niekorzyść profesora (a korzyść Niemca) przemawia jego matka, gdy rozmawiając o Niemcu i jego cielesnych przygodach wyciąga ze swojej pamięci okoliczne przykłady podobnych zachowań i sytuacji. Powiedziałem wcześniej, że Pankowski jest dopełnieniem Gombrowicza; *Rudolfa* można śmiało potraktować jako dopełnienie *Trans-Atlantyku*. Oba dzieła łączy praca nad dekonstrukcją polskiego mitu narodowego, który objawia się martyrologią i kultem maryjnym narzucającym dyskurs czystości, ofiary, zawierzenia, duchowości, a przede wszystkim – cierpienia. Gombrowiczowski Gonzalo i Thomas-Rudolf Pankowskiego to akcenty obce w polskim narodowym dyskursie, pierwszy wprost atakuje powieściową figurę Gombrowicza zarzutem uwięzienia w ideologii „ojczyzny” i postulatem uwolnienia i dowartościowania „syncyzy”, drugi odrzuca polski stereotyp obyczajowy i religijny, każe słuchać odruchów natury, rewidować mowę

²⁸ Topos żołnierza nachylającego się z siodła, aby ucałować rękę damy wyko-rzystał G. Grass w *Blaszonym bębenku*.

zakazu i skupiać się na doznaniach cielesnych²⁹. **Mowie narodowej martyrologii przeciwstawia mowę rozkoszy cielesnej:** Profesor w geście dyskursywnej bezradności wobec tatuażu Thomasa, w który wpisane jest imię jego młodocianego kochanka (Yazyt) odsłania mankiet koszuli, by ukazać oświęcimski numer (46333). Dochodzi do kolizji dwóch dyskursów, które – choć oba mają ciało za swoją opokę i legitymację, manifestację i obiekt „obróbki” (komora gazowa lub miłosa pieszczota) – obrośli wszakże zupełnie odmiennymi ideologiami. Profesor ukazuje swój oświęcimski numer, który wpisuje go w określone doświadczenie antyludzkie, w pewien zbrodniczy projekt „cywilizacyjny” i łączy z doświadczeniem najechanego narodu, wszystko razem wyznacza dukt dyskursu wysokiego, patriotycznego i sakralnego. Thomas w tym tatuażu zawarł najczulsze uczucia wobec swojego kochanka, a raczej wobec specyficznego doświadczenia i rozumienia mowy ciała, która wyraża się pożądaniem określonego działania cielesnego, jego bezpośredniością i szczerością. Thomas często używa na to określeń z dyskursu potępienia, mówi o ześwinieniu się, łajdaczeniu itp., zawsze jednak w te pejoratywne w powszechnym odczuciu pojęcia wkłada sens pozytywny, akceptujący. Zauważmy, że ciało występuje i w jednym, i w drugim przypadku, jako takie doznaje i poznaje tak samo: drży z lęku lub rozkoszy, cierpi ból lub przyjmuje pieszczotę, akceptuje obecność/obcość Innego lub ją odrzuca. Opisy cierpień obozowych to są przecież głównie opisy doznań poniewieranego, zestresowanego, głodzonego i bitego ciała, traktowanego jak przedmiot, który najpierw wolno w różnoraki sposób (także seksualny) wykorzystać, a zużyty – usunąć, spalić, zabić³⁰. Uwagi filozoficznej natury (jak u Borowskiego czy Herlinga-Grudzińskiego) pojawiają się rzadko,

²⁹ „Tak, dzięki tutejszości flamandzkiej, belgijskiej wzbogaciła się moja wiedza o ciele, o słowie chwalejącym ciało czy wyśmiewającym ciało, o sprawie ciała, która w Polsce była grzechem nie do wypowiedzenia na głos. Tu dowiedziałem się, że o tym można pisać i mówić”, w: P. Marecki, *Nam wieczna w polszczyźnie rozróżba!...*, op. cit., s. 133.

³⁰ Por. teksty T. Borowski, *U nas w Auschwitzu* (wyd. dowolne); P. Levi, *Czy to jest człowiek* (wyd. dowolne); B. Karwowska, *Ciało. Seksualność. Obozy zagłady*, Kraków 2009.

pierwszorzędne jest doświadczenie i poznanie ciałem i poprzez ciało. Cała reszta jest dodatkiem z humanistycznego dyskursu, który przed II wojną światową, a zwłaszcza po niej i Holocauście zapisał wiele kart oburzenia, gdzie przede wszystkim mowa była o (abstrakcyjnej) moralności, ale mało o rzeczywiście upodlonym ciele. Dyskurs miłosny Thomasa mówi głównie o ciele³¹, jego pragnieniu i rozkoszy i gdzie słowo miłość, jeśli się pojawia, nie oznacza abstrakcji, lecz konkretne doświadczenie zmysłowe. **Thomas oddaje pierwszeństwo cielesnemu odczuciu traktując je jako niesklamany fundament wszelkiego bytu i wstęp do mowy.** Ciało jest w jego rozumieniu elementem najbardziej demokratycznym; kultura bowiem różnicuje, ale natura zrównuje³². Jak u Kristevej: zanim pojawi się Ojciec, Prawo i Logos, a następnie wychowanie patriotyczne i nacjonalizm, które prowadzą do wojen, czerpie się z doznania cielesnego, które jest kojące, bo odpowiada na najbardziej podstawowe ludzkie potrzeby. Świat otwiera się ciałem, jego wrażliwością i za pośrednictwem ciała się go doznaje. Thomas radzi Profesorowi, aby odrzucił wszystko, co światowe, pobiegł nad potok w olszynie „I nim się Pan obejrzy, jakiś pastuch Panu głowę, ramiona i plecy obmyje, że naraz c i a ł e m pojmie Pan wodę, ptaki, światło i braterstwo!” (s. 128–129, podkr. Autora). Podkreślam to przesunięcie źródła poznania na ciało³³, ale także ostatnie słowo: braterstwo. Już wcześniej Thomas zwraca uwagę na potrzebę drugiego, konieczność jego akceptacji w imię pełnego doświadczania egzystencji.

„Bo tylko we dwoje można iść coraz dalej przez ten od ziemi aż po niebo zafajdany świat... Samemu to tak, jak z posiłkami – człowiekowi nawet się nie chce do stołu nakryć i je te plasterki kielbasy prosto z papieru” (84).

³¹ Zob. R. Barthes, *Fragmety dyskursu miłosnego*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa 2011.

³² W jednym z listów Thomas pisze: „Załączam dwa obrazki. Wszystko tam z natury. Tylko że po chujach nie pozna Pan, kto kulturalny, a kto prostak, kto przyjechał własnym mercedesem, a kto daje w publicznym wychodku...” w: M. Pankowski, *Rudolf*, op. cit., s. 74.

³³ Zob. R. Shusterman, *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*. Przekład W. Małecki i S. Stankiewicz, red. naukowa K. Wilkoszewska, Kraków 2010.

Ciało własne, podwojone i wzmocnione przez ciało drugiego/ Innego stanowić ma podstawowe źródło doznań i doświadczeń, które następnie można będzie obudowywać stosownymi dyskursami. Albo i nie.

Matka i język („macierzysta”)

Motto:

Ja piszę mową, a nie polszczyzną jako taką³⁴.

Twórczość Pankowskiego w interesujący sposób zespala, jak zaznaczyłem wyżej, obie sfery poznania: matczyną i ojcowską. Pierwsza objawia się głównie w sferze języka, choć faktyczny i fizyczny związek z matką (Matulą, Mamą w wersji literackiej) nie jest tu do zlekceważenia. Przywiązanie do strefy matczynej, oferującej opiekę, ciepło, czułość, piosenkę, ekspresję, przypowieść, pokarm – to wszystko jest w jego pisarstwie stale i wszędzie obecne. Strefa ojca to przede wszystkim forma bycia, kształt międzyludzkiego (o tym w następnej części). Bo forma literatury należy do sfery matczynej, to „macierzysta” w szerokim tego słowa rozumieniu. Kształt literackiego dzieła Pankowskiego jest dziki, ekscentryczny, nieopanowany, pełno w nim gestów barbarzyńskich, nieobyczajnych, scenek ludycznych, wyrażeń pierwotnych, słowem takich, które płyną z nieokiełznanych emocji, nie zaś uporządkowanego rozumu. Łączą się w nim dwa podstawowe wyznaczniki: **język ciała i nowoczesny regionalizm**. Język ciała odnosi się do procesu poznawania poprzez ciało (o czym mówiłem wyżej), lecz także – a może przede wszystkim – należy podkreślić wartość i nośność dyskursu erotycznego, związku ciała, płci i seksualności razem wziętych, które w tej twórczości ważą bardzo wiele. Nowoczesnym regionalizmem nazywam chęć czy potrzebę zakotwiczenia narracji w rejonie miejsca urodzenia: w Sanoku mianowicie, w jego proletariackiej części, nasyconej od początku i swoistym językiem, wielokulturowym doświadczeniem socjalnym³⁵, i charakterystycznym

³⁴ W: P. Marecki, *Nam wieczna w polszczyźnie rozróżba!*, op. cit., s. 155.

³⁵ „Każda z tych grup etnicznych była dość zamknięta. Ukraińcy i Żydzi mieli swoje organizacje, swoich członków, biblioteki, piękne chóry w cerkwiach i syna-

zestawem zawiści, kompleksów³⁶ czy ambicji. To jest **miejsce** Pankowskiego, osoby i pisarza. W przeciwieństwie do nowoczesnego nomadyzmu, **Pankowski dowartościowuje wybrany kawałek świata, który dał mu życie, wyposażył w język i wrażliwość, a także horyzont etyczny.** Jego twórczość z pewnością można czytać poprzez geopoetykę Kennetha White'a i jego kontynuatorów³⁷. Przestrzeń Sanoka i najbliższych okolic stanie się potem prawozorem środowiska ludzkiego, podmiot/bohater/narrator jego utworów jest silnie i wyraźnie osadzony w określonym miejscu. Hermeneutyczna lektura Pankowskiego musi uwzględnić element geopoetyczny, ponieważ wyznacza on w doniosłym stopniu kulturową, pejzażową i socjalną tożsamość tych tekstów. Współobecność tych walorów da się zauważyć od początku do końca twórczości Pankowskiego. *Smagła swoboda* (1955) opowiada o sanockich sadownikach, którym podkrada się jabłka, o pieczeniu kradzionych kartofli w jesiennych ogniskach, o poezji cygańskiego życia, o lataniu, o różnicy między dniem a nocą, której trzeba dziecko nauczyć – przepiękna ta mowa łączy w sobie dostojność mowy biblijnej z doświadczeniem najbardziej pierwotnym i materialnym, które wszakże daje się natychmiast odczytać i pojąć w wysokim, filozoficznym dyskursie poznania: kradzież owoców to łamanie zakazu, latanie to smak transgresji, pieczenie kartofli to jesienna melancholia, Cyganie to posmak przygody („rozstajne drogi”). Ostatni, piąty traktat mówi o tym, jak nauczyć dziecko mowy dnia i nocy³⁸, czyli jawnie wprowadza element dydaktyczny, ale także – przewrotnym

gogach – czyli każdy sobie. Dochodziło jednak również często do spotkań – na przykład w sporcie. W żydowskiej drużynie piłkarskiej bramkarzem był Polak”, w: P. Marecki, *Nam wieczna w polszczyźnie rozróżba!...*, op. cit., s. 40.

³⁶ Przykład: „– Tam... wie pani... nie o bogactwo chodziło, ale o ich mentalność kastową. Mogłem nie wiem jak się starać... One, te córki zamożnych domów, zagraniczne perfumy i wakacje... a ja? Szkoda gadać... Autem sportowym się ta banda prominentów rozbijała... a mnie kurz uliczny w oczy spod ich kół!”. W: M. Pankowski, *W stronę miłości*, Warszawa 2001, s. 104. Zob. Także P. Marecki, *Nam wieczna w polszczyźnie rozróżba!...*, op. cit., s. 72.

³⁷ Zob. E. Rybicka, *Geopoetyka*, Kraków 2013.

³⁸ „Tutaj naucz go dnia, bo świętszy jest od pacierza. Ale niech nocy miłować nie przestaje; starczy mu dla obojga radości”, w: M. Pankowski, *Smagła swoboda*, Warszawa 1980, s. 51.

trybem – filozoficzny. Słowo *natura* pisze się tu z wielkiej litery, gdyż ona jest początkiem wszystkiego, inicjuje mowę własną. Ostatnie zdania poematu mówią o tym, jak z doświadczenia wzroku, dotyku, smaku, węchu („pochylaj się nad rzeczą”, s. 55), jak z oczarowania charakterem i klimatem pewnej okolicy weźmie się potrzeba pisania, kształtowania mowy własnej (por. „Narciarz”, s. 55). Zapis jest rezultatem przeżycia, zachwytu i potrzeby ekspresji.

Kolejne teksty Pankowskiego, często wydawane na własny koszt, opierają się na regule dwoistości: doświadczenia rzeczy(wistości) (sfera matczyzna) z potrzebą symbolicznego jej utrwalenia w języku (sfera ojca). Lecz ten język sam w sobie, jego struktura (charakteryzowana wyżej) zbliża się do modelu *écriture féminine*, jak go charakteryzowała Elaine Showalter³⁹. Tom *Matuga idzie. Przygody* (1959) to potwierdza. Zabawnie, ale znacząco brzmi dedykacja: „Maniusiowi Pankowskiemu, autorowi lirycznych wierszy poświęcam”. Ponieważ przed *Matugą*... Pankowski opublikował kilka tomików wierszy, o których w rozmowie z Mareckim powie żartobliwie, że „była to nieustająca pochwała drzew liściastych i szpilkowych z domieszką pstrej ornitologii... i czasowników w pierwszej osobie”⁴⁰. *Matuga idzie*, wydany także nakładem autora w Brukseli, może być traktowany jako ironiczna i polemiczna paralela wobec *Trans-Atlantyku* Gombrowicza⁴¹. W gruncie rzeczy jest poetyzowanym zapisem losu głównego bohatera, Władka Matugi, od sanockiego dzieciństwa poczynając po wczesne lata brukselskie. Zaczyna się ten utwór wymownie: „W imię Nocy i Mowy! Z Nocy i Mowy. Taki jest mój rodowód”⁴². Pojęcie Mowy jest jasne w świetle tego, co powiedziałem powyżej. Noc oznacza, w psychologicznym, freudowsko-jungowskim, a zwłaszcza jaspersowskim rozumieniu to, co skrywa

³⁹ Zob. o koncepcji E. Showalter, https://pl.wikipedia.org/wiki/Feminizm_w_badaniach_literackich, dostęp 21.08.2015.

⁴⁰ P. Marecki, *Nam wieczna w polszczyźnie rozróżba!...*, op. cit., s. 50.

⁴¹ Z. Wasilewska-Lipke określa to mianem „zdesakralizowanej rzeczywistości”, w: Z. Wasilewska-Lipke, *Smagła swoboda, czyli „ojczyzna słowa” Mariana Pankowskiego*. „Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo”, nr 2(5), Warszawa 2012, s. 59–66, tu: 64.

⁴² M. Pankowski, *Matuga idzie. Przygody*, Lublin 1983, s. 5.

ciemna strona bytu, myśli nieobyčajne, dyktowane przez Naturę i nieocenzurowane przez Kulturę, świadomość pierwotną, rewoltujące sny. Jest to opowieść z gruntu plebejska, łotrzykowska i świadomie prowokacyjna wobec literatury tych pisarzy, co pchają się na Panteon pisząc „słodziuchne a głodziuchne książeczki – a wiosenka w reformach po kolana, a przyheblowane, a bez jednego sęka, bez gwoźdźcia, bez drzazgi” (s. 6). Wstęp *Do czytelnika* skierowany jest *sui generis* manifestem twórczości osobnej, niezależnej, nieskłonnej do kompromisów obliczonych na wejście do kina „Panteon”, gdzie klasycy, gdzie duch Mickiewicza i *Pana Tadeusza*⁴³, pochlebne recenzje panów krytyków, „e ą przy kawuni, że proletariat i filozofia, że filozofia i produkcja [...]” (s. 7–8). Narrator odrzuca te tradycje, mody i oczekiwania, ośmiesza „Panprawidłowości” (s. 8) i ogłasza „pańskoplebejski chód w stronę brzucha macierzystej Nocy” (s. 8). Jak zaznaczyłem, jest to metonimiczna opowieść biograficzna, która zaczyna się w rodzinnych okolicach, gdzie „baby” sprzedają jajka i grzyby, gdzie wylicza się liczne rodziny żydowskie, handlujące rybami itp. (fragm. pt. *Czarna ulica*), zahacza o krakowskie studia (fragment pt. *Królewski gród*) z dyskusjami na temat autentyzmu w poezji (J.B. Orzeszek = J.B. Ożóg⁴⁴), trafia do niemieckiego lagru, potem do Brukseli. Bruksela to osobny i największy fragment tekstu, obserwuje się tam karykaturalne zachowania Polaków, opisuje ich relacje z miejscowymi, homoseksualne kuszenie Władzia (fragment pt. *Pan o małym lebkcu*), uczestnictwo w emigracyjnych rytuałach narodowych itp. W toku narracji pojawiają się, częste potem u Pankowskiego, wtręty autotematyczne, refleksje na temat samego pisania, sposobu, języka, metody, ujęcia.

„– Ja to muszę kiedyś opisać. [...] Boże, jak to opisać? Że więźniowie ciągną ulicami obozu zwłoki rozstrzelanych towarzyszy niedoli. Zaraz, jak on to powiedział? Zresztą wszyscy tak to nazywają. Co »to«? No, rozstrzeliwanie.

⁴³ „A wokół stołów tych narodowych Woźny wąsaty chadza i coraz to wiadra pisarzom nachyli. A w onym wiadrze co tak chlupoce? W onym wiadrze nalewka chlupoce. A z czego tę nalewkę uczyniono? A ze stokroci naszych-ci zalanych letnią lemoniadą”, w: Pankowski, *Matuga idzie*, op. cit., s. 5–6.

⁴⁴ Domyśl potwierdzony w: P. Marecki, *Nam wieczna w polszczyźnie rozróżba!*, op. cit., s. 72.

Rozłupali ich, rozwalili. Tak, »rozwałka«. A rym? »Zalka«. Najlepiej byłoby trzynastozgłoskowcem i pełnymi rymami. Patetycznie. Ale w takim razie, jak użyć takich słów jak »rozwałka«? [...] Tylko jak ja im to opowiem? Opowiem, to gips, trochę pochrząkam i już – ale jak ja to w epepei narodowej umieszczę, przecież mi tego do czytanek szkolnych nie puszcza” (s. 52, 55, 57).

Pobyt w obozie wyzwala refleksję nad metodą opisu, ale także jego zakresem. Co wolno opisywać? Czy godzi się na przykład umieścić uwagę o homoseksualizmie lagrowym i to nie na poziomie kapo – pipel (kilkunastoletni chłopiec), co było poniekąd wymuszeniem, lecz na poziomie dorosłych mężczyzn, więźniów, którzy czy to z potrzeby biologicznej czy psychofizycznej łączą się w pary (zob. s. 56, a także w innych tekstach). Te nieoswojone kulturowo, wyglądające obco sceny i zapisy, brzmiące dysonansowo w dyskursie publicznym dotyczącym lagrów⁴⁵ robione są słowem ostrym, regionalnym, charakterystycznym, z łotrzykowskim posmakiem⁴⁶. Podobnie się dzieje w tomiku *Kozak i inne opowieści* (1965). Zwłaszcza tytułowe opowiadanie jest zastanawiające, ponieważ czytamy w nim takie oto wyznanie:

„Między Bogiem a prawdą, to ja nie jestem Pankowski. I nie moja wina, że dziadek dla białego chleba **przystroił się na Polaka**. Jemu było Panko, nim do Proszowic na służbę przyszedł. I wąsy miał w dół, **po naszymu**, a nie po polsku” (s. 10, podkr. MD).

Prawda to, czy fantazmat?, jak taki tekst traktować. Tenże Panko-Pankowski zabawia się w dziki sposób po drodze z uniwersytetu do domu, biegając po parku, skacząc po drzewach, śmigając między wózkami z dziećmi. W tym biologicznym zapamiętaniu ewokuje naraz dyskurs historyczny w obrazie gwałtu i zbrodni: „Panko odziera ziemię ze skóry! Panko wlokący pożar wsi, wrzask i beczenie białych Laszek rzezanych na czerwono!” (s. 15).

⁴⁵ „Tęgo nie lubią też wydawcy – w Auszwicu dobrze się powodziło?”, w: P. Marecki, *Nam wieczna w polszczyźnie rozrôba!*, op. cit., s. 96. Zob. także s. 99.

⁴⁶ „Nam wieczna w polszczyźnie rozrôba!”. To brutalne, chamskie słowo przyszło mi do głowy na nazwanie aktu transgresji, wyjścia poza dotychczasową literaturę, poza własną polskość”, w: P. Marecki, *Nam wieczna w polszczyźnie rozrôba!*, op. cit., s. 230.

Wszystko razem wzmacnia dyskurs natury, pierwotności, emocji i swobodnej ekspresji (także poprzez wprowadzenie stereotypu wschodniego, kozacko-stepowego). Wątki te powrócą w jednym z późnych już tekstów, mianowicie w *Pątnikach z macierzyzny* (1987). Tutaj rolę Gombrowiczowskiego Gonzala przejmuje niejaki Guillaume, cudzoziemski przyjaciel narratora, który wszelkie uwagi o rodzimej Kartoflanii poddaje ocenie według reguł krytycznego rozumu Zachodu. Kościół, ksiądz, procesje, pielgrzymki, „moje miasto rodzinne”, zjazd szkolny, Monte Cassino, miejscowe ciekawostki i zadrażnienia wypełniają tę gęstą i dość chaotyczną narrację. W centrum znajduje się znowu onże Profesor-z-Daleka, ale pochodzący Stąd, którego Kierownik (szkoły?) chce włączyć w lokalne rozgrywki, ambicje i machinacje. W tle „nasz papież”, „nasi bohaterowie”, walka o odznaczenia, znaczące sygnały polskości. Jak zwykle w późnych tekstach Pankowskiego pomieszane zostały czasy historyczne i gramatyczne, perspektywy narracyjne, spojrzenia i oceny; pisarz panuje mistrzowsko nad tym chaosem zachowując w tym procesie energię kreacyjną i pomysłowość.

„– Minęło czterdzieści lat historii – mówię – czterdzieści lat ziemi rozdzielanej, zszywanej drutem kolczastym na ludzkich przegubach, trzy dekady mężczyzn koszonych, że tylko ruda ścierni po narodzie i dół gnijący w cieniu brzeziny...”⁴⁷.

To jedna strona medalu, można rzec – publiczna i polityczna. Ale jest i druga, wyłożona w tej opowieści z wielką mocą, to strona matczyzna właśnie, macierzyńska, kobieca.

„Cofam się, cofam przed tą macierzyzną następująca na mnie swym karmieniem, swym hołubieniem i pocieszaniem. [...] Lecz stamtąd, gdzie naród kuczającym biwakiem, cień ku mnie. To ręka Matuli, w jakichś jedwabiach liturgicznych, wydłuża się w moją stronę, jakby do tańca zapraszała. Już nad moją wyspą. I nimem krzyknąć zdołał – już usta mam pełne żeńskiej żywności. Już mleczne dzieciństwo pęta mi szczęki, co grube słowo wyciosać chciały, żeby swą wolność wyrąbać. Nici...” (s. 133–134).

⁴⁷ M. Pankowski, *Pątnicy z macierzyzny*, wstęp S. Barć, Lublin 1987, s. 66.

Dyskurs macierzyński ma tu zatem sens dwuznaczny: Matula – Bogini (w domyśle także Matka Boska, bo do niej pielgrzymuje naród pod wodzą „Dyrygentów w czarnych sukniach balowych⁴⁸” (s. 130) karmi, bierze w opiekę, ale zarazem odbiera siłę i ogranicza.

„Żeby choć jednego ojca tu dojrzeć. Nie ma ojców. Bo marsz dookoły narodu, i okrągłość ust wokół pieśni na cześć Bogini – **zbabiły już mężczyźni**, że chłopcy barczyste i brodacze powiekami narabiają, uśmiechem się płonią delikatnym, i nic tylko by pielgrzymowali” (s. 134, podkr. MD).

Końcowe partie tego tekstu są nadzwyczaj gęste od rozmaitych nawiązań, aluzji, przypominają chocholi taniec Wyspiańskiego. **Dyskurs macierzyzny oznacza tu jednocześnie dyskurs macierzyński i dyskurs ojczyzniany**, w którym prym wiedzie Kościół i kult maryjny. To rodzi konflikt, zasadniczo pozytywny wydzźwięk macierzyńskości i prywatnej ojczyzny, znaczonego charakterystycznym słownictwem, kojącą pamięcią i pozytywnymi emocjami zostaje zamącony przez dyskurs religijny, ubrany tutaj w rozmaite dodatki biblijne i mityczne (por. zielony wąż). Oba w zasadniczy sposób ograniczają. Narrator-Profesor próbuje uciec przed tym naporem na wysepkę na rodzimej rzece⁴⁹. Lecz po pierwsze zjawia się natychmiast Matula ze swoim gombrowiczowskim „upupiającym” gestem, po drugie „Moją maszynę dziatwa obsiadła i litera za literą z niej wyłamuje, i poza plecy do rzeki wrzuca” (s. 134). Finał powieści należy czytać jako przegraną wolnego ducha i rozumu, logosu i prawa ojca.

„Strażnicy w czarnych sukniach balowych obchodzą bataliony leżące biwakiem. I na czołach naszych znużonych patrzeniem w niebo szafranowe **grzech tatuują pierworodny, żeby się ludzie do jasnego czoła nie przyzwyczaili**.

A jutro, jak co dzień, biciem w dzwony **nas poderwą do pielgrzymowania w koło Macieju**. Ku wodzie obmywającej prowadzić nas **będą na sznurze, który każą nam splatać z radości zakazanych**. Pod niebem, nad którym słodkim okrakiem Bogini” (s. 136, podkr. MD).

⁴⁸ „– Nie ustaniemy w pątnikowaniu, w dzwon bić będziemy dzień i noc, dopóki grzech wasz będzie obrażać Boginię, co na nas w tej chwili spogląda, poprzez łzy, co z niej ciurkiem!” – wołają owi „dyrygenci”, ibidem, s. 130.

⁴⁹ „Na to piaszczysko, na tę niby-suszę-niby-wodę. Tu się okopię, szaniec wzniosę, tu przyzbę wolnego słowa osadzę. Osadzam. Sadem. Sadybą. Sobą. I pierwszy oddech suwerenny pełną piersią kształtuje”, ibidem, s. 133.

To mocne zakończenie, pesymistycznie oceniające rodzimy dyskurs, w którym to, co męskie, logiczne, oparte na rozumie i krytycznym namyśle zostało sprowadzone do poziomu religijno-obyczajowego zniewolenia, magii i pustych gestów⁵⁰.

Tu/Tam. Inność

*Gość*⁵¹ jest opowieścią, przerywaną uwagami metatekstowymi, o niejakim Janie, oznaczonym tu – symbolicznymi w polskim narodowo-romantycznym dyskursie – cyframi 4/44, lokatorze pewnego domu opieki, który nie jest w stanie poddać się rygorom nowego społeczeństwa, wciąż jest niezależny, osobny, a przez to dziwny i... Inny. Rzecz dzieje się w Brukseli (Złoty Rynek!), gdzie pewien pisarz (sic!) dyktuje sekretarce opowieść, razem komentują sytuacje, w których pojawia się Jan. Jest to swego rodzaju utopia, ponieważ rzecz dzieje się w roku 2000 (a opisana została z perspektywy połowy lat 80.). Wspomina się upodobanie rodaków Jana do białego sera, zwanego też twarogiem, kiszonych ogórków i chałwy, więc ich rodowód jest czytelny (no, może poza chałwą; s. 40). Jan jest obiektem asymilacyjnych zabiegów administracji, w pewnym momencie zostaje uznany za element wywrotowy i niebezpieczny, ponieważ odmawia współpracy, nie poddaje się zabiegom unifikującym, zachowuje swoje własne ja. Wyśmiewa zabiegi administracji, aby wszystkich ludzi mieszkających w królestwie wprowadzić na listę Scalenia Ludu Królestwa, a także **Królewskie Kursy Świadomego Zapominania Etnicznych Inności** (s. 102, podkr. MD). Taki jest Jan.

Sam **Pankowski nigdy nie żalił się na los emigranta**, które to pojęcie niezupełnie do niego pasowało. Po prostu, jak wielu innych, nie wrócił po wojnie do Polski. Skorzystał z szansy, jaką dała mu wojna i młodość, a dokładniej – wyzwolenie przez armię aliantów. Także – z szansy literackiej, jaką daje impuls Inności. Jak zawsze bowiem **Inność ma dwie strony, oznacza Inność nowego otoczenia, lecz i Inność przybysza, które**

⁵⁰ „W książce piętnowałem mnożące się pomniki i „święte” tablice, jak również, a może przede wszystkim, zaprzęzoną do pielgrzymek młodzież”, w: P. Marecki, *Nam wieczna w polszczyźnie rozróżba!*, op. cit., s. 198.

⁵¹ M. Pankowski, *Gość*, Lublin 1989.

wzajemnie się przenikają. To doświadczenie wyzwoliło w Pankowskim energię konfrontacyjną w pisarstwie, potrzebę rozliczenia się z mitami narodowymi, z pozostałościami szlacheckiej kultury (dużo takich sytuacji przenosi do twórczości scenicznej, zob. dramat *Nasze srebra*). Co jednak nie wyklucza sytuacji, w których pokazuje też życie emigrantów polskich. Zwłaszcza w późnych tekstach daje upust swobodnej grze wyobraźni i języka, w charakterystyczny dla późnej twórczości sposób odsłania prywatne kulisy literackiego świata. W książce *W stronę miłości* czytamy:

„Lata pięćdziesiąte. Samotne niedziele spędzam na placyku brokanterów. Tylko tu nie czuję się ubogim, niemal urzeczony krainą, w której jestem za pan brat z tymi...co w tej chwili złocony lichtarz podnoszą, z tamtymi, co księżyc z kości słoniowej oglądają i jeszcze o coś brokantera szeptem pytają [...]. Uśmiechem sztukuję mój francuski, co tyle że tyle”⁵².

W tym wyznaniu nie ma tonu skargi, jest zwyczajna konstatacja dotycząca czasu, miejsca i okoliczności. Jego proza wymyka się porządkującej myśli, narracja przeskakuje z wątku na wątek, wplata poetycko ukształtowane obrazki, śmiało łączy prawdopodobne z fantazmatycznym, wpisuje w tok narracji przypadkowe osoby, spotkania, rozmowy. Na przykład w paryskiej kawiarni pewna „polonistka” żydowskiego pochodzenia zastanawia się w rozmowie z narratorem nad niejednoznaczną funkcją deminutiwów, które, jej zdaniem, zasadniczo ocieplają wizerunek desygnatu, ale reguła ta nie funkcjonuje w odniesieniu do Żydów.

„– Znany poeta, wirtuoz pianista czy ceniony reżyser... tak długo jest przedstawicielem i chlubą narodu... jak długo nie padnie słowo ż y d e k. Metamorfoza regresywna jest natychmiastowa! Każdy z nich maleje, karleje i garbem obraża! Polskie nazwisko spleśniała tapetą się odlepiło. Został tylko Srulek, Szmulek, Icek i Abrumek. Został gnom brodaty, co nad Torą się kiwa [...]”⁵³.

Inność, jak wiele pojęć antropologicznych, zawsze ma u Pankowskiego podwójny wymiar. Na tym polega jego „antysystemowość”, unikanie myślenia według gotowych wzorców, stereotypowych wyobrażeń.

⁵² M. Pankowski, *W stronę miłości*, op. cit., s. 131.

⁵³ Ibidem, s. 181, podkr. Autora.

Wskazane powyżej punkty w językowym dyskursie Mariana Pankowskiego otwierają przed czytelnikiem takie obszary świadomości, które można wprawdzie odnaleźć i w pisarstwie Bobkowskiego, i – tym bardziej – Gombrowicza, ale dość istotnie odmieniają pewne szczegóły tej antymainstreamowej ramy. Dystans wobec polskiej narodowej (romantycznej) tradycji jest tu oczywisty, osiąga się go poprzez wprowadzenie plebejskiego i genderowego (cielesnego, zmysłowego, homoseksualnego) języka. Strona macierzyńska wyznacza podstawowy ścieg językowej wrażliwości, naznacza ją zmysłowością, ale zarazem oznacza ograniczenie i „upupienie”, które narrator/bohater Pankowskiego odrzuca. Nie jest też jednak gotów wpisać się bez polemik w dyskurs ojcowski (męski), czyli dyskurs ojczyźniany, gdyż ten grozi mentalnym zniewoleniem, poddaniem się szczególnie systemowi symbolicznemu. Pozostaje mu więc stać na rozdrożu, eksplorować pogranicza językowe i kulturowe marginesy jako najmniej zagrożone tendencjami *major literature*, według rozpoznania Deleuze’a/Guattariego⁵⁴.

⁵⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *What Is a Minor Literature?*, w: *Kafka: Toward a Minor Literature*, rozdz. 3, tłum. z francuskiego Dana Polan, wstęp Réda Bensmaïa, University of Minnesota, 1986 (Pierwodruk pt. *Kafka: Pour une littérature mineure*, Paris 1975). Do sytuacji Pankowskiego pasuje następujące pytanie: „How to become a nomad and an immigrant and a gypsy in relation to one’s own language?”, s. 19.

ROZDZIAŁ II

Teoria literatury e-/migracyjnej. Paradygmat w procesie zmiany

II. I Refleksja historyczna

W tym rozdziale będę się posługiwał taką formą zapisu: *e-/migranci*, który wskazuje na sytuację „pomiędzy”; mam na myśli „klasycznych” *emigrantów*, których wyjazd determinowany był politycznie, lecz którzy w swoich tekstach zwracają bardzo często uwagę na kategorie kulturowe i – z drugiej strony – nowoczesnych *migrantów*, których wyjazdy są wolne od motywów politycznych, podyktowane są natomiast ekonomią czy światopoglądem, niewygodą obyczajową, dla których różnica kulturowa stanie się najważniejszym przedmiotem opisu i motywacją ekspresji literackiej. Jeżeli z kontekstu wynika, że mamy do czynienia bardziej z dokumentem politycznym, posługuję się tradycyjną formułą *emigrant*, jeżeli z nasilonym, zupełnie współczesnym zapisem różnicy kulturowej – używam pojęcia *migrant*. Mam świadomość pewnej arbitralności w stosowaniu tych określeń, ale uważam taką ich dystrybucję za uzasadnioną. Przypomnę tylko, że Danuta Mostwin słusznie mówiła o „skali ‚emigracyjności’ emigranta”¹.

Lata osiemdziesiąte XX wieku to okres przejściowy, wyjazdy były tyleż spontaniczne, co i wymuszone politycznymi decyzjami, po paru jednak latach sytuacja w Polsce zmieniła się tak radykalnie, że element polityczności stał się nieaktualny. Dotychczasowe polskie teksty

¹ D. Mostwin, *Emigranci polscy w USA*, Lublin 1991, s. 16.

na ten temat, nawet jeżeli deklarują zainteresowanie problemem ze względu na jego aktualność i współczesność, dotyczą ostatecznie najczęściej przypadków Wielkiej Emigracji lub jeszcze starszych, wręcz starożytnych. Mam tu na uwadze dwa przynajmniej teoretyczne studia: Janiny Abramowskiej, *Peregrynacja*² i Eugeniusza Czaplejewicza *Poetyka literatury emigracyjnej*³. Tekst Abramowskiej wychodzi od pojęcia drogi, przestrzeni do pokonania, związanego z tym czasem, a dochodzi do kategorii pielgrzymowania i wygnania, co dla tych rozważań wydaje się siatką pojęć o słabym stopniu adekwatności, zdezaktualizowaną. Lecz w tym strukturalistycznie zorientowanym tekście jest na początku kilka formuł, które mogą okazać się przydatne, warto je przypomnieć. To przede wszystkim naczelną opozycja świat – dom uzupełniona o wynikające z niej lub z nią powiązane: cudze – swoje, obczyzna – ojczyzna, nieznane – znane, nowe – stare, a także przełożone na warunki życiowe opozycje w rodzaju: zmiana – trwałość, ryzyko – bezpieczeństwo, przygoda – spokój, pogoń za zyskiem – poprzestawanie na tym, co się ma itp. (s. 127). W trakcie analizy okaże się, że niektóre pojęcia zachowują trwałość i stabilność rozumienia w badaniach literatury e-/migracyjnej, niezależnie od tego, jakiego momentu historycznego dotyczą.

Podobne uwagi można sformułować w związku z tekstem Czaplejewicza. Wymienia on kilka cech, które chce rozumieć jako wyznaczniki swoistej poetyki literatury emigracyjnej. Wśród nich chodzi przede wszystkim o czas i przestrzeń, w którym relacja Tu i Tam wybija się na czoło tej konstrukcji i refleksji. Właściwie należy mówić o czasoprzestrzeni, gdyż dopiero te dwa aspekty, traktowane łącznie, wskazują na istotę nowego doświadczenia egzystencjalnego. Opozycja Tu – Tam pozostaje żywa niezależnie od tego, czy mówimy o starożytnych doświadczeniach Owidiusza czy Dantego, o literaturze Wielkiej Emigracji, czy o najnowszej literaturze migracyjnej. Koncepcja autora natomiast już się zmienia: w dawnej literaturze emigracyjnej domi-

² Druk w tomie *Przestrzeń i literatura*. Studia, red. M. Głowiński i A. Okopień-Sławińska, Wrocław 1978, s. 125–158.

³ Druk w „Poezja” 1987, nr 4–5, s. 72–86 i 159–170. Por. tegoż: *U źródeł literatury emigracyjnej (Jeden z najstarszych toposów literatury europejskiej)*, w: *Pisarz na emigracji...*, op. cit., s. 10–29.

nowała figura wygnańca, poety/autora bezdomnego, wykorzenionego i wydziedziczonego, exula, współczesna literatura migracyjna takich pojęć nie używa. Pisarz migracyjny jest wolny w wyborze swojego miejsca do życia, wygnańcem się nie czuje (nawet jeśli opuszcza swój kraj z powodów politycznych, jak Dubravka Ugresić, gdyż zrobiła to dobrowolnie). Do jej cech fundamentalnych Czaplejewicz zalicza jeszcze podróż („literatura na nogach”), co niekiedy się sprawdza, ale nie zawsze i chyba nie da się potraktować tego wyznacznika jako elementu strukturalnie stałego. Natomiast zgodzić się trzeba, że obok opozycji Tu-Tam kategoria pamięci jest również stale wykorzystywanym źródłem literatury e-/migracyjnej. Wydaje się, że jest to fundament współczesnej refleksji humanistycznej, dodatkowo wzmocniony w literaturze e-/migracyjnej przez sytuację oddalenia od pierwotnej („pierwszej”) ojczyzny.

Powyższe uwagi należy uzupełnić wnioskami, jakie prezentują dwaj inni autorzy: Wojciech Wyskiel⁴ i Marek Pytasz. Wyskiel w obszernym wstępie do zbioru prac sugeruje jakieś istotne zmiany w postrzeganiu całej literatury e-/migracyjnej, wskazanie jej miejsc charakterystycznych, jednakże tych obietnic nie dotrzymuje lub zaznacza je słabo. Materiał analityczny jego tekstu stanowią przypadki twórców powojennych: Jana Lechonia, Kazimierza Wierzyńskiego, Józefa Wittlina, Witolda Gombrowicza, Czesława Miłosza, o których – co prawda – wtedy dopiero (połowa lat osiemdziesiątych XX w.) można było jakoś śmielej w kraju pisać i dyskutować. Ale nawet wobec nich jego konstatacje nie wykraczają poza dość już powszechną wiedzę: wygnanie, wydziedziczenie z kultury i języka, odnajdywanie się w nowej rzeczywistości. Deklaruje refleksję nad trzema aspektami tekstu e-/migracyjnego: „1) że pisząc go autor przebywał na obczyźnie, 2) że umieszczany on bywa w całości różnej od tej, która obejmuje literaturę krajową, 3) że w swoim społecznym funkcjonowaniu podlega on pewnym szczególnym determinantom”, co jest zasadniczo słuszne (s. 8). Jednakże cała refleksja przebiega w kontekście tradycyjnego rozumienia emigracji, w którym czynnik

⁴ W. Wyskiel, *Wprowadzenie do tematu: literatura i emigracja*, w: *Pisarz na obczyźnie*, red. T. Bujnicki i W. Wyskiel, Wrocław 1985.

politycznego podłoża wygnania jest najważniejszy. Poza tym warto zauważyć (w trybie uzupełnienia czy uściślenia), że czym innym była emigracyjna decyzja Lechonia czy Wierzyńskiego, czym innym zaś, dajmy na to, Wittlina⁵. W pierwszym przypadku decydowały względy osobiste i polityczne, w drugim jednak – czy także – kulturowe; Wittlin był Żydem i dla niego to, co się działo z jego narodem w Polsce było determinujące. To nie są, moim zdaniem, przypadki tożsame. Według konstatacji Wyskiela ojczyzna jest dla emigranta przestrzenią na zawsze utraconą, bo zamkniętą, nie można do niej wrócić (w zupełnie innej sytuacji są współcześnie migranci, dla których decyzja wyjazdu nie jest aż tak dramatyczna). Interesująco wygląda koncept „przeszczepu kulturowego”, głównie dlatego, że odnosi się do zjawiska wyjazdów późniejszych, które mnie tu interesują. Według Wyskiela chodzi o e-/migrantów, którzy „traktują swoją sytuację jako dobrowolną” i „nie porządkują swojego świata wedle naczelnej opozycji obczyzna – ojczyzna”, zaś przestrzeń kulturową kraju osiedlenia „przyjmują jako swoją własną” (s. 11). To ważne i obiecujące spostrzeżenie. Jednak same przykłady „przeszczepu kulturowego” nie są zbyt przekonujące: udanym ma być Władimir Nabokov, nieudanym – Jerzy Kosiński, choć nie bardzo wiadomo, jakie stoją za tymi delimitacjami argumenty (por. s. 11–12). Tekst ten pyta także, „jakie są cechy swoiste tego wielojęzycznego zbioru tekstów, które określa się nazwą literatury emigracyjnej” (s. 27). I wymienia: wygnanie jako temat sam w sobie, odwołania do starożytnych mitów (Owidiusz, Eneasze, Ifigenia, Odyseusz, Dante, przykłady te dyskutował także Czaplejewicz), wydziedziczenie (z przywołaniem wygnania biblijnego z raju, Arkadii, Edenu, śmierci i grobu), pamięć, przestrzeń („swoja” i „obca”, s. 38–39), konfrontacja kultur. Ten tekst dotyczy rozmaitych, niekiedy interesujących aspektów i wątków ontologii i poetyki literatury e-/migracyjnej, ale – mam takie wrażenie – nie przeprowadza ich konsekwentnie, nie rozwija, nie uzasadnia.

⁵ O nim i innych emigrantach pisze W. Karpiński w eseju *Wygnania*, w: *Polacy i Niemcy. 100 kluczowych pojęć*, opracowali E. Kobylińska, A. Ławaty i S. Rüdiger, Warszawa 1996, s. 149–155.

Uniwersytecki kolega Wyskiela, Marek Pytasz, w pracy *Wygnanie – emigracja – diaspora*⁶ w pierwszym rozdziale odnosi się także do pytań terminologicznych, ale konstruuje dość skomplikowany i niejasny podział na emigrantów-pisarzy i pisarzy-emigrantów. W pierwszym wypadku „dominuje egzystencjalne rozumienie wygnania” (s. 19; „pisarz konsekwentny”), w drugim zaś – „polityczne rozumienie emigracji” („konsekwentny emigrant”). Ten podział nie wydaje mi się funkcjonalny i logicznie czysty (tzn. rozłączny, a za taki chce uchodzić) już z tego powodu, że bardzo trudno jest oddzielić jedną funkcję/postawę od drugiej, nie bardzo też wiadomo, kto, jaka instancja – emigrant czy odbiorca jego twórczości, na przykład krytyk – miałby o tym decydować. Mimo zamieszczonych schematów graficznych, które mają dowodzić tej tezy, autor sam wskazuje na przypadek Józefa Mackiewicza, w którym obie te role są równoważne, a nie jest to, dodajmy, przypadek odosobniony. Taka lub inna wartość tekstu była i jest w gruncie rzeczy określana ostatecznie przez odbiorcę, intencje czy cele samego pisarza (nadawcy) niewiele tu znaczą; tekst jest ostatecznie takim, jakim chce go widzieć czytelnik. Ten podział zatem na konsekwentnego pisarza-emigranta i konsekwentnego emigranta-pisarza (koniecznie w takim zapisie, zob. s. 23) wydaje się dziwaczny i raczej mało użyteczny operacyjnie. Warto jednak odnotować trafną uwagę autora odnośnie emigracji solidarnościowej, która była ostatnią falą emigracji politycznej, a poprzedzona została masowymi wyjazdami Polaków w latach 1980–1981 (jeszcze przed wprowadzeniem stanu wojennego), które miały „podłoże ekonomiczne, choć na Zachodzie wielu przypisywało im wymiar polityczny” (s. 13). To ważne zauważenie, ponieważ ujawnia dwoiste podłoże ruchu migracyjnego już w tych latach: tyleż polityczne, co i ekonomiczno-kulturowe, które charakteryzować już będzie – wyłącznie! – wszystkie wyjazdy późniejsze.

⁶ M. Pytasz, *Wygnanie – emigracja – diaspora. Poeta w poszukiwaniu czytelnika*, Katowice 1998. Zob. także *Literatura polska na obczyźnie 1940–1960*, praca zbiorowa wydana staraniem Związku Pisarzy Polskich na Obczyźnie, red. T. Terlecki, t. 1–2, Londyn 1965.

Z tymi rozpoznaniemami wiążą się logicznie analizy Danuty Mostwin, zapisane w pracach *Trzecia wartość* i *Emigranci polscy w USA*⁷. O ile pierwsza książka jest zbiorem kilkunastu esejów publikowanych lub wygłaszanych przy różnych okazjach i ma charakter publicystyczny, o tyle druga nosi cechy analizy pogłębionej, zorientowanej naukowo, gdzie ta kategoria „trzeciej wartości” została nieco szerzej omówiona. Podbudowa teoretyczna jej analiz trąci dziś myszką, a religijna orientacja autorki w wartościowaniu pewnych zjawisk nie każdemu czytelnikowi odpowiada, ale do jej analiz przekonuje gruntowna wiedza statystyczna na temat emigracji polskiej do USA w różnych fazach. Przypomnijmy najważniejsze ustalenia, choć nie wszystkie z nich są równie ważne dla tego wywodu. Ważne są jednak z ogólnego punktu widzenia, ponieważ Ameryka była przez długie dziesięciolecia najczęściej wybieranym kierunkiem wyjazdu. Otóż autorka wyróżnia cztery fale emigracji: 1) „założycieli”, którzy przyjechali do USA „za chlebem” (emigracja chłopska, dziewiętnastowieczna, jaką opisuje np. Sienkiewicz w *Latarniku*, którą badaczka nazywa, trochę myląc, Polonią), 2) emigracja „żołnierska”, czyli wywodząca się z żołnierzy Armii Andersa i Armii Polskiej pod wodzą gen. Sikorskiego (podporządkowanej formalnie Francji) wraz z rodzinami, która w liczbie ok. 140 tys. osiadła po wojnie w Ameryce (nazywa ją też „ideologiczną”), 3) trzecią falę nazywa „konsumpcyjną” i określa nią ludzi, którzy z różnych powodów przedostają się do USA w latach 60. i 70. XX wieku (ponad 90 tys. osób, już nie „za chlebem”, ale dla polepszenia bytu, zaspokojenia „głodu konsumpcji”; ocena taka wydaje się nieco jednostronna), wreszcie 4) falę „solidarnościową” (czyli polityczno-ekonomiczną, najbardziej, jej zdaniem, roszczeniową), którą ocenia na ok. 38 tys. osób (dane za lata 1980–1984)⁸. Podaje także informację znaczącą z punktu widzenia przemian świadomościowych: starsza emigracja („założyciele”) nie potrafiła i nie umiała korzystać z pomocy socjalnej państwa, do którego trafiła i różnych jego organizacji charytatywnych, druga („żołnierska”) robić tego nie chciała,

⁷ D. Mostwin, *Trzecia wartość. Formowanie się nowej tożsamości polskiego emigranta w Ameryce*, Lublin 1985; eadem: *Emigranci polscy w USA*, op. cit.

⁸ D. Mostwin, *Emigranci polscy w USA*, op. cit., s. 147–158.

uważała to za rzecz hańbiącą (wspomina o tym także i potwierdza Bobkowski), późniejsze fale emigracyjne wiedzą o takiej możliwości i bez oporów z niej korzystają, niekiedy z przeświadczeniem, że „im się należy”⁹. Przytacza nader zajmujące dane ze spisów powszechnych: w roku 1960 blisko 3 mln. ludzi w USA określiło swoje pochodzenie jako polskie, podczas gdy w 1980 roku – ponad 8 mln.! Ten skok liczbowy nie odzwierciedlał, rzecz jasna, faktycznego przyrostu polskich imigrantów w tym czasie, lecz wzrost świadomości narodowej, co miało – zdaniem badaczki – związek z ruchami etnicznymi, z ujawnieniem się etniczności w dyskursie publicznym, wywołanym walką Murzynów o swoje prawa, Meksykanów, a następnie innych etni. Konsekwencją tego zjawiska i ruchu było radykalne odejście od koncepcji *melting pot* („stapiający tygiel”)¹⁰ na rzecz *plurality*¹¹, czyli od pomysłu społeczeństwa zintegrowanego wokół wspólnych wartości państwowych w stronę społeczeństwa wielokulturowego, pluralistycznego, gdzie rozmaite grupy etniczne żyją obok siebie, ale niekoniecznie z sobą. Ta konstatacja okaże się niezmiernie ważna w dalszych rozdziałach, gdzie mowa będzie o kształcie nowoczesnego społeczeństwa migracyjnego. Mostwin ustanawia przy tym ciekawe dystynkcje między grupą imigrantów politycznych a grupą imigrantów ekonomicznych. Ci pierwsi konfrontowani są z krajem i jego polityką, ich rację bycia emigrantem określa zaangażowanie w sprawy krajowe (tak zapewne swoje zadanie pojmowała i „Kultura” Giedroycia i „Wiadomości” Grydzewskiego, tak widział to Tymon Terlecki), podstawą bycia imigranta ekonomicznego jest jego relacja wobec rodziny: przyjechało się po to, aby wspomagać rodzinę w kraju i polepszyć los własnej, z którą się przybyło lub którą na miejscu założyło. Autorka idzie jeszcze dalej: pierwsza grupa uzyskuje miano polityczno-romantycznej, druga: ekonomiczno-pragmatycznej (lub pozytywistycznej)¹². Tytułowa „trzecia wartość” to model tożsamości „pomiędzy”, która nie jest jeszcze w pełni amerykańska (podobnie jak nie jest niemiecka, francuska, australijska, ponieważ Mostwin

⁹ Ibidem, s. 54–55 i 98–99.

¹⁰ Określenie D. Mostwin, *Emigranci polscy w USA*, op. cit., s. 77.

¹¹ Ibidem, s. 53 i 75. Por. także *Trzecia wartość*, op. cit., s. 20–21.

¹² D. Mostwin, *Emigranci polscy w USA*, op. cit., s. 48–49.

proponuje nazywać diasporę polską w świecie Polonią¹³), ale też nie jest już tożsamością czysto polską, „to tożsamość emigranta wzbijająca się ponad należenie tu czy tam [...]”¹⁴.

Zupełnie inaczej wyglądają uwagi Jerzego Świącha¹⁵, zapewne też i dlatego, że spisane zostały niemal dwadzieścia lat później niż cytowany tom katowicki, nasycone są zatem nowoczesnym, z punktu widzenia najnowszych doświadczeń, myśleniem o e-/imigracji. Autor wychodzi od fundamentalnego założenia, że wygnanie „Oznacza straty, ale przynieść może też i korzyści” (s. 22). Cały artykuł rozpięty jest na tej dialektyce utraconego/uzyskanego, rachunek zwykle bywa równoważony. To radykalne odwrócenie tradycyjnego myślenia, które niosło zazwyczaj powszechny lament nad utraconym Rajem (wyjątek Gombrowicza wiosny nie czynił). Topika dawniejszej literatury emigracyjnej, poczynając od Owidiusza po Mickiewicza, a także późniejszą o sto lat emigrację powojenną, naznaczona jest świadomością straty, niemożności powrotu, wiecznej tułaczki, braku domu, niezdolności odzyskania radości istnienia, słowem – topiką tanatyczną i schyłkową, pesymizmem, melancholią i poczuciem krzywdy. Świąch, cytując współczesne prace angielskojęzyczne, wprowadza tu zasadniczo inne tony. Zauważyć jednak trzeba znamienne ograniczenie pola obserwacyjnego tych wywodów: otóż biorą one pod uwagę wyłącznie artystów, pisarzy; to ich los zaprzęta uwagę lubelskiego autora. Co jednak może się sprawdzać w przypadku artysty, niekoniecznie musi się odnosić do losu zwykłego zjadacza chleba, który za nim przyjechał do „lepszego świata” ryzykując niekiedy życiem. Z perspektywy przeciętnego emigranta te rozpoznania mogą budzić zastrzeżenia i bardziej odnosi się do nich konstatacja Julii Kristevej, która nazywa imigrantów „wiecznymi ironistami” (u Świącha znajduje to potwierdzenie w stwierdze-

¹³ Zob. D. Mostwin, *Trzecia wartość*, op. cit., s. 94–95.

¹⁴ D. Mostwin, *Emigranci polscy w USA*, op. cit., s. 114. Por. „Zanim emigrant wytworzy w sobie ‚trzecią wartość’, która stanie się formą pośrednią pomiędzy identyfikacją z krajem pochodzenia a identyfikacją z krajem osiedlenia, a jednocześnie bardziej zróżnicowaną i wyższą formą rozwoju [...]”, D. Mostwin, *Trzecia wartość*, op. cit., s. 15.

¹⁵ J. Świąch, *Homo exul, parę uwag o topice nowoczesności*, „Teksty Drugie” 2004, nr 1–2, s. 22–42.

niu o „sztuce dystansu”, co przydaje dziełu obiektywnego charakteru i wzmacnia jego sens uniwersalny; tu znowu mowa jest tylko o artystach, uwaga Kristevej dotyczy każdego migranta). To zastrzeżenie konieczne, chociaż nie umniejsza znaczenia jego tekstu. Podtrzymuje opinię Gombrowicza, iż wyjazd z kraju daje artyście/pisarzowi nowy impuls poprzez uwolnienie go z zależności, jakie nakładają nań instytucje i serwituty środowiskowe; artysta może się teraz poczuć wolny i kształtować swoje twórcze Ja w sposób swobodny. „Wygnanie ocala więc wartość, jaka dla sztuki nowoczesnej jest najważniejsza: pełną autonomię, suwerenność twórcy” (s. 24)¹⁶. Ta konstatacja brzmi optymistycznie, ale niekoniecznie bywa potwierdzana w życiu (tj. w literaturze): Głowacki w dramacie *Polowanie na karaluchy* pokazuje sytuację degradacji dwojga polskich artystów, którzy mają wprawdzie wolność samorealizacji, ale nie mają po temu warunków w wolnym świecie. Gombrowicz utyskiwał na brak wielkich dzieł wśród „wolnych” przecież pisarzy. Mroźek ukazał to w *Emigrantach* w postaci inteligenta AA. Pierre Bourdieu zauważył słusznie, że do tego, aby się spełnić jako artysta i wykreować nową wartość (językową, estetyczną, filozoficzną) potrzebne jest odpowiednie środowisko, które jego dzieło będzie promować, propagować i wspierać, bez tego pozostanie nieznanie¹⁷. Rodzi się więc pytanie o sens tej wolności, jej ograniczenia, możliwości fizycznego wyzyskania (zastosowania). Prawdziwe wydaje się natomiast stwierdzenie, iż nowoczesna literatura emigracyjna topikę tanatyczną uzupełnia topiką epifaniczną (s. 29), odblokowuje rozmaite residua pamięci, pozwala rekreować doświadczenie wyniesione z ojczyzny, nadawać inne sensy pewnym doświadczeniom, które odkrywane są w procesie konfrontacji z Innym i innością nowego świata. Zderzenie z nową sytuacją wyzwala artystę z więzów, barier i ograniczeń starego świata i pozwala mu wykorzystać sytuację bycia obcym/innym, choć dopiero współczesna literatura migracyjna zaczęła w ten właśnie spo-

¹⁶ Por. K. Dybciak, który mówi o większej autonomiczności pisarstwa emigracyjnego, o „swobodnym realizowaniu immanentnych możliwości i celów”, w tegoż *Systemy komunikacji literackiej wielkich literatur emigracyjnych*, „Teksty Drugie” 1998, nr 3, s. 38.

¹⁷ P. Bourdieu, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, tłum. Andrzej Zawadzki, Kraków 2001.

sób to postrzegać. Wcześniejsze emigracje, nacechowane nostalgicznie, w gruncie rzeczy wyrażały nieustający żal za utraconymi więziami, czyli za utraconymi barierami i systemami społeczno-rodzinnego funkcjonowania. Można stąd wyprowadzić wniosek o radykalnej zmianie świadomości nowoczesnego człowieka, dla którego takie więzy mają coraz mniejsze znaczenie, są raczej balastem niż balonem, ich porzucenie nie wywołuje zatem pragnienia powrotu, wejścia w znajome tryby zależności, grzecznego poddania się społecznemu rytuałowi. Oznacza to gwałtowny przyrost indywidualizmu, wzrastającą świadomość tego, kim się jest i wzrost odpowiedzialności za osobisty los.

Ta wzmocniona świadomość dotyczy także, a może nawet dotyczy w specjalny sposób, języka. Zdarzają się artyści, którzy przyjmują język kraju osiedlenia jako język swojej artystycznej ekspresji (Joseph Conrad-Korzeniowski, Samuel Beckett, Vladimir Nabokov, Émile Cioran), pisarze polscy na ogół trzymają się języka ojczystego (Czesław Miłosz, Witold Gombrowicz, Gustaw Herling-Grudziński, środowisko „Kultury” Giedroycia, „Wiadomości” londyńskich etc.). Stosunek do języka ojczystego, jeśli jest praktykowany na obczyźnie, podlega daleko idącej zmianie: z użyć często automatycznych staje się bardziej refleksyjny, jego leksyka i semantyka stale podlegają kontroli przez konfrontację z językiem ulicy, pracy, mediów. Wobec własnego języka wytwarza się dystans, używa się go z namysłem, wnika w etymologię i metafizykę, eksperymentuje (zob. Marian Pankowski) i mitologizuje. Wgnaniec postrzega świat „przez medium języka” (s. 38) już choćby dlatego, że funkcjonuje w dwóch językach równocześnie, oba domagają się większej uwagi i analitycznego namysłu przy ich stosowaniu. E-/migrant staje się, najczęściej bezwiednie, podmiotem transgresywnym. Transgresywność wymuszona jest okolicznościami: aby odnaleźć się w nowym środowisku musi on przeorientować swoje dyspozycje psychiczne, przekroczyć ukształtowane nawyki, przeświadczenia, zachowania, a nawet wartości. „Transgresja może występować jako działanie ekspansywne i jako działanie twórcze”¹⁸.

¹⁸ Por. M. Flis, *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej*, w: *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej. Studia z antropologii społecznej*, red. M. Flis, Kraków 2004, s. 11–24, tu: 23.

Zmianie, a przynajmniej krytycznemu namysłowi, podlega też tradycyjna opozycja peryferie – centrum. Ma to związek z psychologią jednostki, dla której nawet największa metropolia może się jawić w prywatnej hierarchii jako rzecz nieważna, gdyż do rangi centrum awansuje porzucona prowincja (pisał o tym wielokrotnie Miłosz). Świąch kończy swój tekst bardzo zastanawiającym stwierdzeniem:

„Mit wygnania jest prawdopodobnie ostatnią wielką utopią artystyczną europejskiego modernizmu, przyznającą sztuce uprawnienia, jakich nie znajduje w życiu. **Wątpliwe, czy ma szansę odrodzić się w przyszłości**” (s. 42, podkr. MD).

Jak widać, w tekstach Danuty Mostwin, a zwłaszcza Jerzego Świącha pojawiły się już także – obok politycznych – kategorie antropologiczne. Ich nasiloną obecność warto odnotować i podkreślić w teoretycznej refleksji nad zjawiskiem e-/migracji pióra Marion Brandt i Ewy Teodorowicz-Hellman, chociaż zasadniczo badaczki odnoszą się do pisarzy-emigrantów z dwóch miast tylko: Sztokholmu i Berlina¹⁹. Po pierwsze pojawia się pytanie o najwłaściwszy termin określający takie byty artystyczne (Ausländerliteratur, Migrationsliteratur, zob. Brandt, s. 30), lecz także o to, z jakiej perspektywy badać tę literaturę: jako tzw. małą literaturę (za Deleuze’em i Guattarim), literaturę mniejszości na tle literatury większości, czy też – za Carmine Chiellino – jako efekt spojonej podwójności, gdzie będzie się stawiać „pytanie o autentyczność danego utworu w kontekście kultury wyjściowej, macierzystej i kultury przyjmującej” (Brandt, s. 32). Chodzi o interkulturową autentyczność, co oznacza jej performatywność, zakotwiczenie w obu doświadczeniach, a wreszcie o postkolonialną perspektywę w badaniach nad tą literaturą, która to perspektywa zdaje się szczególnie dobrze przylegać do polsko-nie-

¹⁹ Por. *Między językami, kulturami, literaturami. Polska literatura (e)migracyjna w Berlinie i Sztokholmie po roku 1981*, op. cit. Chodzi tu o teoretyczne teksty M. Brandt, *Polscy pisarze emigracyjni i pisarze niemieccy w Berlinie*, s. 17–29 i *Literatura pisarzy polskich w Niemczech w niemieckojęzycznej krytyce literackiej i germanistycznych badaniach literaturoznawczych*, s. 30–41 oraz E. Teodorowicz-Hellman, *Polska literatura (e)migracyjna w Szwecji po roku 1981. Problemy terminologiczne i badawcze*, s. 42–63 i *Dyskurs szwedzki, polonijny i krajowy prozy pisarzy sztokholmskich o polskich korzeniach kulturowych. Rekonesans*, s. 64–80.

mieckiego pisarstwa migracyjnego (Brandt, s. 36–38). Z kolei Ewa Teodorowicz-Hellman przypomina o nazwie „emigracja nomadna” dla wyjazdów „pounijnych” (Teodorowicz-Hellman, s. 42), a ponadto dokładnie opisuje rozmaite fazy kształtowania stosunku do imigrantów przez centralne i lokalne władze Królestwa Szwecji. Wydaje się, że były to wyjątkowo serio traktowane programy wielokulturowości, zjednoczonej ideą wspólnego dobra-państwa, które wszakże nie przyniosły oczekiwanych rezultatów, w związku z czym dziś mówi się raczej o projekcie integracji (integrationspolitik, Teodorowicz-Hellman, s. 46). W tym niezbyt licznym kraju żyją przedstawiciele blisko dwustu państw, łatwo więc sobie wyobrazić skalę problemów. Ale to oznacza także silną obecność literatury imigrantów (inwandrarlitteatur; lista takich pisarzy liczy 1300 nazwisk, Teodorowicz-Hellman, s. 65), która zazwyczaj mówi o

„niemożności stworzenia wspólnego systemu wartości ze społeczeństwem szwedzkim, podkreśla brak wspólnej pamięci zbiorowej ze Szwedami, opowiada o zderzeniach kultur, o braku akceptacji w nowym społeczeństwie [...]” (Teodorowicz-Hellman, s. 49).

Oznacza także skierowanie wysiłku poznawczego nauk społecznych – literaturoznawców, językoznawców, socjologów, psychologów, etnologów – w stronę jak najlepszego opisu tego zjawiska, które ostatnio zaczyna się określać mianem „literatury międzynarodowej” lub nawet „nowych szwedzkich literatur” (Teodorowicz-Hellman, s. 52 i 57)²⁰, przy pełnej świadomości, że wartość artystyczna tekstu traci w tych badaniach na znaczeniu na rzecz jego innych aspektów.

Marian Płachecki swój interesujący wywód²¹ kończy zasadniczym pytaniem. Pytaniem o to, czym będzie literatura emigracyjna widziana w kontekście polskiej historii literatury. Czy

²⁰ K. Dybciak zwraca uwagę, że literatura na obczyźnie zawsze skazana jest na współlistnienie z literaturami miejscowymi i zawsze rozwija się w konfrontacji z życiem literackim społeczeństw-gospodarzy, zob. tegoż: *Systemy komunikacji literackiej wielkich literatur emigracyjnych*, op. cit. Tekst Teodorowicz-Hellmann pokazuje, jak przebiega(ło) to współlistnienie.

²¹ M. Płachecki, *Paradygmat 1900*, w: *Pisarz na emigracji...*, op. cit., s. 30–42, tu: 41–42.

„**literaturą emigrantów** (rozumianą jako ogół dzieł funkcjonujących we względnie zamkniętej sieci obiegów wewnętrznych), **literaturą emigracji** (w sensie świadectwa i artykulacji umysłowości emigracyjnej), **literaturą emigracyjną** (nurt/-y literacki/-e o jakichś specjalnych preferencjach gatunkowych, kompozycyjnych czy stylistycznych), czy **wreszcie literaturą polską na obczyźnie**, a więc terytorialną odnogą [...] szerokiego nurtu literatury narodowej”.

Jego pytanie koresponduje z uwagami Haliny Filipowicz (mniej-
 sza teraz o chronologię tych wypowiedzi), najważniejszymi z mojego
 punktu widzenia, wyrażonymi w tekście „*Polska literatura emigracyjna*” – *próba teorii*²². Jej podstawowym pytaniem jest – po pierwsze
 – to, w jaki sposób literatura emigracyjna traktowana jest po 1989
 roku wobec literatury krajowej, co stanowi centrum, a co jest peryfe-
 riami, a przede wszystkim – jak do literatury emigracyjnej odnosi się
 krytyka krajowa. Udzielając na te pytania odpowiedzi, stwierdza, że
 krytyka krajowa zawsze traktowała i traktuje literaturę emigracyjną
 jako zewnętrzną część literatury polskiej (opozycja wewnątrz – zewnątrz),
 że postawa *home center* wobec literatury emigracyjnej „zbliża
 się w istocie do stereotypu kolonialnego” (s. 48), gdzie literaturę emi-
 gracyjną przymierza się zawsze – „zaciekle” hierarchizującym gestem
 (s. 53) – do literatury krajowej, z rzadka tylko konfrontując ją z lite-
 raturą kraju goszczącego (s. 49). Zdaniem autorki, wypływa to stąd,
 że krytyce łatwiej jest przeprowadzać takie zewnętrzno-wewnętrzne
 porównanie, niż analizować „konfrontacje czy miłosno-nienawistne
 związki emigrantów z adoptowaną przez nich kulturą [...]” (s. 49).
 Filipowicz przytacza opisowy termin Wojciecha Wyskiela (z oma-
 wianego wyżej tekstu), mianowicie „współczesna literatura polska
 na obczyźnie”, który ma wyminąć rozmaite rafy i obejmować naj-
 szerszy krąg zjawisk jako termin, w założeniu, neutralny politycz-
 nie, nie wartościujący i pozbawiony czynnika emocjonalnego, który
 jednak kwituje następująco: „Termin ten, choć bardziej pojemny,
 zachowuje jednak, i to zupełnie nietkniętą, dawną dwoistość ojczyzny
 – obczyzny” (s. 51).

Zacytuję na koniec mocne sformułowanie autorki:

²² H. Filipowicz, „*Polska literatura emigracyjna*” – *próba teorii*, tłum. K. Korzyk, „*Teksty Drugie*” 1998, nr 3, s. 43–62.

„[...]ci, którzy zostali w kraju, wciąż traktują rodaków z emigracji jako Innych. Paradoksalnie, pisarz emigracyjny jest częścią literatury polskiej, będąc z niej równocześnie – jako Inny – wykluczonym” (s. 46).

Po drugie – i ważniejsze! – Filipowicz zastanawia się nad specyfiką literatury emigracyjnej, nad jej szczególnym usytuowaniem pomiędzy tradycją krajową a językiem i literaturą kraju osiedlenia migranta i przede wszystkim jego funkcjonowanie w odmiennym universum impulsów, problemów i wartości²³.

Tu zauważyć by trzeba, że wobec najnowszej literatury migracyjnej tradycyjne rozpoznania nie dadzą się utrzymać. Zachodzi w niej bowiem proces inny, bardzo znamieny, o którym Filipowicz napomyka, choć w kontekście starszej wciąż literatury: Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, Henryka Grynberga, Adama Czerniawskiego, Mariana Pankowskiego (z młodszych przywołuje tylko Manuełę Gretkowską), mianowicie w kontekście *minor literature*. Przywołując kategorie Deleuze’a i Guattariego z książki *Kafka: Toward a Minor Literature*, formułuje – za Louisem A. Renzą²⁴ – znamieną tezę ogólną: „Tak więc, »literatura mniejsza« – to literatura, która w istocie sabotuje każdy kod społeczny lub systemowy kontrolujący środki liczącej się (*major*) w danej chwili produkcji literackiej” (s. 58).

Wydaje mi się, że dopiero współczesną, najnowszą literaturę migracyjną (której drogę uTORowali niektórzy pisarze powojenni, zob. rozdz. I) można by wpisać w koncepcję „literatury mniejszej” *sensu largo*. Jej domniemany „sabotaż” należałoby zdefiniować jako wytwarzanie takiego dyskursu literackiego, który w mniej czy bardziej wyraźny sposób przeciwstawia się dyskursowi romantycznemu, narodowo-patriotycznemu, dyskursowi centrum, jaki cechował literaturę polską przez ostatnie dwa wieki. Z drugiej zaś strony ukazać, w jaki sposób i z jakim pożytkiem humanistycznym wchłania ona impulsy

²³ Te właśnie kwestie, zaniedbane, zdaniem autorki, lub wygodnie uproszczone, stoją w centrum mojego przedsięwzięcia. Im bliżej naszych dni, tym wyraźniej literatura migracyjna zмага się z tym zadaniem udzielając rozmaitych odpowiedzi na to egzystencjalne i filozoficzne wyzwanie; piszę o tym zwłaszcza w rozdziale IV, zaś rozdz. III jest jego przygotowaniem, ukazuje wstępną fazę zjawiska.

²⁴ L.A. Renza, „*A White Heron*” and the *Question of Minor Literature*, Madison 1984, s. 33 (cyt. za H. Filipowicz, op. cit., s. 58–59).

obce, języki estetyczne kraju osiedlenia, jak odnosi się do tamtejszego systemu wartości. Dyskurs romantyczny to był nasz rodzimy artystyczny *major* kod, system główny znaków, aluzji, odniesień historycznych, kod ponadgeneracyjny i ponadpokowego porozumienia, kreowania znaczeń i systemu aksjologicznego, które zaczyna atakować Witold Gombrowicz już w swoich tekstach przedwojennych, ale zwłaszcza w *Trans-Atlantyku*²⁵, a – od drugiej strony, w plebejskiej stylistyce – Marian Pankowski, o czym przekonaliśmy się (jako czytelnicy krajowi) nieco później. Wielka Emigracja, nawet jeżeli była wewnętrznie zróżnicowana w sensie wyboru języka artystycznego i dróg komunikacji z odbiorcą²⁶, w kolejnych pokoleniach została sprowadzona do dość jednorodnego kodu znaczeniowego i tzw. stylu narodowego, który okazał się nad wyraz trwały i – wobec trudnych przypadków polskiej historii – zdolny do ciągłej aktualizacji, społecznie nośny. Ale według Deleuze’a i Guattariego w każdej kulturze/literaturze obok nurtu głównego płyną ciekły mniej burzliwe, nie tak zasadnicze, chociaż płodne i ważne. Są one być może peryferyjne, nie dość oficjalne, lecz – naznaczone czy to klasowo, czy kulturowo – wytwarzają własną maszynę tworzenia znaczeń. Wydaje się, że nowsza literatura migrancka daje swoistą odpowiedź na znamienne pytanie Deleuze’a i Guattariego, brzmiące: „Jak stać się wobec swego własnego języka nomadem i imigrantem, i cyganem?”²⁷. Jaka to odpowiedź – referuję szerzej w rozdz. IV, zwłaszcza przy okazji analizy tekstu Piotra Czerwińskiego, który jest tu najlepszym przykładem. Oni sami wskazywali na to, „co dzisiaj czarni w Ameryce wyprawiają z językiem angielskim”²⁸, chodziło, oczywiście, o tworze-

²⁵ Zob. tekst S. Chwina dotyczący relacji obu dzieł, cytowany wcześniej.

²⁶ Zwracał na to uwagę już I. Matuszewski w książce *Słowacki i nowa sztuka (modernizm)* z 1904 r.

²⁷ Cyt. za H. Filipowicz, op. cit., s. 60.

²⁸ Potwierdza to zjawisko R. Braidotti, gdy pisze: „Coraz więcej azjatyckich, indyjskich, afroamerykańskich i afrykańskich studentów przybywających do Francji z uniwersytetów amerykańskich nie ma już poczucia, że należą do jednej, jasno określonej grupy etnicznej. Właściwie dla większości studentów opuszczających Stany Zjednoczone po raz pierwszy w życiu, język francuski jest często trzecim językiem a Francja trzecią kulturą”, w: idem, *Podmioty nomadyczne*, op. cit., s. 36. Chodzi o pewną dywersyfikację świadomości, już nie esencja-

nie swoistej subkultury językowej. Filipowicz używa tego modelu, aby uchronić literaturę emigracyjną od jałowego, choć „esencjalistycznego” kategoryzowania w kontekście tradycji rodzimej i zwrócić uwagę na wartość i jakość nowego kontekstu, w jakim ona powstaje, mianowicie kontekstu kraju osiedlenia i dyskursu wolnościowego. Ja chcę go wykorzystać dla podbudowania tezy, iż literatura migracyjna nie tylko że buduje swoją istotę na różnicy kulturowej, na ogół przełamywanej, czasami podtrzymywanej z uporem godnym lepszej sprawy, ale ponadto jest próbą wytworzenia jakiegoś **kontrkodu estetycznego**, w którym zawarta jest polemika z polską tradycją romantyczną, ze spuścizną Mickiewicza i *Pana Tadeusza* i z polską kulturą utopią, która traci swoje performatywne właściwości poza granicami kraju. Jest więc świadomie tą „literaturą mniejszą”, którą Filipowicz arcytrafnie rozpoznaje jako „metaforę kulturowej międzystrefowości” (s. 60), a co jest, być może, załączkiem tworzenia tekstu, który ważny być może dla obu (wielu) kultur, gdy się w tekście spotykają.

Międzystrefowość, a także wspomniana wcześniej w jej tekście peryferyjność ewokują kolejną kategorię, mianowicie margines, który rozumiany antropologicznie otwiera nowe perspektywy epistemologiczne. Zauważmy, że literatura migracyjna jest ze swej natury literaturą marginesu, **literaturą pogranicza**, te zaś były i są rozpoznawane jako obszary z reguły twórcze i wartościowe. Charakteryzuje je bowiem wielość, spór, opozycyjność, kontestacja, wolność, co gwarantuje im pozycję swoście uprzywilejowaną. Teksty migranckie powstają na marginesie literatury polskiej i literatury kraju osiedlenia, rodzimej i światowej²⁹. Wobec obu tych przestrzeni wykazują wysoki poziom krytycznego namysłu i dystansu. Margines (pogranicze) jest zatem miejscem, w którym można kreować nowy jakościowo konstrukt, nie jest on już literaturą polską w duchu *major*, ale jest zarazem czymś więcej niż tylko jej kontrkodem (*minor literature*). Jest mianowicie miejscem wytwarzania tekstu międzykulturowego, gdzie pojawiają się ostre akcenty polemiczne wobec polskiej tradycji narodowo-histo-

listycznie amerykańską, lecz związaną po pierwsze z własną grupą etniczną, po drugie z Ameryką (po trzecie, jak sugeruje Autorka, z Francją).

²⁹ Por. b. hooks, *Margines jako miejsce radykalnego otwarcia*, tłum. E. Domańska, „Literatura na Świecie”, 2008, nr 1–2.

rycznej i związanej z nią literatury „trubadurów”, lecz gdzie ujawniają się też światowe doświadczenia migranta, jego podlegająca zmianom mentalnym i kulturowym podmiotowość. Niezależnie bowiem od tego, czy poszczególne migranta ocenia swój exodus z ojczyzny jako udany czy nie, żałosny czy świetny, dostrzega w każdym przypadku, że **żyje w innym świecie**, że inne kierują nim okoliczności, nawet jeżeli dobrze jeszcze rozpoznaje swoje pierwotne pragnienia. Bowiem pod wpływem tych nowych okoliczności, doświadczeń, bodźców zmianie ulega cała sfera jego psychiki, wyobrażeń, fantazji.

II.2 Re-konstrukcja pojęcia *emigracja*

a) Redefinicji domaga się samo pojęcie emigranta, emigracji i literatury emigracyjnej. „Since the 1980s, when erstwhile marginalised writers from migrant or minority backgrounds crossed the border into the western literary establishment, migrant literature has claimed its own field of research within the humanities [...]. The migrant experience provides the dramatic forum to explore the fundamental themes of literature: the interaction between self and society, the complexity of identity, the comfort of the familiar, and the attraction and fear of the strange”³⁰. Już nieco wcześniej Juan Goytisolo opisał – w trybie anegdoty – przyszłą sytuację wielkich literatur, których filarami staną się pisarze-imigranci: we Francji będą to przybysze z krajów Maghrebu i Karaibów, w Wielkiej Brytanii – Pakistańczycy i Hindusi, w Niemczech – pisarze tureccy. Myśl tę rozwinęła i potwierdziła Dorothee Kimmich pisząc, że obecnie „Die »grosse« Literatur

³⁰ „Od lat 1980., kiedy po raz pierwszy marginalizowani pisarze z tzw. migranckim lub mniejszościowym zapleczem przekroczyli granicę zachodniej wysokiej literatury, literatura migrantów zadekretowała własne pole badań w humanistyce [...]. Doświadczenie migranckie stanowi dramatyczne pole badania fundamentalnych pytań literatury: interakcji (związków) Ja ze społeczeństwem, kwestię tożsamości, wartość zadomowienia oraz zaciekawienie i lęk przed obcym”, *What isn't migrant literature?*, <http://themigrationist.net/2012/12/13/what-isnt-migrant-literature>, dostęp 24.09.2013.

W tym przypadku i innych, jeśli nie oznaczono inaczej, tłumaczenie moje, MD.

der Zukunft ist die »litterature mineure«³¹. W wielu przypadkach jest to sprawa oczywista: ludzie wyjeżdżają ze swojego kraju z powodu opresji politycznej czy religijnej, z powodu wojen. W takim duchu rozumiana była także polska emigracja popowstaniowa w XIX wieku, a także tzw. druga wielka emigracja, będąca skutkiem II wojny światowej i zmian polityczno-społecznych w Polsce powojennej, które dla wielu obywateli II Rzeczypospolitej okazały się nie do zaakceptowania. Były to zatem wybory natury czysto politycznej; w obu przypadkach emigracja miała uchronić przed wysyłką w głąb Rosji, wtrącenia do ciężkich więzień, uniknięcia drastycznych procesów itd. Taka konstrukcja polskiej emigracji stała się wzorem w myśleniu Polaków i wytworzyła pewien schemat, matrycę postrzegania zarówno sytuacji wyjścia, jak i sytuacji osiedlenia w nowym miejscu. Mówiąc najgrubiej, oznaczało to ustanowienie pewnego paradygmatu życia polskiego na emigracji polegającego na odtworzeniu struktur krajowych z suwerenami i klientami, hierarchią i obyczajowością, wyraźnego miejsca duszpasterzy katolickich itp. Jan Sowa mówi wprost, iż emigracja polska była miejscem utrwalania anachronizmów społecznych i kulturowych³². W ten sposób funkcjonowała tzw. Wielka Emigracja, podobnie także emigracja po II wojnie światowej, osadzona głównie w Anglii, Francji, RFN czy USA; mowa tu o strukturze i dyskursie wewnątrzemigracyjnym, a nie o jej literackich osiągnięciach. Ich cechą była relatywnie słaba, przynajmniej w pierwszym pokoleniu, więź z miejscem osiedlenia, kształtowanie raczej zamkniętych struktur polskiego życia (jak środowisko „Kultury” w Maisons-Laffitte lub „Wiadomości” w Londynie), co skutkowało nawet polskimi nazwami dla całych enklaw wielkomiejskich (np. polskie Jackowo w Chicago czy Greenpoint w Nowym Jorku). Procesy adaptacyjne

³¹ „Wielkością” literatury przyszłości jest „literatura mniejszości” lub – za Deleuze’em i Guattarim – „literatura mniejsza”, co tutaj można traktować jako pojęcia tożsame, D. Kimmich, *Oede Landschaften und die Nomaden in der eigenen Sprache. Bemerkungen zu Franz Kafka, Feridun Zaimoglu und der Weltliteratur als „Litterature mineure”*, w: *Wider den Kulturreiz. Migration, Kulturalisierung und Weltliteratur*, red. O. Ezli, D. Kimmich, A. Werberger, Bielefeld 2009, s. 297–314, tu: 309.

³² J. Sowa, *Fantomowe ciało króla*, Kraków 2012, s. 479 i nast.

i asymilacyjne, tak istotne w tych okolicznościach, były dla skupisk polonijnych na dalszym miejscu, pierwszorzędnym zadaniem było odnalezienie się w strukturach polskich (szczególnie silnie było to czytelne w funkcjonowaniu Wielkiej Emigracji w Paryżu z dworem księcia Jerzego Adama Czartoryskiego i jego „klientami”). Z kolei wyjazdy powojenne, które się odbywały czy to na zasadzie programu łączenia rodzin czy cichych ucieczek aż do fali wyjazdów polityczno-ekonomicznych z 1980–1981 roku, gdy w chaosie sporów między ruchem „Solidarność” a rządem setki tysięcy Polaków opuściło kraj – aż do tego momentu wyjazdy te były objęte społeczną anatemią, wyjeżdżających traktowano jako „zdrajców ojczyzny”, pozostające w kraju rodziny czuły się napiętnowane etc.³³.

b) Te właśnie okoliczności rodzą pytanie o status wyjeżdżających osób, pojawia się bowiem wątpliwość, czy nadal należy używać wobec nich pojęcia *emigrant*, a w stosunku do literatury, która w tych nowych środowiskach powstaje – *literatura emigracyjna*. Dyskusje na ten temat trwają, głosy dopisują zarówno sami zainteresowani, jak i krytyka krajowa, sytuacja jest jednak dość nieoczywista. Stanisław Barańczak, Janusz Rudnicki, Janusz Głowacki, Manuela Gretkowska czy Edward Redliński – przykładowo – nie uważają się za emigrantów, chociaż

³³ O retoryce tego dyskursu pisze trafnie E. Balcerzan w tekście *Ojczyzna wobec obczyzny*, w: *Między Polską a światem. Kultura emigracyjna po 1939 roku*, red. M. Fik, Warszawa 1992, s. 21–33. Pojęcie „zdrady”, jako już nieaktualne w nowej sytuacji geopolitycznej, pojawia się także w *Słowie wstępnym* M. Brandt i E. Teodorowicz-Hellman w: *Między językami, kulturami, literaturami. Polska literatura (e)migracyjna w Berlinie i Sztokholmie po roku 1981*, op. cit., s. 8. Por. także E. Teodorowicz-Hellman, *Polska literatura (emigracyjna w Szwecji po roku 1981. Problemy terminologiczne i badawcze*, w: *Między językami, kulturami, literaturami*, op. cit., („Jej twórcy, jak wówczas mawiano, „wybrali wolność”, co powodowało, że automatycznie stawali się zdrajcami państwa, kraju, narodu i polskości – własnej kultury, literatury i języka”, s. 43). Od drugiej strony świadectwo tego stanu rzeczy daje Tymon Terlecki, gdy pisze: „Wszyscy ci, cynicznie świadomi, półświadomi i nieświadomi oszczercy emigracji – a liczą się na dziesiątki – usiłują przyuczyć społeczeństwo do nienawiści nie tych, co stanęli w poprzek jego drogi i w poprzek jego wolności, ale tych, co przez drogę, przeciętą zasiekami, w powietrze bez wolności wrócić nie mogli i nie chcieli”, w: *Sprawy emigracji*, op. cit., s. 124.

piszą o sytuacji Polaków w obcych środowiskach, nierzadko sami mieszkają lub mieszkali wiele lat za granicą. Dla nich najbardziej adekwatne określenie, to nomada. Niektórzy, jak Edward Redliński, Krzysztof Maria Załuski i Zbigniew Kruszyński wrócili do Polski po kilku czy kilkunastu latach pobytu za granicą, wobec takich pisarzy stosuje się czasami nazwę postmigranci. Manuela Gretkowska, Izabela Filipiak, Krzysztof Rutkowski są przykładami osób wędrujących, mieszkających raz w Polsce, raz za granicą³⁴. Dla nich z kolei przygotowano określenie transmigracja. Krytyka jest, jak widać, wynalazcza, ale i trochę bezradna wobec tych sytuacji i najczęściej, mimo wielu zastrzeżeń i polemik, używa wobec wszystkich określenia *emigrant* i *literatura emigracyjna*. Dzieje się to ze świadomością dyskomfortu wynikającego z poczucia nieadekwatności nazwy wobec samego zjawiska. Przemysław Czapliński w pierwszym zdaniu wprowadzenia do tomu *Poetyka migracji* stwierdza, że ostatnia fala emigracji jest pierwszą falą migracji (s. 9), Wacław Lewandowski, wychodząc od komunikacyjnego usytuowania wychodźców stwierdza, że można mówić „o migracji pisarzy, a nie o pisarzach-emigrantach” (ibidem, s. 51). Stanisław Barańczak, odnosząc się do własnego przypadku, ale też uwzględniając inne doświadczenia uważa, że słowo *emigracja* jest obciążone anachronicznym dziś doświadczeniem romantycznym (Wielka Emigracja) i dlatego trzeba rozumieć je

„zupełnie inaczej niż dotąd, albo w ogóle zrezygnować z posługiwania się nim i wprowadzić na jego miejsce co najmniej kilka pojęć węższych zakresem, a za to precyzyjniej określających rozmaite odmiany zjawiska [...]”³⁵.

Dlatego właśnie proponuję i wprowadzam pojęcie tekstu międzykulturowego, które w zasadniczy sposób przesuwa punkt ciężkości

³⁴ Zob. wywiad z M. Gretkowską: „– *A jednak pani tu wróciła...* [...] Ja tu nie wróciłam, ale przyjechałam na jakiś czas. Chcę jeszcze coś zobaczyć, jeszcze gdzieś się zagnieździć. Mogę być wszędzie, gdzie mam pracę, przyjaciół i mogę pisać. Na razie jest tutaj. Tak jak kiedyś tutaj było Francją. Nie czuję się ograniczona Polską [...]”, rozmawiała A. Górnicka-Boratyńska, „Polityka” 1994, nr 48, cyt. za: M. Gretkowska, *Silikon*, Warszawa 2000, s. 143. Ibidem dopowiedzenie: „Ja się nigdy nie czułam emigrantem”, s. 144.

³⁵ S. Barańczak, „*Emigracja*”: *co to znaczy?* w: *Między Polską a światem. Kultura emigracyjna po 1939 roku*, op. cit., s. 10–20, tu: 11–12.

w badaniu tego zjawiska. Tekst międzykulturowy oznacza utwór pisany między dwiema (przynajmniej) kulturami narodowymi, który pisarz konstruuje od początku jako rezultat i efekt podwójnego doświadczenia kulturowego, mianowicie krajowego i obcego, ale doświadczanego nie z pozycji tradycyjnego emigranta politycznego, lecz z pozycji kogoś, kto – często czasowo – postanawia osiedlić się w nowym miejscu i wejść w nową kulturę (dlatego nie jest to przypadek tzw. emigracji wewnętrznej). **Literatura taka powstaje pod piórami migrantów, nie emigrantów i nie imigrantów.** Fonem *e* w słowie *emigranci* silnie akcentuje sytuację opuszczenia swojego kraju, definitywnego wyjazdu, przesiedlenia, często wygnania. Z kolei fonem *i* ze słowa *imigrant* zwraca uwagę na sytuację osiedlenia w kraju docelowym, imigrant postrzegany jest przede wszystkim jako obiekt i przedmiot miejscowego prawa i obyczaj³⁶. Za każdym razem dowartościowana zostaje jedna (wyjazd), bądź druga (osiedlenie) strona tego wydarzenia, co w charakterystyczny sposób determinuje optykę opisu i odbioru tego aktu. Migrujący jest traktowany przedmiotowo. Tu zaś, w istocie, nie chodzi ani o pierwszą, ani o drugą okoliczność, tylko o **bycie pomiędzy kulturami, etnosami i krajami**, najlepszym więc terminem jest, według mnie, słowo *migrant*, oznaczające kogoś, kto się przemieszcza. Łacińskie słowo *migrare* oznacza podróżować. Co więcej, **wychodzę od badania tekstu**, a nie sytuacji cywilno-prawnej jego autora. W tekście, rzecz jasna, zawarty jest los migranta, faktyczny czy fikcyjny, ale taki punkt wyjścia jest sposobem na ominięcie jałowych sporów o to, czy mamy do czynienia z literaturą emigracyjną czy migracyjną. Dla osób, które wyjechały z Polski przed 1981 rokiem należy zachować, jak sądzę, tradycyjną nazwę *emigranci*, gdyż nawet jeśli istotnym motywem wyjazdu było poprawienie sobie i rodzinie bytu ekonomicznego, wyjazd taki w warunkach państwa totalitarnego nosił zawsze znamiona wyjazdu politycznego. Współczesne wyjazdy (mam na myśli głównie Europejczyków), poza wyjątkami, nie mają już charakteru politycznego. Ludzie przemieszczają

³⁶ Por. J. Kubitsky: „Ta sama osoba jest emigrantem w kraju, który opuszcza, a *imigrantem* w kraju, do którego przybywa”, w: idem, *Psychologia migracji*, Warszawa 2012, s. 9, kursywa Autora.

się przede wszystkim w poszukiwaniu lepszych warunków życia i pracy, podstawową **przyczyną tych ruchów jest ekonomia i dobrobyt w szerokim sensie, obejmujący także tzw. wartości miękkie, jak zasady demokracji, wolności i prawa obywatelskie, liberalizm obyczajowy itp.** Staram się omijać tradycyjne kojarzenie pojęcia *emigrant* z sytuacją polityczną, z zagrożeniem życia, z napiętnowaniem patriotycznym. Bowiem współczesne doświadczenia wskazują zupełnie inny faktor, leżący u podstaw ruchów migracyjnych, tj. ekonomię, różnice w poziomie życia, poczucie wolności, możliwość poruszania się po świecie itp.

c) Interesująca jest ta literacka ekspresja doświadczeń po opuszczeniu ojczyzny pierwotnej i odnajdywaniu się w nowej, wybranej. Powstają teksty, które to zapisują. Od nich zaczynać warto refleksję nad całym zjawiskiem. Okoliczności bowiem nakazują zwracać większą uwagę na produkt, który powstaje w rezultacie takiego zd-a/e-rzenia, a nie na tego, który go wytwarza (tj. pisze). „Producent”, jakkolwiek go nazwiemy: przesiedleńca, emigrant, wygnaniec, uciekinier, osiedleńca, przybysz, alochton itd., a najlepiej migrant, jest za każdym razem jedynie emanacją pewnego doświadczenia powszechnego, które – publikując swoje teksty – pragnie przekazać innym. **Jest to przede wszystkim doświadczenie kulturowe.** Nawet jeśli weźmiemy pod uwagę, że te narracje nacechowane są (auto)biograficznie, ich autorzy stoją, jako podmioty, dopiero za tekstem, na drugim planie. Rzecz w tym, że wszyscy piszący na obczyźnie doświadczają wspólnego losu Obcego/Innego i w tym sensie są jednakowi, natomiast teksty, jakie produkują są silnie zindywidualizowane w zależności od tego, kto do jakiego miejsca trafia, jaki charakter mają jego stare i nowe kulturowe doświadczenia oraz na jakim poziomie przebiega konfrontacja kulturowa. Na ogół nie mamy do czynienia z dokumentem politycznym, wywołanym sytuacją wygnania, lecz **dokumentem poznawczym**, często o obyczajowym charakterze, który zmierza do ukazania różnicy między kulturą wyjściową i kulturą wybraną, a który jest zapisem procesu wchodzenia w nowe środowisko, przyswajania norm obyczajowych i prawnych, zwyczajów i sposobów bycia w danym miejscu. Można zatem powiedzieć, że zajmuje nas nie tyle sytuacja bytowa podmiotu piszącego, co raczej wytwór jego aktyw-

ności pisarskiej. Jak widać, żaden z tych obiektów nie znika, następuje jednak dość radykalna zmiana w sposobie ich wobec siebie usytuowania. Takie rozwiązanie zwalnia interpretatora tych zjawisk z próżnego trudu uporczywego definiowania samego podmiotu piszącego, który zresztą w obowiązującej dotychczas nomenklaturze właściwie znika. Zauważmy bowiem: dla rodziny i urzędów w kraju opuszczenia jest on *e-migrantem*, dla sąsiadów i urzędów w kraju osiedlenia jest *i-migrantem*, pierwszych interesuje sam fakt wyjazdu, opuszczenia kraju, okoliczności temu towarzyszące, często dramatyczne. Drugich z kolei zajmuje aspekt przybycia, konieczność nadania mu numeru podatkowego, utworzenia konta w banku, numeru ubezpieczenia socjalnego, ujęcia w rozmaite kartoteki jawnych i tajnych służb, delikwent zaś sam już musi się postarać o mieszkanie i pracę (jeżeli jest przyjezdny, by tak rzec, z wolnej stopy). Gdzie zatem mieści się istota e-/migranta? W tej luce między opuszczeniem starego miejsca a osiedleniem się w nowym. Ale jak ją uchwycić i opisać? Jaki ma ona charakter? Czy jest czymś wypełniona? Co o niej wiemy i co możemy powiedzieć? – to szereg pytań, na które w starym paradygmacie nie ma raczej odpowiedzi. To moment, dłuższy czy krótszy, który znika z biografii podmiotu. Pusta kartka. Dlatego opowiadam się za pojęciem *migrant*; migrant, to ktoś, kto się przemieszcza, stając poniekąd podmiotowo za samym pojęciem, potwierdzając w każdym momencie własnym bytem sytuację, w której się znalazł, także tę „pustą kartkę”. Żadna inna nazwa tyle nie gwarantuje. Z punktu widzenia administracji stara taksonomia nadal będzie aktualna, jedni będą mówili o *emigracji*, inni o *imigracji*, czyli o czymś w gruncie rzeczy abstrakcyjnym, kategorii te oddzielają bowiem byt ludzki od jego administracyjnego postrzegania i rejestrowania. Jednak literaturoznawców, kulturologów i antropologów bardziej powinny interesować doświadczenie egzystencjalne i wytwórczość takich osób niż ich urzędowe oznaczenie, choć samo to oznaczenie *emigrant/imigrant* nie jest neutralne znaczeniowo, „ustawia” mianowicie od razu podmiot (czy raczej, w rozumieniu odpowiednich służb, przedmiot) na właściwym miejscu. Zatem zajmijmy się przede wszystkim tekstem, który z racji miejsca i sposobu powstania pozwala się nazywać tekstem międzykulturowym.

d) Formalnie **ważniejszy jest tekst niż osoba autora**, w tej optyce zajmuje mniej bardziej charakter dzieła, niż cywilno-prawna sytuacja piszącego. Można wyrazić to bardziej radykalnie: pewne teksty, czy wręcz rodzaje tekstów, nie byłyby powstały, gdyby nie wpływ określonych okoliczności, działających jak katalizator. Ujmuje to bez ogródek Kazimierz Braun w swojej wypowiedzi o literaturze emigracyjnej:

„Tu pozwolę sobie sięgnąć po przykład do moich własnych tekstów zawartych w zbiorze *Ptak na szczudlach i inne opowiadania amerykańskie*. Nie piszę w nich o sobie. Ale zarazem, oczywiście, fakt, że napisałem je na tym [...] brzegu Atlantyku, umożliwił mi w ogóle ich napisanie, a mój własny los, doświadczenia, przygody i przeżycia były – pośrednio – wykorzystane w budowaniu postaci moich bohaterów”³⁷.

Od razu zastrzeżenie: nie chodzi tu o relację reportera (w rodzaju Kapuścińskiego), który przyjeżdża do danego kraju z nastawieniem zawodowca tylko po to, aby obejrzeć miejsca i jego mieszkańców i poinformować o tym czytelników. Znakiem reportera jest brak zamiaru osiedlenia się w danym miejscu, incydentalność kontaktu. Zatem ani reporter, ani nowoczesny turysta nie mieszczą się w tej kategorii. Ważniejszy jest, jak powiedziałem, tekst niż cywilno-prawna sytuacja autora, ale to nie znaczy, że chcę przez to unieważnić człowieka. Wręcz przeciwnie: w przypadku tekstu międzykulturowego chodzi o głębokie **doświadczenie egzystencjalne** związane z opuszczeniem kraju urodzenia i próbą zapuszczenia korzeni w nowym miejscu, jest to więc pisanie o sobie w zderzeniu z nowym krajem/miejscem i jego mieszkańcami. Chodzi o rozłożenie akcentów. Braun wymienia jego cztery etapy: szok, cierpienie, mocowanie się, stabilizację i nowe narodzenie duchowe³⁸. Wszystkie **teksty są silnie nacechowane (auto) biograficznie, to jedno z głównych znamion**. Kazimierz Braun charakteryzując swój własny los pisarza emigracyjnego wskazuje na to, że jest to zawsze

³⁷ K. Braun, *Los i etos polskiego pisarza emigracyjnego*, w: *Proza polska na obczyźnie*, tom 1, red. Z. Andres, J. Pasterski i A. Wal, Rzeszów 2007, s. 9–26, tu: 12. K. Braun wyjechał z Polski w 1985 r.

³⁸ J. Kubitsky wymienia fazę szoku, fazę reakcji, fazę naprawy i fazę reorientacji, op. cit.

„zapis pewnej drogi, ruchu, procesu zachodzącego w przestrzeni i czasie, obejmującego geografię, historię, a także środowisko naturalne, społeczne, cywilizacyjne, kulturowe, biologiczne itd.”, słowem, że jest to „doświadczenie wielowarstwowe” (s. 15, 16).

Migrant nigdy nie jest „gotowy” i zamknięty, wciąż podlega kształtowaniu, rozwojowi, dopowiadaniu siebie, **to podmiot w procesie**. Jego sytuacja jest bowiem, w psychologicznym sensie, sytuacją permanentnie kryzysową, a więc podlega rozmaitym wahaniom i modelunkom, decydując o osobowości dynamicznej. Prokop-Janiec wskazuje na mediacyjną funkcję literatury między kulturami³⁹ i dodaje, że

„literatura emigracyjna ma swój imigracyjny aspekt, wychodzący są zarazem przybyszami, wygnanie znajdować może finał – w osiedleniu i zadomowieniu, wykorzenienie – w zakorzenieniu, że pamięć przeszłości wiąże się z doświadczeniami nowej rzeczywistości, depatriacja – z akulturacją, że, słowem, emigracja – ma oprócz oczywistego wymiaru politycznego – równie oczywisty wymiar kulturowy” (s. 38).

Zauważę tylko, że pojęcia ‚wygnanie’, ‚wymiar polityczny’ w nowszym doświadczeniu emigracyjnym należałoby zastąpić pojęciami ‚wyjazd’ i ‚wymiar ekonomiczny’ lub/i ‚obywatelski’ (‚człowieczy’ w sensie praw człowieka). Już w przypadku wyjazdów solidarnościowych, czyli z lat 80. XX wieku należy podkreślić tę podwójność: przyczynę wyjazdu, która nosi cechy polityczne i charakter samego doświadczenia emigracyjnego, które ma jakże często cechy analizy kulturowej⁴⁰. Wytwory literackie takiej sytuacji nie są wyrazem przymusowego opowiadania się za jednym, bądź za drugim doświadczeniem, tylko **próbą ich konfrontacji, porównywania, stanowienia różnicy**, nieustannego budzenia poczucia, że istnieje się pomiędzy jedną a drugą kulturą,

³⁹ E. Prokop-Janiec, *Ku wielokulturowości: Literatura emigracyjna jako literatura imigrantów*, w: *Proza polska na obczyźnie*, op. cit., s. 37–50, tu 37. Inny/ imigrant bywa wręcz traktowany jako performer i kreator w obcym dla siebie świecie, por. D. Wojda, *Wędrownka jako performans. Witolda Gombrowicza „Błądzenie po peryferiach”*, w: *Narracje migracyjne w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, red. H. Gosk, Kraków 2012, s. 107–125.

⁴⁰ S. Rushdie napisze: „Wygnanie jest marzeniem o powrocie w chwale. Wygnanie jest wizją rewolucji [...]” i dodaje, że nie jest to pojęcie tożsame z emigracją, op. cit., s. 219.

między jednym a drugim doświadczeniem. Literatura najnowszych polskich wychodźców jest często ostentacyjnie niepolonocentryczna⁴¹, raczej transkulturowa. Nie jest to zatem także klasyczny przypadek literatury emigracyjnej, bo autor/ka zawsze może wrócić do swojej starej ojczyzny, ta komfortowa sytuacja pozwala pisać inaczej, rozpoznawać kulturę własną i kulturę cudzą jako doświadczenia równorzędne. **Kolejne zatem podstawowe cechy, to różnica kulturowa⁴² i dystans.**

Pisarzami, którzy zapoczątkowali ten nowoczesny, niewątpliwie inny model pisarstwa jest Witold Gombrowicz, Andrzej Bobkowski i Marian Pankowski, gdyż świadomie wybrali swój emigrancki los, sami zdecydowali o miejscu zamieszkania, nie było przeszkód formalnych, aby wrócili do Polski, w ich twórczości znajduje się duży materiał do analizy międzykulturowej. Nauczyli też swoich odbiorców nowego czytania tekstu, w którym zauważać należy gry z autofikcją, z sobą jako podmiotem opowieści, z różnymi figuracjami biografii (tzw. podmiot sylleptyczny)⁴³. Ten stan rzeczy narzuca z kolei pewną charakterystyczną strategię lektury: mianowicie strategię biograficzną. Podkreślić jednak trzeba słowo **strategia**: oznacza ono, że przyjmujemy taki model rozumienia tekstu, który wpisany jest w sygnowany imieniem autora życiorys, co przecież nie znaczy, że wszystko, co w danym tekście się pojawi odpowiada rzeczywistemu doświadczeniu

⁴¹ Zauważenie K.A. Grimstada, por. *Strategie transatlantyckie w powojennej twórczości Gombrowicza*, w: *Narracja i tożsamość (II). Antropologiczne problemy literatury*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Kraków 2004.

⁴² Zabawnie, ale znacząco ujmuje to R. Knapp: „O godzinie jedenastej trzydzieści czasu środkowoeuropejskiego po raz pierwszy ujrzałem Zachód. Nie jest to wprawdzie katedra św. Stefana ani nawet dom, lecz zaledwie zwykły skrawek gruntu, niczym nie różniący się od naszych. Mimo to wygląda jakoś inaczej. Nie mam pojęcia, na czym polega różnica. **Wiem jednak, że przyjechałem tu ze względu na tę różnicę**”, w: *Lekcje pana Kuki*, tłum. S. Lisiecka, Kraków 2003, s. 26, podkr. MD.

⁴³ Por. M. Czermińska, *Kategoria miejsca autobiograficznego w literaturze doby migracji*, w: *Narracje migracyjne w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, op. cit., s. 41–56, przy czym jej propozycje taksonomiczne (miejsca obserwowane, wspomniane, wyobrażone, przesunięte, wybrane, dotknięte) są niezbyt precyzyjne, logicznie nierozłączne i mało przekonujące. Odnoszą się głównie do zjawisk polskich, a przeto nie mają walorów uniwersalnych.

autora/podmiotu/bohatera⁴⁴. Już od dawna wiemy⁴⁵, że dostrzeżenie w dokumentach osobistych „całej prawdy” jest poważnym błędem metodologicznym i heurystycznym, albowiem samo pojęcie prawdy jest kwestią psychologii, kontekstu i interpretacji, a więc ma naturę zmienną, a ponadto trzeba pamiętać, że każdy tekst literacki jest świadomą konstrukcją.

e) Współcześnie wymienić można kilka kręgów kulturowych, w których działali lub działają polscy pisarze: tradycyjnie amerykańsko-kanadyjski z postaciami w rodzaju cytowanego Brauna, ale przede wszystkim Stanisława Barańczaka, Czesława Miłosza, Jerzego Kosińskiego, Ewy Hoffman, Ewy Kuryluk, a nieco później Edwarda Redlińskiego, Izabeli Filipiak, Janusza Głowackiego, Ewy Stachowicz; brytyjsko-irlandzki z pisarzami w rodzaju Aleksandra Kropiwnickiego, Daniela Koziarskiego, Grzegorza Kopaczewskiego, Piotra Czerwińskiego, Dionisosa Sturisa; rosyjski związany przede wszystkim z nazwiskiem Mariusza Wilka; w mniejszym stopniu francuski (Manuela Gretkowska, Krzysztof Rutkowski), czy skandynawski (Bronisław Świdorski, Zbigniew Kruszyński, Michał Moszkowicz). I obfity krąg niemiecko-austriacki: Janusz Rudnicki, Krzysztof Maria Załuski, Brygida Helbig-Mischewski, Krzysztof Niewrzęda, Dariusz Muszer, Natasza Goerke, Leszek Herman Oświęcimski, Radek Knapp i inni⁴⁶. Oczywiście trzeba pamiętać o wielkich emigranckich pisarzach niepolskich, którzy stanowią kamienie milowe tyleż

⁴⁴ Problematykę tę gruntownie rozpatruje R. Mende w tekście: *Problem autobiograficzności w prozie polskojęzycznej z Niemiec po roku 1989. Uwagi teoretyczne i praktyczne sugestie*, w: *Poetyka migracji*, op. cit., s. 72–88.

⁴⁵ Zob. teksty P. de Mana, *Autobiografia jako od-twarzanie*, tłum. B. Fedewicz, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 2; G. Gusdorf, *Warunki i ograniczenia autobiografii*, tłum. J. Barczyński, „Pamiętnik Literacki” 1979, z. 1 i in.

⁴⁶ Zob. M. Zduniak-Wiktorowicz, *Współczesny polski pisarz w Niemczech – doświadczenie, tożsamość, narracja*, Poznań 2010. Autorka w pierwszym zdaniu pracy wymienia następujące osoby: „Janusz Rudnicki, Brygida Helbig, Krzysztof Niewrzęda, Krzysztof Maria Załuski, Dariusz Muszer, Natasza Goerke, Iwona Mickiewicz, Magdalena Felixa, Artur Becker, Piotr Piaszczyński, Ewa Maria Ślaska, Leszek Oświęcimski, Maria Kolenda, Jakub Malukov-Danecki, Krzysztof Mik – to ważniejsze nazwiska żyjących pisarzy związanych biograficznie z Republiką Federalną Niemiec”, s. 9.

poprzez twórczość artystyczną, co i eseistyczną, dyskursywną. Przede wszystkim „klasycy” problemu w rodzaju Vladimira Nabokova czy Aleksandra Solżenicyna, Tomasza Manna, Milana Kundery, Salmana Rushdiego i młodszej od niego o pokolenie, a podejmującej zagadnienia drugiego pokolenia emigrantów Zadie Smith (*Białe zęby*). Wśród nowych emigrantów politycznych należy wskazać Dubravkę Ugresić, Hertę Mueller i innych. Poświęcam im osobny rozdział.

f) Sytuacja ta nadaje tekstom specyficzny charakter: Julia Kristeva w tekście *Étrangers à nous-mêmes* (1988, który cytuję w wersji niemieckiej pt. *Fremde sind wir uns selbst*) wskazuje na dwa aspekty psychologiczne, oba będą dla tej analizy istotne. Po pierwsze mówi, że każdy człowiek nosi w sobie dwoistość psychologiczną, że jesteśmy „dwustronni”, dzięki czemu potrafimy funkcjonować w niezwykle złożonym otoczeniu wydobywając z siebie raz takie, kiedy indziej znów odmienne, konieczne do przeżycia, cechy i reakcje. Wraca w ten sposób do korzeni freudowskich. Po drugie zaś stwierdza, iż właśnie sytuacja emigracji wzmagą świadomość tej podwójności, która w warunkach „normalnych” nie musi być nawet uświadamiana, a tym bardziej – ujawniana. Przestrzeń wielkowiejska jest przestrzenią, gdzie dokonują się stale akty transgresji, przekraczania kolejnych zakazów i wewnętrznych nakazów, akty wyobcowywania się wobec własnego Ja.

„>Ja< robi, czego się od niego oczekuje (was *man will* – co się chce), ale to nie jestem >ja< – >ja< jest gdzie indziej, >ja< nie należy do nikogo, >ja< nie należy do >mnie<,... >ja< – czy ono w ogóle istnieje?” – pyta Kristeva⁴⁷.

Obcy znajduje się pomiędzy satysfakcją z powodu efektów wyzwala-
nia się ze swojej dawnej skóry i frustracji z powodu zdrady wielu prze-
konań i norm wyniesionych Stamtąd. **Tamto i To, Tam i Tu przekłada się na opozycję Swoje/Obce.** Antonina Kłoskowska zwraca uwagę, iż przybysze na ogół decydują się na obniżenie „barier narodowej

⁴⁷ J. Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, tłum. z franc. X. Rajevsky, Frankfurt am Main 1990, s. 14.

świadomości i identyfikacji”⁴⁸ i – dodajmy – barier etycznych, co jest często ceną za rozwiązywanie problemów życiowych w obcych środowiskach. Tym bardziej, że – jak się przykładowo dowodzi – „Polska więź narodowa jest u swojej podstawy więzią rodzinną”⁴⁹. Przestrzeń wielkomięjska stwarza iluzję zadomowienia, choć w gruncie rzeczy wykorzystania i wydziedzicza szybciej i skuteczniej niż jakakolwiek inna. Pojawia się uczucie „nieznośnej lekkości bytu”. Migrant widzi, że można zachowywać się i żyć różnie, iż nie obowiązuje tu jedna strategia życiowa. Jego etyka jest więc etyką opartą na pojęciu zróżnicowania, a nie na pojęciu identyczności, Tęgo-Samego. Kristeva mówi o e-/migrancie jako człowieku zawieszonym między tym, czego już nie ma, a tym, co się nigdy nie ziści, ten stan rzeczy wyzwala w nim ironistę⁵⁰. *Cogito* e-/migranta dominuje uczucie dystansu, nie prowadzi – by zacytować trafne słowa Foucaulta – „do afirmacji bycia, lecz otwiera serię pytań bycia dotyczących [...]”⁵¹. E-/migrant należy do tzw. piątego świata, gdyż utraciwszy swój własny, rodzimy język, pozbawiony został tym samym tożsamościowej mocy interpretacji, własny język, umiejscowiony w szerokim – dobrze znajomym! – kontekście kulturowym pozwala bowiem nie tylko dokonywać działań poznawczych i fortunnych aktów komunikacji, ale przede wszystkim utwierdza jednostkę w jej własnym egzystencjalnym jestestwie⁵².

Sytuacja przemieszczenia się z kraju do kraju, z cywilizacji do cywilizacji, swoistej transgresji duchowej, jaka się w takich okolicznościach dokonuje, sprawia, że cała ta sfera odkrywa swoją charakterystykę, migrant ma poczucie zasadniczej zmiany i radykalnej – najczęściej – **różnicy**. To sprawia, według Kristevej, że migranci do końca życia są zawieszeni psychicznie i świadomościowo między dwoma krajami, dwiema cywilizacjami i dwoma doświadczeniami kulturowymi, przy czym w żadnym nie są w stanie odnaleźć się do końca

⁴⁸ A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, op. cit.

⁴⁹ D. Mostwin, *Emigracja polska w USA*, op. cit., s. 109.

⁵⁰ J. Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, op. cit., s. 20.

⁵¹ M. Foucault, *Człowiek i jego sobowtóry*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 215.

⁵² Problem ten porusza W. Kalaga powołując się na pracę K. Longley, w: *Mgławice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja*, Kraków 2001, s. 279 i nast.

i bez reszty. Nie odrzucili swojej kultury pierwotnej i nie przyjęli bez zastrzeżeń kultury wybranej. Istnieją w gruncie rzeczy na obrzeżach i jednej, i drugiej. Taka sytuacja wytwarza w nich specyficzny stan ducha i szczególną dyspozycję: jest to stan nieustającego dystansu i krytycyzmu, który Kristeva określa mianem ironii. E-/migranci są według niej wiecznymi ironistami zarówno wobec swojej przeszłości, jak i teraźniejszości, nieufni i podejrzliwi zadają pytania niewygodne dla obcych i trudne dla samych siebie. Te ostatnie dotyczą najczęściej problemu tożsamości: migranci zadają sobie nieustannie pytania o to, kim są. Kim są dla siebie i kim są dla nowego otoczenia, a także dla dawnych sąsiadów i rodziny pozostawionej w kraju pochodzenia. Są podmiotami w stanie permanentnego kryzysu, przeistaczania, tworzenia nowej osobowości, nowej skóry i wrażliwości, które rozdziera z jednej strony tęsknota i (często) wyrzuty sumienia, z drugiej zaś – pragnienie odnalezienia się w nowym/obcym/lepszym świecie. Nie raz powiedziano, że emigracja to zarazem ryzyko i nadzieja.

g) Ale jest też drugi krąg pytań, równie ważnych – i te dotyczą miejsca osiedlenia, nowej przestrzeni, obcej topo-grafii (zauważmy szeroki sens tego pojęcia!), którą trzeba rozpoznać, oswoić, nauczyć się jej paradygmatycznych wyznaczników. Są to pytania z kręgu wartościowania, który wspomniany Braun nazywa etosem emigranta (s. 13). Jest też sprawa bodaj najważniejsza: sprawa języka. Tu dwa nazwiska warto przywołać, aby wskazać kierunek myślenia: Gayatri Ch. Spivak z jej pytaniem o mowę subalternów (*Can the Subaltern Speak?*), gdyż migranci znajdują się, przynajmniej w początkowej fazie swojego osiedlenia, w pozycji subalternów (Derrida pisze o Metropolii jako Panu i Dawcy mocy języka, gdzie każdy przybysz z prowincji jest subalternem⁵³). I drugie nazwisko, wspomnianej wyżej Kateriny Longley, która mówiąc o e-/migrantach zwraca przede wszystkim uwagę na brak interpretacyjnej mocy ich języka. Obie wypowiedzi dotyczą tego samego zagadnienia, choć pojmowanego od dwóch różnych stron: Spivak wychodząc od teorii postkolonialnej pyta o to, jak migranci

⁵³ J. Derrida, *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*, tłum. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11/12, s. 24–113.

w ogóle funkcjonują w nowym świecie (w tym: językowo), Longley zwraca uwagę na ich mowę, która – na ogół niedoskonała gramatycznie i fonetycznie – raczej ich ośmiesza i marginalizuje niż przydaje autorytetu. Kulawa (wy)mowa imigrantów nie ma, jak powiada, mocy interpretacyjnej, mocy, którą nadaje wypowiedzi dobrze rozpoznany i rozumiany kontekst kulturowy, do opanowania którego trzeba czasu⁵⁴. Tak silnie dziś rozwinięta refleksja nad tożsamością i habitusem emigranta, nad odczuwaną wewnątrznie dysharmonią i niewłaściwie stosowaną mową ciała, mylnym gestem motywowana jest w znacznej mierze właśnie problemami ludzi wykorzenionych, żyjących pomiędzy cywilizacjami, między euforią a głębokim zwątpieniem, radością a przygnębieniem. Coraz częściej słychać też głosy, które całą problematykę wielokulturowości opatrują znakiem zapytania, nazywając ją „dylematyczną”, gdyż jest „pewnym nadmiarem wobec normy”⁵⁵. Zasygnalizowane powyżej pytania i rozpoznania będą pomocne w ustanowieniu ramy teoretycznej.

II.3 Tekst międzykulturowy. Morfologia i filozofia⁵⁶

Konfrontacje. Poznawczość

Czym jest tekst międzykulturowy, jak go rozpoznać i jak opisywać? – to podstawowe pytanie. I czym jest międzykulturowość sama w sobie? Zaczniemy od drugiego pytania delegując do niego pytanie dodatkowe, raczej pragmatyczne, ponieważ tekstów teoretycznych dotyczących międzykulturowości jest masa: czy jest sytuacją wymieszania – programowego lub spontanicznego dwu różnych doświadczeń kul-

⁵⁴ Więcej na ten temat w podrozdz. *Refleksja lingwistyczna*.

⁵⁵ Zob. T. Rachwał, *Dylematy wielokulturowości?*, w: *Wielokulturowość: postulu i praktyka*, red. L. Drong i W. Kalaga, Katowice 2005, s. 18.

⁵⁶ S. Frank w pracy pt. *Migration and Literature. Gunter Grass, Milan Kundera, Salman Rushdie and Jan Kjaerstad*, New York 2008 decyduje się na pojęcie „migration literature” (zamiast dawniejszego „migrant literature”), które nie podkreśla podmiotowości pisarza, lecz „social processes and intratextual features of migration in novels”, pisze w omówieniu książki J. Weingarten; http://kult-online-uni-giessen.de/wpsi/pgn/home/KULT_online/23/14, dostęp 24.09.2013

turowych – z czego miałyby się narodzić jakaś wartość trzecia, rodzaj stopu, w którym wartości pierwotne nie byłyby już rozróżnialne? Czy też – druga możliwość – międzykulturowość oznacza istnienie faktycznie pomiędzy jedną a drugą kulturą, balansowanie między doświadczeniem pierwotnym i wtórnym, kulturą rodzimą a kulturą przyswojoną? Wydaje mi się, że można przyjąć jedynie drugie rozwiązanie. Już na temat tzw. *melting pot* mówi się od dłuższego czasu, że do żadnego procesu oznaczanego pojęciem *melting* nie dochodzi (por. Danuta Mostwin); społeczeństwa wielokulturowe nadal składają się z poszczególnych grup etnicznych, mniejszych czy większych, pogodzonych lub nie ze swoim otoczeniem, które naturalnie wnoszą coś do wspólnego obrazu powszechnej kultury danego kraju/społeczeństwa, ale czy są to wartości rzeczywiście spojone, połączone w procesie wymieszania – wolno wątpić. Jak pokazują całkiem nowe doświadczenia, **mamy raczej do czynienia z sytuacją radykalizowania własnej odrębności etnicznej, religijnej, obyczajowej, kulturowej, a nie wyglądania ich konturów, dostosowywania się, łączenia itp.** Ułatwiają to zachodnie zasady demokracji, przestrzeganie praw człowieka, wolności obywatelskich, osobistej godności itd., z których migranci nauczyli się korzystać wprowadzając je do własnego wolnościowego i obywatelskiego dyskursu⁵⁷. Z literaturoznawczego punktu widzenia można tu wskazać na poststrukturalistyczne procesy ujawniania się tzw. dyskursów i grup słabych (Vattimo), rozproszonych, peryferyjnych czy wręcz – dawniej – marginalizowanych, które w ostatniej ćwierci XX wieku odnalazły sposoby, aby mówić (por. Spivak), ujawnić swoją tożsamość. Funkcjonowanie przybyszów w nowych środowiskach nie jest już nacechowane dążeniem do stopienia się z większością, lecz często nader kłopotliwym dla administracji danego kraju, konfrontacyjnym sposobem bycia. Ma to najwyraźniej związek z tradycją religijną, którą wnoszą. Nie jest to zjawisko trudne, gdy jest marginalne, zaczyna być groźne, gdy na przykład skupiska wyznawców mahometanizmu przekraczają pewną

⁵⁷ Por. „Naiwność w połączeniu z poprawnością polityczną umożliwiły utworzenie przyczółków fundamentalistycznego terroryzmu”, J. Kubitsky, *Psychologia migracji*, op. cit., s. 23.

masę krytyczną i zaczynają wywierać nacisk na zwyczaje lokalne, aby je zmienić. Dla społeczeństw wielokulturowych najlepsza byłaby sytuacja powszechnej świeckości lub przynajmniej takiej religijności, która nie wkracza w przestrzeń publiczną, co, jak wiadomo, przy pewnym typie religii rozumianych jako systemy społeczne nie jest możliwe. W konkretnych sytuacjach życiowych przybysze „przełączają się” niejako z jednej kultury na drugą w zależności od ryzyka i spodziewanych rezultatów swojego postępowania, jest to rodzaj nieustannej gry, wybierania strategii postępowania, zawsze obwarowanego podwójnym myśleniem. Już dość dawno w rozpoznawaniu sytuacji społecznych funkcjonuje pojęcie „społeczeństwa ryzyka”⁵⁸, które jeszcze wyraźniej działa w społeczności osób przemieszczonych. Takie myślenie, ten modus zachowań sprawia, że asymilacja nie postępuje, a raczej przeciwnie: wzmagą się poczucie dystansu, teraz już zarówno wobec pierwotnej, jak i wtórnej kultury. W pracach związanych z komparatystyką pojawiły się interesujące koncepcje na temat migranta, które zbiera i omawia Doris Bachmann-Medick w pracy *Cultural Turns*⁵⁹: ma on być mianowicie żywym obiektem przekładu. Nader trafnie charakteryzował zjawisko Haun Saussy:

„Imigranci i ludy skolonizowane (o których można powiedzieć, że zostały zalane falą imigracji) są przez większość czasu komparatystami, ponieważ ich słowa i czyny istnieją w dwóch językach, dwóch systemach wartości, dwóch sankcjonujących je słownikach”⁶⁰.

Migrant musi nieustannie przekładać swoją kulturę na cudzą i cudzą na własną, aby osiąść zdolność funkcjonowania w nowym świecie i nowych warunkach. Jest to więc **przekład egzystencjalny**, który

⁵⁸ U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Warszawa 2002 (oryg. *Risikogesellschaft – Auf dem Weg in eine andere Moderne*, 1986).

⁵⁹ D. Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Nowe kierunki w naukach o literaturze*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2012.

⁶⁰ Por. H. Saussy, „Wyborny trup” pozszywany ze świeżych koszmarów. *O memach, pszczelich rojach i samolubnych genach*”, tłum. E. Rajewska, w: *Niewspółmierność. Perspektywy nowoczesnej komparatystyki*. Antologia pod redakcją T. Bilczewskiego, Kraków 2010, s. 227.

Gayatri Spivak wiąże z jakimś rozumieniem somatyczności i semiotyki, co nawet jeżeli jest trudne i nieostre w sensie praktycznym, wskazuje mimo to kierunek działania⁶¹. Chodzi o wzajemne uszanowanie inności, o odmienność, którą się respektuje. Bauman zauważa, że „Akt przekładu nie pozostawia żadnego partnera w stanie nietkniętym”⁶², co odnosi się zarówno do przekładu tekstu, jak i egzystencji. „[K]ultury konstytuują się w toku przekładu”, podkreśla w podobnym duchu Bachmann-Medick (s. 295), a James Clifford dorzuca, że w roli komparatystycznych pojęć translacyjnych należy obsadzić m.in. diasporę, migrację i uchodźstwo (ibidem, s. 298⁶³). Trzeba bowiem pamiętać i o tym, że każdy z tych modeli bycia w świecie, dyktowanych presją religii czy od niej wolnych, niesie z sobą jakiś **wymiar etyczny**. Dla przybysza wymiar ten jest często atrakcyjny, akceptuje się go bez zastrzeżeń pamiętając jego sens ze starego kraju. To jest doświadczenie migrantów z krajów postkomunistycznych czy w szerokim sensie totalitarnych, gdzie kwestie osobistej wolności, swobodnej ekspresji artystycznej (nie mówiąc o lepszym życiu, co było zwłaszcza istotne dla migrantów azjatyckich i afrykańskich) itp. były ograniczone. Dla nich kultura i etyka krajów Zachodu czy USA była zawsze atrakcyjna. Jednak dla muzułmanów przybywających do Europy wartości tej kultury, jej etyczna wykładnia okazywały się nie już atrakcyjne, lecz wręcz wrogie i poniżające. Niewątpliwie dziś mamy w Europie do czynienia z konfrontacją cywilizacyjną, w której idzie o wybór opcji etycznych. Tekst międzykulturowy przybiera najczęściej postać auto-/kryptobiografii, a skupia się na ukazaniu wysiłków migranta, aby odsunąć od siebie groźbę wyobcowania, w które najczęściej popada. I to pomimo codziennego dostępu do tradycji domowej (etnicznej) poprzez istnienie telewizji satelitarnych i innych nowoczesnych nośników treści, kiedy można czerpać z podstawowych zasobów kultury

⁶¹ Por. G.Ch. Spivak, *Polityka przekładu*, tłum. D. Kołodziejczyk, w: *Współczesne teorie przekładu*. Antologia pod redakcją P. Bukowskiego i M. Heydel, Kraków 2009, s. 405–427.

⁶² Z. Bauman, *Culture as Praxis*, London 1999, s. XVIII (za Bachmann-Medick, op. cit., s. 303).

⁶³ Por. J. Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. E. Dżurak, Warszawa 2000.

rodzimej. A jednak to nie to samo, czy korzysta się z takiego dostępu pozostając we własnym, pierwotnym środowisku, w małej wiosce, w miasteczku, mieście czy w jakiejś wybranej światowej metropolii.

Język i kultura. Świadomość i tożsamość

Istotnym doświadczeniem jest bowiem nadawanie komunikatom „stamtąd” innego znaczenia: w kulturze rodzimej są one naturalnym osoczem, w którym się poruszamy, należymy do tego dyskursu, dyskurs jest „nasz” w tym sensie, że tłumaczy zachowania, uzasadnia decyzje, podsuwa wybory. Słowem: dyskurs jest po „naszej stronie”. W kraju osiedlenia działa to inaczej, lub raczej: nie działa wcale. Nie działa dlatego, że komunikaty nie mają mocy sprawczej na całej linii funkcjonowania e-/migranta; o ile zachowują jeszcze swoją performatywną moc w czterech ścianach mieszkania, o tyle na zewnątrz trzeba już brać pod uwagę inne reguły gry. Językowe funkcjonowanie e-/migranta ma wszelkie cechy schizofrenii. **Cechą tekstu międzykulturowego jest konieczność konstruowania i opisu tych dwóch przynajmniej aspektów i systemów postępowania, dwóch dyskursów, modelujących równocześnie, choć często sprzecznie, zachowania przybyłych.** Wydaje się, że nader istotną, a chyba niedocenioną dotychczas cechą zarówno literatury, jak i przestrzennych skupisk przybyszów jest ich **wspólnota językowa**, podkreślająca żywy związek z krajem wyjścia i sobą wzajemnie. Nie bez przyczyny mówi się o dzielnicach polskich w Nowym Jorku czy Chicago, arabskich w Paryżu i Brukseli, żydowskich w Nowym Jorku, tureckich w Berlinie itp. Obowiązuje w nich pierwotny język danej wspólnoty. Zdarza się, oczywiście, że migranci piszą swoje teksty w języku kraju osiedlenia, ale to są raczej wyjątki potwierdzające regułę. Te wyjątki rekrutują się głównie spośród autorów, którzy od dziecka wychowywani byli w podwójnej kulturze językowej (jak np. Herta Müller) i dla nich przejście na język kraju osiedlenia/przesiedlenia nie było niczym trudnym w żadnym sensie. Była to tylko kwestia wzmocnienia pewnej opcji kulturowej przez nowe okoliczności. Drugi przypadek to pisarze na ogół dobrze już zdomowieni w nowym świecie, którzy decydują się na pisanie w przyswojonym języku. To przypadek Nabokova,

Becketta, Kosińskiego, Kuryluk itp. Na ogół jednak migranci pozostają w twórczości przy swoim języku pierwotnym, szczególnie jeśli są poetami; znana jest opinia, że w tej dziedzinie twórczości można osiągnąć wyżyny pisząc tylko w języku dzieciństwa. „Język to »czarna skrzynka« pamięci indywidualnej i zbiorowej”, pisze arcytrafnie Kubitsky⁶⁴. Piszący migrant umiejscawia się między archetypem matki i archetypem ojca według taksonomii Julii Kristevej. **Język macierzysty wiązany jest z figurą matki (model Penelopy), wyjście z ojczyzny zaś, peregrynacje, poszukiwania – z figurą ojca (model Odyseusza).** Matka gwarantuje konserwatyzm, zakorzenienie i harmonię, ojciec – wyzwanie, nowoczesność i poznanie. Pisarz na emigracji, posługujący się językiem pierwszym staje więc równocześnie na obu polach: odrzuca i zachowuje, zdradza i kontynuuje. Z wartościami archetypu matczynego łączy go więź językowa, z wartościami ojcowskimi – wola znalezienia lepszego miejsca dla siebie i swojego potomstwa. Wola poznania, element faustyczny. Obca mu jest jałowa nostalgia, jaka zwykle pojawiała się w tekstach klasycznie emigracyjnych. **Nikt, kto pozostaje w jednym miejscu, w ojczyźnie, nie może doświadczyć tej podwójności losu, losu zdrajcy/ofiary i zarazem losu odkrywcy/zdobycy.** Zmienia się przy tym stosunek do wybranego miejsca życia. Metafora nomady wydaje się bardzo adekwatna; kto raz opuścił swoją ojczyznę, na ogół nie potrafi już zapuścić korzeni w nowym miejscu. Będzie zdolny do szybkich przemieszczeń. Najlepszym przykładem są Żydzi, naród diaspory, który w razie konieczności porzuca swoje stare miejsce zamieszkania, by stosunkowo sprawnie odnaleźć się w nowych okolicznościach. W takich warunkach wzrasta niepomierne znaczenie indywidualnej biografii. Migranci mają biografie, a biografie potrafią niekiedy przekształcić w interesujące narracje, stąd bierze się częsty autobiograficzny rys pisanej przez nich literatury. Tu z kolei tkwi źródło swoistego poczucia wyższości przybyszów nad natywnymi mieszkańcami, których uważa się za ludzi bez biografii, a zatem bez głębi. Migrant, który doświadcza rozmaitych cierpień z tytułu swojej obcości, otrzymuje w nagrodę specyficzny bonus; czasami, jeżeli przeżył jego wartość, potrafi go wykorzystać w literaturze.

⁶⁴ J. Kubitsky, *Psychologia migracji*, op. cit., s. 59.

Wspomniana powyżej kategoria nomadyczności wywołuje pytanie o tożsamość. Jakkolwiek by jej nie definiować, jedno wydaje się pewne: **nie będzie już ona tożsamością „twardą”, „jednoznaczną”, „metafizyczną”, tożsamością raz na zawsze.** Kształtuje się „tożsamość przechodnia”, labilna, patchworkowa, dyskursywna, wieloskładnikowa, w której poszczególne segmenty – język, „ojczyzna”, system moralny, rytuały codzienne i świąteczne – mogą podlegać wymianie. Tożsamość migrantów spleciona jest z różnych wątków, staje się wielowymiarowa, stoi za nią przede wszystkim indywidualne doświadczenie, a nie instytucje państwowe i oficjalna retoryka. Powstaje tożsamość w pewnym sensie niedokończona, ale właśnie z tego powodu otwarta na inność, na przypływy, na Levinasowskie spotkanie „twarzy”, co jest wartością nie do pogardzenia. Oczywiście, sytuacja taka nie jest łatwa do znoszenia, gdy się jej doznaje. Tożsamość otwarta boli, niczym niezagojona rana, ból to wzmacniacz poznania. Dodać trzeba, iż chodzi tu przede wszystkim o tożsamość narodowo-egzystencjalną, a nie tożsamość zawodowo-egzystencjalną, o jakiej mówił Bauman wychodząc z założenia, że we współczesnym świecie każdy z nas zmienia swoją tożsamość w zależności od środowiska, charakteru i miejsca pracy oraz zamieszkania. Wartość języka jako spoiwa grup migranckich potwierdza każde badanie socjologiczne i jest to zjawisko na pierwszy rzut oka zrozumiałe w przeciwieństwie do zachowywania pierwszego języka w literaturze. Autor piszący w języku macierzystym znajduje się już na starcie w gorszej pozycji od autora natywnego, wie, że ma niewielu odbiorców i nie zawsze takich, jakich by sobie życzył. Miłosz pisał trafnie:

Rytmiczne kołysanie słów układanych, powtarzanych na ulicy,
w autobusie, w barach, na drogach,
A tym bardziej w północy rannych godzin, kiedy świadomość
wynurza się jak diabelska góra.
Ale umiałem to robić tylko po polsku, w języku którego nikt
nie rozumie...

(z wiersza *Sposób*)

Język staje się wartością intymną, której nie można migrantowi odebrać. Sprawdza się to w przypadku wielu polskich Żydów: wygnani z kraju, który uważali za swój, pozostają w twórczości przy języku pol-

skim, którego żaden celnik ani partyjny urzędnik nie jest im w stanie odebrać⁶⁵. Stanowi on często jedyny obszar, w którym czuje się on swobodnie i nad którym ma do pewnego stopnia władzę. A właściwie należałoby powiedzieć, że język ma go w swojej władzy, lecz nie jest to władza opresywna, której na ogół doświadcza w nowym świecie, lecz raczej kojąca, przyjazna. Kateryna Longley zauważa jednak interpretacyjną niemoc takiego języka w okolicznościach zewnętrznych, w miejscu pracy, w sklepie, na ulicy, środkach komunikacji. Potwierdza to Danuta Mostwin, gdy pisze:

„Jedną z największych trudności emigranta jest niemożność całkowitego porozumienia się z otoczeniem. Nie chodzi tu tylko o porozumienie na poziomie słownym, ale o głęboki nurt zrozumienia ogarniający rzeczy powiedziane i nie wypowiedziane, o dialog uwarunkowany znajomością i zrozumieniem różnic kulturowych i sytuacyjnych”⁶⁶.

Dochodzi do tego programowe odrzucenie osobistych narracji migranta przez jego aktualne otoczenie:

„Our stories were simply not welcome in Australia. Repeatedly, the reactions of authorities, employers, even friends told us that we should forget the past and get on with our new life in this wonderful place”⁶⁷

– mówi o sobie i swoich ukraińskich rodzicach Longley. Poza czterema ścianami domu ujawnia się opresywny charakter nowego/obcego języka, który – jak objaśniał Austin – ma moc performatywną, a ponadto nawet dobrze przyswojony, bywa zdradliwy. Język ojczysty/macierzysty jest elementem pewności i harmonii w niespokojnym zazwyczaj życiu przybysza. Kubitsky zwraca uwagę, że psychologia

⁶⁵ Znakomitym przykładem jest mało w Polsce znana, autobiograficznie nacechowana twórczość M. Moszkowicza, który w 1969 roku osiadł w Szwecji. Por. idem, *Psi paszport*, Warszawa 2008, zawierający jego najważniejsze, świetnie literacko teksty: tytułowy, *Milczenie*, *Anatema*, *Kadisz*.

⁶⁶ D. Mostwin, *Trzecia wartość*, op. cit., s. 15.

⁶⁷ „Nasze opowieści po prostu nie były mile widziane w Australii. Nagle reakcje przełożonych, urzędników, nawet przyjaciół dawały nam do zrozumienia, że powinniśmy zapomnieć przeszłość i wejść w nasze nowe życie w tym pięknym miejscu”, K. Olijnyk Longley, *Remembering Rublivka: life stories from lost worlds* <http://motspluriels.arts.uwa.edu.au/MP2303kol.html>, dostęp dn. 8.12.2015.

często łączy naukę pierwszego języka z ciałem matki (s. 62–63). Dlatego jednostka chroni się w miejscach – domu, rodzinie, barze, dzielnicy – gdzie jego mowa odzyskuje znaczenie, wartość i nie sprawia zawodu, będąc elementem naturalnym. Tym uzasadnia się tworzenie swoistych gett etnicznych we współczesnych metropoliach, które minimalizują dyskomfort gorszej sprawności językowej. Warto przypomnieć w tym miejscu uwagę Homiego Bhabhy, który zwraca uwagę na swoiste podwójne kodowanie wypowiedzi przybyszów, dwojakie źródło ich mowy: z jednej strony rządzi nią aktualne miejsce przebywania, z drugiej zaś miejsce pierwotne, miejsce urodzenia i wychowania. Potwierdza to Herta Müller, gdy pisze:

„Coraz częściej odkrywałam, że język rumuński miał słowa bardziej zmysłowe, bardziej pasujące do mojego odczuwania niż mój język macierzysty. Nie zrezygnowałabym za nic z tego szpagatu przemian. Ani w mówieniu, ani w pisaniu. W moich książkach nie napisałam jeszcze ani jednego zdania po rumuńsku. Ale język ten pisze razem ze mną, ponieważ wrócił mi w spojrzenie”⁶⁸.

Dziś najważniejszym problemem jest tzw. drugie pokolenie migrantów, czyli dzieci urodzone i wykształcone, lub przynajmniej wykształcone, w szkołach kraju osiedlenia, które odczuwają obcość miejsca, w którym żyją lub przeżywają – często dopiero w tekstach literackich – traumy swojego skradzionego dzieciństwa⁶⁹. Przyczyną najczęściej wskazywaną jest ogólnie rozumiana gorszość: kraj pochodzenia, kolor skóry, gorsze warunki ekonomiczne, gorsze przygotowanie do samodzielnego życia, mieszkanie, którym nie można się pochwalić itp. To rodzi frustrację i częsty powrót do religijnych i cywilizacyjnych korzeni rodziców, lecz w wersji radykalizowanej. Pisze o tych zjawiskach Zadie Smith w powieści *Białe zęby*. Nie jest to już kwestia języka (czytaj: pragmatyki), lecz kwestia etyki (czytaj: ideologii). Wiele trafnych uwag na ten temat odnajdziemy także w refleksjach Jacquesa

⁶⁸ H. Müller, *Król kłania się i zabija*, tłum. K. Leszczyńska, Wołowiec 2005, s. 25 (z tekstu *Każdy język ma inne oczy*).

⁶⁹ Por. „Nasze dzieci gna do Ameryki. Rozdarcie drugiego pokolenia imigrantów. Dzieciom jeszcze trudniej niż nam, jeszcze bardziej nie wiedzą, kim są”, w: B. Helbig, *Enderowce i inne ludzie*, Szczecin 2011, s. 72.

Derridy⁷⁰. W każdym razie nie wydaje się, aby sprawy szły w tym kierunku, który kilka dekad temu kreślił Hugo Dyserinck obiecując Europejczykom społeczeństwa ponadnarodowe⁷¹; dziś widzimy raczej odwrót w kierunku państw etnicznych, które coraz mocniej podkreślają własne interesy i priorytety.

Z językiem wiązać można pewien szczególny rodzaj zachowań i gestów. Homi Bhabha poświęcił im kilka studiów podkreślając przede wszystkim znaczenie mimikry. Mimikry, która zawsze nosi w sobie sens karykatury i parodii, co można rozumieć jako broń subalterną wymierzoną w hegemon/pana. Karykatury rzadko świadomej, często zaś wynikającej po prostu z niedostatków w opanowaniu obcego języka, co w ustach przybysza brzmi jak mimowolne szyderstwo. Późniejsze studia idą dalej i podkreślają pewne szczególne sposoby zachowań w literaturze migrantów, które w odniesieniu do polskiego doświadczeniu bywa określane jako autoegzotyżacja (lub autoorientalizacja, autoazjanizm⁷²), ale np. do hinduskiego jako autopotworyzacja (vide: Rushdie). Chodzi o zachowania, które stereotyp kulturowy wiąże z tym czy innym narodem lub całym kontynentem (np. Afryką). Polski przypadek wykorzystuje najczęściej stereotypy wschodnie, azjatyckie, a konkretnie – rosyjskie. Do dziś w polskim dyskursie politycznym, publicystycznym, ale i codziennym, obyczajowym (vide: internet!) Rosjanie przedstawiani są w niekorzystnym świetle, właśnie jako nowi barbarzyńcy. Znakomitym ujęciem posłużył się Sławomir Mrożek w opowiadaniu *Moniza Clavier*,

⁷⁰ J. Derrida, *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*, op. cit.

⁷¹ *Komparatistik und Europaforschung: Perspektiven vergleichender Literatur- und Kulturwissenschaft*, hrsg. von H. Dyserinck, K.U. Syndram, Bonn 1992.

⁷² D. Uffelmann, 'Self-Orientalisation' in *Narratives by Polish Migrants in Germany (by Contrast to Ireland and the UK)*, w: *Contemporary Polish Migrant Culture and Literature in Germany, Ireland, and the UK*, eds. J. Rostek/D. Uffelmann, Frankfurt a/Main 2011, s. 103–132; D. Muszer w powieści *Homepage Boga* przytacza opowieść niejakiego kapitana Ruczaja: „Nazywano mnie Autokrad, a moi kumple z budowy uważali to za strasznie zabawne, gdy wołali do mnie: Autokrad, przynieś nam to czy owo. Autokrad, czy już opyliliś brykę naszego szefa do Polski. Autokrad, kiedy ostatni mercedes opuści Niemcy w kierunku na wschód? No tak, to byli prawdziwie weseli faceci. Ubaw mieliśmy po pachy”, wyd. pol. tłum. Dariusz Muszer, Szczecin 2013, s. 94.

nakładając polskiemu turyście kostium Rosjanina z szeroką duszą, nieokiełznaną fantazją, która hipnotyzuje ludzi Zachodu. Jako Polak miał tylko jeden argument: braki w uzębieniu, które tłumaczył w duchu martyrologii narodowej. Lecz jeśli przypomnimy sobie scenę „zadawania ostrogi” w *Trans-Atlantyku* Gombrowicza, to musimy odnaleźć w niej podobne elementy: dzikości, barbarzyństwa, karykaturalnego cierpienia. Takie poświadczenia znajdziemy także u Włodzimierza Odojewskiego, Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, Tadeusza Konwickiego (*Bohiń*), Eustachego Rylskiego (opowiadanie *Stankiewicz*) i wielu innych. Przybysz z Polski, gdy znajdzie się na Zachodzie w sytuacji opresyjnej, sytuacji, która go przerasta, chętnie ucieka się do tego stereotypu. Używa maski (vide: Erving Goffman), nie ma w nim wtedy Polaka, jest słowiański *homo barbarus*, który występuje jako figura usprawiedliwiająca każde niedołęstwo, każdą nieumiejętność i każdą odmienność. Figurą wschodniego barbarzyńcy i „Versagera” posługuje się często Janusz Rudnicki nie tylko, aby się usprawiedliwić, lecz także „podrajcować” w jakimś masochistycznym akcie samoponiżenia. Wolno zapytać, skąd się bierze taki rodzaj zachowania? Czy nie jest to aby kolejny efekt „niewinności” Polaków, którzy wykształcili przez wieki zdolność autoprezentacji pod postacią ofiary historii, historii złej i niesprawiedliwej, zaś ta matryca jest tak głęboko wdrukowana w naszą świadomość, że pojawia się niemal bezwiednie, gdy trzeba obronić autostereotyp. Inna rzecz, czy tak krytyczny autor, jak Rudnicki, nie wykorzystuje jej jednak w podobnym duchu, co Mrożek, to znaczy rozmyślnie. Wszystko to mocno komplikuje stereotyp Polaka.

Salman Rushdie na przykład odwołuje się do bardzo starego dyskursu Inności, który wykrystalizował się w kulturze europejskiej w pierwszych aktach kolonizacji, od Krzysztofa Kolumba poczynając, który Inność identyfikował jako potworność. Kryje się za tym jeszcze głębsza tradycja, związana z Imperium Romanum i jego często niewybrednymi wyobrażeniami na temat odległych terytoriów i ich odmienności, podboje kolonialne tylko te wizerunki utwierdziły. Kolonizowani Inni jawili się więc pod postaciami dziwnych stworów, człekopodobnych wprawdzie, ale wyposażonych w dodatkowe atrybuty psychofizyczne, które miały przerażać, straszyć. Do tego

stopnia, że pojawiały się, żywe czy spreparowane, na wystawach światowych jako obiekty swoistej egzotyki. Tak rozumiana Inność usprawiedliwiała w pewnym stopniu brutalne działania kolonizacyjne, które dobrze jeśli kończyły się sprowadzeniem podbijanych narodów do poziomu niewolników, bo bywało gorzej. Publicystyka, literatura, a także dyskurs powszechny w europejskich matecznikach kolonizatorów dbały o to, aby obraz skolonizowanego potwora mocno zapadł w wyobraźnię powszechną. Rushdie w *Szatańskich wersetach* wykorzystuje znakomicie ten model przemieniając cudzoziemskich przybyszów w Anglii w zwierzęta jeśli chodzi o cielesność zachowując przy tym ich ludzkie wyposażenie psychiczne, co tylko wzmacnia cierpienie. W szpitalu, do którego trafia pobity przez funkcjonariuszy imigracyjnych Saladyn Czamcz, już zresztą przemieniony w śmierdzącego kozła, czytelnik spotyka mantykę, czyli człowieka-tygrysa z potrójnymi rzędami zębów, indyjskiego bawoła, oślizłe węże, w które zamienili się senegalscy turyści itp.⁷³.

Kolejna cecha literatury e-/migracyjnej, która da się wywieść z poprzednich uwag, to **element kolonialnego podporządkowania kulturze kraju osiedlenia** ze wszystkimi tego konsekwencjami. Ten akcent widoczny jest w tekstach Janusza Rudnickiego, wykorzystywany w trybie oskarżenia lub konfrontacji, lecz niekiedy w postaci naiwnego szukania wspólnoty i porozumienia ponad doświadczeniami historii i pamięcią (por. policjant i matka czy narrator i Barbara z opowiadania *Odwiedziny*). To także stale obecny aspekt w opisie losu Saladyna Czamczy w *Szatańskich wersetach* Rushdiego czy *Białych zębach* Smith.

Terażniejszość i brak historii. Wolność

Brak historii, to wolność. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że to orzeczenie jest prawdziwe. O ile dawniejsze fale emigrantów, przynajmniej polskich, żyły historią, rozpamiętywaniem jej przypadków i próbami naprawy polskiej rzeczywistości (by wskazać choćby działalność Mickiewicza w Turcji), o tyle nowe migracje bardzo często trak-

⁷³ S. Rushdie, *Szatańskie wersety*, b.m., 1992, s. 181–182.

tują opuszczenie ojczyzny także jako ucieczkę przed jej „przekłętymi problemami”. **Współczesne migracje żyją dniem dzisiejszym.** Nie tylko z tego powodu, że jest to niejako właściwość naszej epoki; badacze problemu podkreślają, że żyjemy w czasach prezentystycznych, bez chęci przyswajania sobie historii, ani tym bardziej wpisywania swojego losu w wielkie historyczne tradycje i narracje⁷⁴. Wymieńmy kilka utworów: *My zdies’ emigranty* Manueli Gretkowskiej, *Antygonę w Nowym Jorku* i *Polowanie na karaluchy* Janusza Głowackiego, *Szczuropolaków* i *Dolorado* Edwarda Redlińskiego, twórczość Janusza Rudnickiego czy Krzysztofa Marii Załuskiego. A z pisarzy niepolskich choćby Hanifa Kureishiego, Salmana Rushdiego, Zadie Smith, V.S. Naipaula itp. (mówię o twórczości wyraźniej obecnej w dyskursie powszechnym). Wszędzie znajdujemy tylko terażniejszość wzmocnioną przez pamięć osobniczą, nie odnotowujemy obecności historii, czyli doświadczeń starszych niż moje własne, rzadko już mówi się nawet o doświadczeniach rodziców. W *Białych zębach* Samad Iqbal przypomina nieustannie historię swojego praprzodka z połowy XIX wieku, który rzekomo zainicjował powstania Hindusów przeciwko Anglikom, lecz jego opowieść nikomu nie przypada do gustu; w rodzinie, w pracy, jak i w barze O’Connella, gdzie się stale spotyka z przyjaciółmi uważany jest za maniaka, który wyciąga stare i nikomu do niczego niepotrzebne historie. W końcu Irie, przedstawicielka młodego pokolenia, wybucha w autobusie wielką diatrybą przeciwko „trupom w szafie”:

„– Spokojne życie! Jakie musi być piękne! Otwierają drzwi i za drzwiami czeka ich tylko łazienka albo salonik. Po prostu neutralna przestrzeń. A nie ten niekończący się labirynt pokoi z przeszłości i z terażniejszości, pełnych słów wypowiedzianych w nich przed laty i całego tego historycznego gówna”⁷⁵.

To dobitne podkreślenie, w jakim kierunku idą oczekiwania zarówno starszego społeczeństwa, jak i oczekiwania młodych, natywnych

⁷⁴ Por. *Kulturowy wymiar przemian społecznych*, red. A. Jawłowska, M. Kempny i E. Tarkowska, Warszawa 1993; A. Appadurai sądzi, że „Świat, w którym żyjemy [...] zrywa generalnie z wszelkiego rodzaju przeszłością”, idem, *Nowoczesność bez granic*, s. X (z przedmowy tłumacza).

⁷⁵ Z. Smith, *Białe zęby*, tłum. Z. Batko, Kraków 2007, s. 474.

mieszkańców Anglii, a także migrantów. I w *Szatańskich wersetach* znajdziemy podobny akcent: ojciec Allelui, himalaistki, polski Żyd, po przeżyciu obozu koncentracyjnego i osiedleniu się w Anglii

„nie czytał w ogóle literatury polskiej, odwrócił się plecami do Herberta, do Miłosza, do »młodszych facetów«, takich jak Barańczak, ponieważ w jego oczach język ten był nieodwracalnie skażony przez historię” (314).

Derrida widział w tym zjawisko szersze i nazywał je zbiorową amnezją. Tu warto przypomnieć rozpoznania Jana i Aleidy Assmannów dotyczące tzw. pamięci komunikacyjnej i pamięci kulturowej⁷⁶. Ta pierwsza ma być krótka (obejmuje najwyżej trzy generacje) i służy przekazywaniu doświadczeń rodzinnych, ta druga obejmuje symboliczne wartości doświadczenia zbiorowego, dobrze już „ucukrowane”. Ten drugi model pamięci w nowszej literaturze migrantów prawie nie występuje. **Brak historii umożliwia nowy początek, otwiera drzwi do wszelkiej kreacji, wyposaża jednostkę w poczucie wolności**, gdzie tylko jej własne starania się liczą, jej osiągnięcia są ważne. W polskiej literaturze migracyjnej jeżeli pojawiają się wątki historyczne (np. u Rudnickiego), to raczej w wersji ironicznej, niż sentymentalnej, nie jako wzór do naśladowania lub dobro podlegające kultywowaniu. Jeszcze u Gombrowicza, u Pankowskiego, u Bobkowskiego, a szerzej – w literaturze tzw. drugiej wielkiej (czyli powojennej) emigracji – zdarzają się odwołania do powszechnej wiedzy historycznej, do narodowego heroizmu lub narodowej klęski, w każdym razie – do narodowego paradygmatu, we współczesnych tekstach e-/migracyjnych tego nie ma. Jest, owszem, wybiórcza pamięć rodzinna, grupowa, indywidualna, środowiskowa, czyli „komunikacyjna”, widzimy ją w pisarstwie Brigitty Helbig, Krzysztofa Niewrzędy, Krzysztofa M. Załuskiego, Bronisława Świderskiego, lecz to nie to samo co zobiektywizowana historia. To obraz zawężonej pamięci komunikacyjnej, powiedzmy, że koncepcja Jana i Aleidy Assmannów została tu przełamana przez myśl Margaret Mead i jej koncept społeczeństw prefiguratywnych, gdzie młode pokolenie oderwało się od rodziny,

⁷⁶ Zob. ich teksty w antologii *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009, s. 59–174.

od swojego bezpośredniego zaplecza kulturowego, od sensów historii, ale nie potrafiło jeszcze znaleźć sobie niczego zamiast. „Komputery zajmują miejsce umysłów, elektronika decyduje za człowieka [...]”⁷⁷. Taka pamięć nie rości sobie żadnych praw do kształtowania paradygmatu, jest zapisem doświadczeń prywatnych, często intymnych, których nie sposób się wyzbyć w procesie wchodzenia w nowe relacje i interakcje międzyludzkie, ale pozostają one zawsze tylko na tym poziomie, jako dobro osobiste. **W nowszej literaturze e-/migrantów kształtuje się dyskurs oparty na autorytecie jednostkowego doświadczenia, pojedynczej biografii, nie na autorytecie doświadczenia zbiorowego, a tym mniej – narodowego i historycznego.** Jeżeli takowe się pojawia, to na ogół w wersji śladowej i wyszydzonej⁷⁸. Dominujące jest poczucie wolności w sensie wolnego wyboru dróg postępowania, w polskim przypadku oznacza to na przykład uwolnienie od tzw. polskich problemów, czyli konieczności rozpatrywania każdego zdarzenia w perspektywie „sprawy polskiej”; sprawa polska pozostała za drzwiami wynajmowanego mieszkania w nowym miejscu pobytu⁷⁹. Oddziaływanie instytucji wiary jest także najczęściej śladowe,

⁷⁷ M. Mead, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, tłum. J. Hołówka, Warszawa 1978, s. 121.

⁷⁸ Por. M. Gretkowska: „Zawsze podejrzewałem, że między Polską a mną jest coś nie tak, ale wczoraj przebrała się miarka. Byłem na imprezie z Polakami, którzy przyjechali do Paryża zarobić na tapetowaniu, remontach i czym się da. Piliśmy długo a przeciągle, śpiewając rzewne pieśni. O północy trzech chłopaków wyprężyło się na baczność i wrzeszczą jak na dobranockę w telewizji polskiej: Jeszcze Polska nie zginieeela! Ja nic, zęby zacisnąłem i czekam, kiedy skończą. Wszyscy oprócz mnie stoją i drą się: za twoim przewodem złączym się z narodem.

Skończyli wreszcie i pytają czemu z nimi hymnu nie odśpiewałem. Zamiast się zamknąć zacząłem udowadniać, że hymn nasz jest fatalny. Od dwustu lat nic dobrego się Polsce nie przytrafiło, bo i nie mogło, skoro dał nam przykład Bonaparte jak zwyciężać mamy. Pod Waterloo, pod Berezyną czy na Elbie, ja się pytam, no gdzie ten przykład? I co to za hymn zaczynający się desperacko od »Jeszcze Polska nie zginęła«? Ginie, ginie i zginąć ani wyżyć nie może. Trzeba zmienić hymn, bo źle skończymy”, w: *My zdies' emigranty*, Kraków 1991, s. 103.

⁷⁹ Na głębokie zakorzenie w pamięci kulturowej u powojennego emigranta F. Śmiei wskazuje J. Pastarska, zob. eadem, *Zakorzenie w pamięci: przypadek Floriana Śmiei*, w: *Od New Orleans do Mississauga. Polscy pisarze w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie po II wojnie światowej (najnowsze badania)*, red. B. Dorosz, Warszawa 2015, s. 200–222.

choć na przykład w powieściach Kuraishiego, czy Smith widoczna jest w niektórych przypadkach wyraźna zależność od religii maho-metańskiej. Samad Iqbal ubolewa nad sobą, że w Londynie stał się złym muzułmaninem: pije alkohol, sypia z białą kobietą, onanizuje się, traci wpływ na swoich synów itp. Religia stwarza problemy, a nie je łagodzi, co dawniej – według znanej definicji Touraine’a – było jej głównym zadaniem⁸⁰. Ani migranci żydowscy, ani chrześcijańscy nie organizują przestrzeni publicznej przez zachowania religijne, ta jest raczej sprawą prywatną (wyjąwszy praktyczną użyteczność spotkań pod polskim kościołem). Jeżeli zgodzimy się z orzeczeniem, że nowa e-/migracja nie uruchamia – w sensie pozytywnym – długiej, historycznej perspektywy w celu rozumienia siebie w nowym miejscu i nowej roli, to znaczy, że inaczej waloryzuje swoją podmiotowość, mówiąc najkrócej – przydaje jej znaczenia. Ona jest najważniejsza, jej czas egzystencjalny, nawet jeśli to oznacza banalne „z dnia na dzień”. Cokolwiek by o tym powiedzieć wartościującego, jest to zmiana dosyć zasadnicza: **czas jest świecki, a nie sakralny, dominuje myślenie prezentystyczne, nie eschatologiczne czy historyczne, doświadczenie zmiany zastępuje doświadczenie metafizyczne**. Rozumienie takie, gdy je przeniesiemy na grunt ekspresji literackiej, oznacza najczęściej chęć czy może nawet konieczność wypełnienia luki, jaką stwarza brak historii, narracją osobistą. To jest literatura, która kreuje nową opowieść migracyjną, osobno czy jako zbiór da się te teksty czytać jako swoiście rozumiany tekst założycielski, fundament nowej egzystencji, nowej człowieczej historii.

Drugi element dający poczucie wolności, to przestrzeń wielkomijska. Migranci osiadają najchętniej w wielkich metropoliach USA czy krajów zachodnioeuropejskich, ponieważ tam czeka na nich praca, a często – zwłaszcza współcześnie – duże skupiska pobratymców. Od tego momentu ich życiem sterować będą dwa sprzeczne dążenia (a przynajmniej okoliczności): z jednej strony w naturalny sposób przyłgną do „swoich”, ludzi o podobnym statusie, kolorze skóry, orientacji religijnej, języku, ponieważ – zwłaszcza na początku

⁸⁰ A. Touraine, *The Post-Industrial Society: Tomorrow's Social History-Classes, Conflicts and Culture in the Programmed Society*, London 1974, s. 213–214.

pobytu – znajome otoczenie stwarza barierę ochronną i zapewnia interpretacyjną moc języka. Getto etniczne czy religijne zabiera część indywidualności, ale w zamian oferuje pomoc i opiekę, gwarantuje poczucie bezpieczeństwa. Z drugiej jednak strony przybysz ulega pokusom miasta: rozmach, energia, oferta rozrywkowa, anonimowość wielkomiejska, możliwość ukrycia sposobów zaspokajania intymnych potrzeb – to wszystko nie jest do pogardzenia. Jak kiedyś pisałem, wielkomiejskość tworzy „nową etyczność migranta”. Migrant szybko zdaje sobie sprawę, że w wielkomiejskim wirze nie obowiązuje jedna etyka, że zasady wyniesione z domu rodzinnego, z własnego wiejskiego często czy małomiasteczkowego domu rodzinnego można poddać relatywizacji i osobiste zachowania kształtować już swobodnie. Powtórzę swoją dawniejszą opinię: etyka migranta opiera się na pojęciu różnicy, a nie na pojęciu identyczności. Julia Kristeva oceniała niegdyś tę sytuację negatywnie, jako dowód egzystencjalnego zagubienia, lęku, dojmującego poczucia alienacji. Podobnie sam myślałem, gdy pisałem książkę *Swój/Obcy/Inny*⁸¹. Wydaje się, że nowa migracja⁸² nie odbiera tego doświadczenia w ten sposób; bardziej świadoma swoich potrzeb, lepiej przystosowana językowo do warunków migracji, programowo otwarta na inność traktuje pewne zdarzenia jako konieczne progi i etapy poznania, poza którymi będzie już można swobodnie funkcjonować w nowym świecie. Między tureckimi gasterarbeiterami⁸³ z lat 70. XX wieku w RFN i obecnymi w szeroko rozumianym świecie rozwiniętego kapitalizmu zachodzi poważna różnica świadomościowa w postaci znajomości praw i licznego zaplecza pobratymców, dobrze już w nowym świecie osadzonych. Między wschodnio- i środkowoeuropejskimi migrantami udającymi się do bogatszych krajów Europy Zachodniej czy USA dominuje wola polepszenia swojego bytu i uwolnienia się od krępujących jednostkę

⁸¹ Por. M. Dąbrowski, *Swój/Obcy/Inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*, Izabelin 2001.

⁸² Pod tym pojęciem rozumiem zasadniczo migrację po 1989 roku.

⁸³ Niemieckie pojęcie oznacza „robotnika gościa”; będę się nim posługiwał w tej książce na oznaczenie wszystkich migrantów, opuszczających swoje kraje w poszukiwaniu pracy, zapisując go jednak zgodnie z polską normą, czyli małą literą, MD.

pozostałości systemu autorytarnego i totalitarnego. Migranci azjatyccy i afrykańscy wciąż kierują się, jak sądzę, tymi samymi motywami: wolności osobistej i ekonomicznej. Wszyscy razem jednak praktykują inne wzorce migranta, w których największą rolę gra dyskurs różnicy kulturowej i chęć jej rozpoznania. Ten dyskurs wypełnia ich książki.

11.4 Komparatystyczny punkt widzenia

Komparatystyka, jeśli chce nadać z opisem za tymi zmianami, musi zmienić wrażliwość. **Winna przede wszystkim podjąć próbę oderwania własnego języka od dyskursu elit politycznych, w którym obowiązuje *political correctness*, najczęściej pozostająca w niezgodzie z dyskursem publicznym i powszechnym doświadczeniem. Zyska także, jeżeli wyzwoli się z języka postulatycznego, w którym jest wiele „pobożnych życzeń”, a zacznie się posługiwać oczyszczonym językiem prawdy codziennego doświadczenia.** Spróbuję poniżej zatrzymać się nad kilkoma pojęciami i zasugerować nowe rozumienie. Nowe, to znaczy przede wszystkim zmiękczone ich twarde i jednoznaczne kontury (z okresu pierwszej modernizacji, bardziej spekulatywne niż pragmatyczne), uwzględniając szeroki kontekst kulturowy, w którym funkcjonujemy, a także coraz bardziej dynamiczny przebieg procesów społecznych, powszechny chaos i otwartą procesualność, które determinują ich funkcjonowanie.

1) **Kontekstualizacja** wypowiedzi literackiej. Według współczesnego rozumienia, kontekstualizacja istotna jest w rozpatrywaniu każdego tekstu, ale już szczególnie utworów pisanych przez e-/migrantów. Najczęściej impulsem pisania jest właśnie doświadczenie inności/obcości w nowym miejscu, zdziwienia i lęku, nadziei i obaw, które znajdują swoje, często terapeutyczne, ujście w tekście pisanim. Są to teksty, w których niezwykle ważne jest miejsce, w którym powstają, a także określony czas historyczny. Dwa te czynniki określają najściślej metodologię geografii kulturowej czy geopoetyki, gdzie zwraca się uwagę na rodzaj powiązań słowa/tekstu z biograficznym doświadczeniem piszącego; słowo kształtowane jest bowiem przez miejsce

i okoliczności. Zdajemy sobie dziś sprawę, iż kontekst kulturowo-przestrzenny ważny jest dla interpretacji każdego tekstu (stąd siła geopoetyki), ale okazuje się on specjalnie ważny właśnie dla literatury migracyjnej. Bardziej niż dla emigracyjnej, ponieważ ta druga konstatowała wprawdzie nową sytuację, opisywała z grubsza miejsce nowego zasiedlenia, ale następnym krokiem było możliwie sprawne dostosowanie się do tej sytuacji, wtopienie w dominującą społeczność i kulturę⁸⁴ lub odwrotnie (tak też bywało) – ukształtowanie swojego kręgu, który zasadniczo zaspokajał potrzeby socjalne i kulturalne. **Literatura migracyjna natomiast przenosi punkt ciężkości z zadania asymilacji i przysposobienia na poziom różnicowania, określania stopnia inności, wyraźnego zaznaczania miejsca własnego i miejsca geograficznego, w którym narrator się znalazł.** Narrator nie tylko zauważa nowe dla niego okoliczności, ale ma też świadomość, że sam stanowi kontekst dla natywnych mieszkańców danej przestrzeni. Stanowi kontekst ich świadomości jako Inny, którego muszą rozpoznać, zaakceptować jego kolor skóry, nawyki żywieniowe, obyczaje towarzyskie, rytuały religijne, a wreszcie sposób pracy. Warta przytoczenia jest konstatacja Homiego Bhabhy na temat Inności w dyskursie postkolonialnym, mianowicie, że „jest zawsze zajęta przez pewien rodzaj obsesji: despota, poganin, barbarzyńca, chaos, przemoc”⁸⁵. Jakież by to były identyfikacje („obsesje”), gdyby chcieć oznaczyć w podobny sposób Inność migranta? Z dużą dozą prawdopodobieństwa byłyby to określenia w rodzaju: złodziej, leń, brudas, gorszy, niecywilizowany, tępy, analfabeta, zacofany, konserwatywny, a także pojęcia takie, jak konflikt, nieporozumienie, różnica. Bhabha, wychodząc od analizy tekstów Naipaula, mówi o „zakamuflowanej nietolerancji i udawanej pobożności tego jakoby »wysoko rozwiniętego« świata metropolii”⁸⁶, co poniekąd legitymizuje ten

⁸⁴ Słusznie pisał A.S. Kowalczyk: „Emigrant to na ogół ktoś, kto życzy sobie jak najszybciej przestać być emigrantem, zakorzenieć się, zyskać pełnię praw politycznych i ekonomicznych w nowym kraju, zapomnieć o dramacie, jaki przeżył, upodobnić się do otaczających go ludzi”, idem, *Jerzy Giedroyc – Mieczysław Grydzewski. Dwa style bycia emigrantem*, w: *Pisarz na emigracji*, op. cit., s. 183.

⁸⁵ H. Bhabha, *Miejsca kultury*, op. cit., s. 98.

⁸⁶ Ibidem, s. XVII i s. 58.

szereg oznaczeń i określeń. Ale mimo tych wyraźnie dyskryminujących i obraźliwych wyobrażeń, rozważa dwuznaczność inności, która jest „jednocześnie przedmiotem pragnienia i szyderstwa, artykulacją różnicy zawartej w fantazjach o początku i tożsamości” (w czym dostrzega dwuznaczność stereotypu kolonialnego). W tym miejscu dokonuje się to, co najważniejsze w spotkaniach z Innym: przekazywanie doświadczeń, translacja egzystencji, wzajemna interferencja, poznanie. Ta sytuacja, coraz wyraźniej zaznaczana we współczesnej literaturze migracyjnej, stanowi – jak się wydaje – nową okoliczność, a zarazem trudność, ponieważ społeczeństwa autochtonów nie są gotowe (lub nie zawsze) do przyjęcia postawy, w której one także są do czegoś zobowiązane. Zjawisko obcości działa bowiem w obie strony: alochton czuje się obcy w nowym środowisku, ale jest on odbierany jako Obcy przez autochtonów, którzy zauważają zmianę ich otoczenia w momencie pojawienia się Obcego (zmienna pisownia obcy/Obcy jest zamierzona). W latach 70. XX wieku zauważono, że imigrant (zarobkowy) istnieje również poza godzinami pracy, co stało się niejakiym wyzwaniem dla społeczeństw zachodnich, ściągających gasterarbeiterów do ciężkiej, fizycznej pracy, ale zapominających o tym, że robotnicy zaciężni mają też jakieś potrzeby w zakresie życia prywatnego. Wykorzenienie, wydziedziczenie jest dziś w pewnym sensie doświadczeniem powszechnym, trudno go uniknąć jeżeli chce się funkcjonować w świecie nowoczesnej cywilizacji. Ważniejsze od nich są więc za każdym razem **lokalne i historycznie zmienne okoliczności**, w których funkcjonuje jednostka, to one kształtują jej zachowania i pragnienia, a także wartości. Nowsza literatura migracyjna często zwraca uwagę na ten właśnie aspekt. Może więc należy dziś traktować owe „korzenie”, dotąd tak fetyszyzowane, raczej jako fantazmat, półrealne wyobrażenie o tym, że gdzieś, kiedyś byliśmy naprawdę na swoim miejscu. Zwracał na to uwagę Stanley Fish⁸⁷. Być u siebie, to znaczy funkcjonować w znanym sobie dyskursie, który nie wymaga wysiłku, każda zmiana otoczenia oznacza przede wszystkim wejście w nieznamomy dyskurs, rozpoznanie jego cech, nurtów, granic

⁸⁷ S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka*, przekł. zbiorowy, red. A. Szahaj, Kraków 2002.

i sposobów organizowania sensu. Obcy musi rozpoznać ten dyskurs Inności, to stara prawda, ale nowsza mówi o tym, że każde wejście Obcego zaburza dyskurs lokalny, ustala jego nowe przejścia, punkty przecięcia, zmienia główne i poboczne nurty.

2) **Hybrydyczność.** To jedno z podstawowych pojęć analizy komparatystycznej, postkolonialnej i wielokulturowej. Od dawna już wiadomo, że nie żyjemy w kulturze czystej, jednorodnej, ale wraz z osłabieniem siły państwa narodowego (bo nie całkowitym zanikiem, właśnie na naszych oczach ponownie rośnie jego znaczenie), wraz z wprowadzeniem standardów praw człowieka i liberalizmu do szeroko pojętej praktyki społecznej, kwestia ta stała się najzupełniej pierwszoplanowa i oczywista. Hybrydyczność jest zarazem wytwarzana i konsumowana przez migrantów; z jednej strony swoim pojawieniem się w danym miejscu konstytuują nową jakość, wprowadzając swoiste napięcia między sobą a „tutejszymi”, z drugiej strony sami profitują z takiego układu rzeczy. Ta dialektyka jest bardzo pożyteczna, choć nie zawsze uświadamiana przez uczestników gry społecznej. Podmiot hybrydyczny demonstruje więcej możliwości uczestniczenia w życiu publicznym niż podmiot monolityczny; kultura hybrydyczna oferuje wszystkim większe możliwości konsumpcji kulturalnej, uczestniczenia w rozmaitych akcjach, wspomaga w ten sposób system demokratyczny. Można więc, i trzeba, zwrócić uwagę na to, iż systemy demokratyczne, które obrażają się na obcych właśnie z tego powodu, że rzekomo zakłócają czystość ich systemów („brudzą” vide: Z. Bauman: *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*; B. Świdorski, *Słowa obcego*), winny zrewidować swoje postępowanie. Tym bardziej, że przybysze to w znacznej mierze ich dawni skolonizowani subalterni⁸⁸.

„Zachodnia metropolia musi uznać swą postkolonialną historię, opowiedzianą przez napływ powojennych emigrantów i uchodźców, za swą rdzenną i rodzimą narrację, za część swojej tożsamości narodowej”⁸⁹ –

⁸⁸ „W latach 50. Wielka Brytania otworzyła granice dla licznych grup Hindusów i Pakistańczyków, zaś Francja przyjęła wielu imigrantów z państw północno-afrykańskich, głównie Algierii i Maroka”, J. Kubitsky, op. cit., s. 14.

⁸⁹ H. Bhabha, *Miejsca kultury*, op. cit., s. XLI. Podkr. oryginalne.

zauważa Bhabha. Hybrydyczność, jeśli się nie podoba, to zwykle z tego powodu, że rewiduje cały dotychczasowy system społecznego funkcjonowania, a nie tylko jego wybrane segmenty, narusza ustanowione i gotowe hierarchie. Miesza dotychczasowy ład. Właśnie z tego względu wydaje się trudna do zaakceptowania i ciąży na niej odium społecznego niezadowolenia, a nawet stanowczego odrzucenia. Kultura hybrydyczna oznacza dla systemu demokratycznego nowe zobowiązanie, mianowicie ochronę mniejszości, głosu słabszego, świadomości peryferyjnej. Tradycyjne rozumienie demokracji jako woli większości zostaje w społeczeństwach wielokulturowych postawione przed poważną próbą wspomaganiania i ochraniańia tego, co w tej kulturze nowe, słabsze, co nie jest nutą dominującą społeczny dyskurs, ale co po pierwsze – ma prawo zaistnieć w przestrzeni publicznej, a po drugie – prowadzi do wzbogacenia kulturowego pejzażu danej przestrzeni. Hybrydyczność to strategia, „która zachowuje przeciwieństwa, ale ich nie syntetyzuje”⁹⁰ – stwierdza Czapliński. To lotne sformułowanie wydaje mi się dyskusyjne ze względu na pewnego rodzaju statyczność, którą kryje (czy nawet zakłada). W moim rozumieniu hybrydyczność jest sytuacją, w której z jednej strony można wywieść działania emancypacyjne, a z drugiej – performatywne. **Hybrydyczność jest czynna, działa i zobowiązuje do aktywności, nie jest stanem, lecz żywym procesem wzajemnego tłumaczenia kultur**, co często (zwłaszcza ostatnio) kończy się dramatem. W ten sposób rozumuje Appadurai, gdy mówi: „Kultura implikuje różnicę, jednakże różnice przestają być, by tak rzec, taksonomiczne: są one interaktywne i przełamują się wzajemnie”⁹¹.

Warta przypomnienia w tym miejscu jest wcześniejsza myśl Bhabhy: „różnice kulturowe nie są jedynie *biernym obiektem* oglądu czy zawłaszczenia”⁹². To dobry **przykład nowego rozumienia różnicy kulturowej**: nie traktuje się jej jako formalnej zapory (co dawniej prowadziło do jej fetyszyzacji), lecz pokazuje, że tyleż ona dzieli,

⁹⁰ Słowa P. Czaplińskiego, *Kontury mobilności*, w: *Poetyka migracji. Doświadczenie granic w literaturze polskiej przełomu XX i XXI wieku*, op. cit., s. 27.

⁹¹ D. Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, op. cit., s. 240.

⁹² H. Bhabha, *Miejsca kultury*, op. cit., s. 115. Kursywa oryginalna.

co łączy, różnicę można zrozumieć i oswoić, po czym używać jej w stosunkach międzyludzkich jako pasa transmisyjnego w procesie komunikacji. Lecz można ją także uzbroić w efekt nienawiści, społecznej niezgody i wykorzystać negatywnie.

Osobnym zagadnieniem teoretycznym jest 3) **wymieszania kultur i języków** w świecie e-/migracyjnym. Emigranci na ogół kierują się w stronę wielkich skupisk miejskich, które oferują pracę i inne niż w starej ojczyźnie warunki życia. Ale ponieważ światowe metropolie są równie interesujące dla emigrantów z Europy, Afryki czy Azji, wytwarza się szybko konglomerat ras, języków i kultur, które zaczynają funkcjonować pod nazwą *melting pot*. Jak stwierdzają badacze, założeniem tego zjawiska jest, lub raczej było, iż po jakimś czasie różnice się wyrównają, wytworzy się pewna jednolitość językowo-kulturowa przybyszów. **Nowsze rozpoznania socjologiczne pokazują jednak, że tak się nie dzieje: *melting pot* wcale nie służy łączeniu i homogenizacji, lecz przeciwnie – wzmaga odrębności**, powoduje izolację jednej grupy od drugiej, zachowania niechętnie wobec przebywających na jednym terenie grup, konflikty itd. Proces ten wspomagają z jednej strony działania administracyjne metropolii, które w trosce o właściwe zachowania w przestrzeni publicznej (typu metro, komunikacja miejska, urzędy itp.) umieszczają niezbędne informacje w językach poszczególnych grup narodowościowych, przez co zwalniają je niejako z obowiązku uczenia się oficjalnego języka danego kraju, z drugiej zaś popularyzacja elektronicznych form przekazu informacji telewizyjnych i internetowych, zwłaszcza o charakterze rozrywkowym, komunikacja *via skype* itp. które pozwalają – mówiąc metaforycznie – „nie wychodzić z domu”, czyli trwale pozostawać kulturowo (duchowo) w obrębie środowiska, które się fizycznie opuściło⁹³. Dawniejsza tęsknota za krajem, z którego się wyjechało, straciła rację bytu; dziś można pozostawać w obrębie swojej rodzimej kultury, komunikować się bez przeszkód z jej nosicielami, a w obcą i nową zanurzać się tylko na tyle, na ile ma się ochotę lub potrzebę. Jeśli doda się do tego, że

⁹³ „Część migrantów, głównie nieeuropejskich, nie zna języka i nie interesuje się życiem w nowym kraju, w którym mieszka od wielu lat. Ta kategoria migrantów spędza wolny czas przy telewizorze, oglądając wyłącznie programy z własnego kraju”, J. Kubitsky, op. cit., s 20.

bardzo wielu imigrantów znajduje zatrudnienie w przedsiębiorstwach swoich ziomków, którzy operują głównie w obrębie swojej etni, dla niej produkują, otwierają sklepy, banki, notariaty, fryzjerie, restauracje, rozmaite inne usługi (gospodarka etniczna według Scheffera⁹⁴), to okaże się, że przymus faktycznego wejścia w nowe środowisko jest w istocie pozorny i ograniczony, nie tyle jest przymusem, co wyrazem dobrej woli i chęci⁹⁵. „[M]etropolia staje się mniejszością”⁹⁶. Przypomnijmy, że jedną z ważniejszych opresji, jaka była udziałem imigranta, był obcy mu język, którego musiał się nauczyć, aby zaistnieć w nowej ojczyźnie. Był to, jak teraz widzimy, przymus pozytywny. Współcześnie jest to zaleta, ale już nie konieczność; można latami funkcjonować w obcym państwie zachowując zasadniczo tylko własny język (ojczysty). Nieznajomość oficjalnego języka kraju, w którym się przebywa, już nie stygmatyzuje tak jak dawniej, choć oczywiście są miejsca, w których jest on wymagany do podjęcia pracy. Co więcej: upowszechnia się liberalna w gruncie rzeczy zasada, mająca wiele wspólnego z pakietem tzw. praw obywatelskich, że każdy ma prawo do własnego języka i na przykład policja i sądy mają zawsze pod ręką właściwych językowo tłumaczy, którzy biorą udział w przesłuchaniach i rozprawach. **Zatem idea społeczeństwa wielokulturowego, które stanie się z czasem jednością na podłożu dominującego języka, dziś zupełnie się nie sprawdza.** Poszczególne etnie funkcjonują w takich skupiskach na prawach osobnych grup i – nawet – cywilizacji, które

⁹⁴ Zob. P. Scheffer, *Druga ojczyzna. Imigranci w społeczeństwie otwartym*, tłum. E. Jusewicz-Kalter, Wołowiec 2010.

⁹⁵ Por. „Nasze osiedla przypominają oazy i zaspokajają wszystkie nasze potrzeby. Znajdują się tu żłobki i szkoły dla naszych dzieci, poczta, szkoła jazdy, stacja benzynowa, sklep telecomu, skąd tanio dzwoni do swoich, pralnia chemiczna i zwykła, fryzjer, u którego nasi strzygą naszych, *coffee-shop*, w którym nasi chłopcy kupują haszysz, „Turkse Pizza”, wokół której gromadzą się nasze dzieci, nasz kościół i dwie, może trzy knajpy, do których zaglądamy nasi mężczyźni. Są tu także ich knajpy. W końcu to ich terytorium. Ale nasze żony są wyraźnie rozdzielone. Turyści, chyba że popełnią błąd, nigdy nie zachodzą do naszych osiedli. Ludzie znad kanałów też tu nie zaglądamy [...] A nas rzadko można spotkać w centrum miasta. Trzymamy się swojej żony, tu czujemy się pewnie, tu jesteśmy sami swoi” – pisze o Amsterdamie D. Ugresić, *Ministerstwo bólu*, s. 220–221. Kursywa Autorki.

⁹⁶ H. Bhabha, *Miejsca kultury*, op. cit., s. 251.

łączą tylko formalne zabiegi administracyjne (np. służb podatkowych, ubezpieczeniowych i zdrowotnych), ale niewiele ponadto. Zjawisko przybrało na sile chyba wraz z pojawianiem się na masową skalę migrantów z krajów muzułmańskich, którzy niechętnie poddają się akulturacji wprowadzając raczej własny porządek obyczajowy niż asymilując zwyczaje miejscowe⁹⁷.

Wiąże się to z koniecznością przeformułowania oczekiwań związanych z 4) **akulturacją i asymilacją**. Jeśli dokładnie przemyśleć pojęcie asymilacji, to widać, że jest ona strukturalnie niemożliwa. Niemożliwa dlatego, że zakłada oczekiwanie kompletnej zmiany (raczej wymiany) tożsamości, co według dzisiejszej wiedzy nie jest osiągalne. Ani możliwe, ani politycznie poprawne; każdy człowiek ma bowiem prawo do zachowania własnej godności i integralności, a kwestia tożsamości jest obszarem, gdzie się te wartości realizują. Pisał kiedyś Emile Cioran: „Kto porzuca swój język dla innego, zmienia swoją osobowość. Dokonuje heroicznej zdrady, zrywając ze swoją przeszłością i, do pewnego stopnia, z samym sobą”⁹⁸.

To dawne ostrzeżenie zrazu zostało zlekceważone, potraktowane polemicznie (choćby przez Gombrowicza), zaufanie do ideologii społeczeństwa wielokulturowego umożliwiło przejście do porządku dziennego nad tymi zasadniczymi ostrzeżeniami. To zaufanie okazało się rychło krojone na wyrost, współcześnie zwraca się uwagę na to, co własne, oddaje szacunek temu, co swojskie i lokalne, można powiedzieć, że teza Ciorana triumfuje. Bauman wprawdzie mówi o naszej cywilizacji jako o takiej, w której – w przebiegu życia – istnieje konieczność zmiany tożsamości, akceptacji jej rozmaitych wyznaczników (choć tego nie gloryfikuje), ale w gruncie rzeczy okazuje się,

⁹⁷ Por. M. Gretkowska: „Co do obcokrajowców, a jest ich chyba milion w ośmiomilionowej Szwecji, to jest to ćwiczenie na hipokryzję. Niby nie ma problemu, a tak naprawdę są getta i ci ludzie nie mają szans na rozpuszczenie się w „skandynawskim żywiole”. Nie zależy na tym ani państwu szwedzkiemu, walczącemu bezskutecznie z bezrobociem, ani cudzoziemcom, robiącym z biednych dzielnic swoje małe Turcje czy Kurdystany”, *Silikon*, Warszawa, 2000, s. 182 (prwdr. „Rzeczpospolita” 1998, nr 304, rozmawiał K. Masłoń).

⁹⁸ E. Cioran, *Dogodności i niedogodności wygnania*, „Kultura” 1952, nr 6, s. 3. Por. G. Plebanek: „W obcym języku słowa nie boją, nie łączą się z włókienkami nerwowymi, są zabawą dla języka [...]”, w: *Przystupa*, op. cit., s. 342.

że tzw. pamięć emocjonalna, związana z najwcześniejszym okresem naszego życia nie pozwala wyrugować ze świadomości pierwotnych doświadczeń, a więc na przykład doświadczeń kraju pochodzenia. Te pozostają jako stały element, swoisty mianownik wszelkich przemian osobowościowych, co skutkuje tym, że kolejne postaci naszej tożsamości zmieniają się tylko w jakimś stopniu, ale nigdy całkowicie. Jest to raczej przystosowanie niż zmiana. Świadomość migranta lokuje się zawsze pomiędzy jednym a drugim doświadczeniem, pomiędzy zapamiętanym a obserwowanym czy praktykowanym na obczyźnie, przy czym zapamiętane ma często charakter fantazmatyczny. Z jednym, istotnym, uzupełnieniem, na który zwróciła uwagę Brygida Helbig-Mischewski: „Na ogół zarówno paradygmat kultury, z której się [imigrant – przyp. MD] wywodzi, jak i kultury, w której zagościł, jest przez niego poddawany rewizji i postrzegany jako konstrukcja”⁹⁹, z czego bierze się tzw. trzecia przestrzeń. Wzmaga to sens twierdzenia Bhabhy, który zauważył, że żadna kultura nie jest zjawiskiem absolutnie czystym, że – raczej – jest zjawiskiem ponadnarodowym i „translational” (translacyjnym)¹⁰⁰, które kształtuje się zawsze pośród pewnych wpływów i interferencji określając ostatecznie z grubsza swoje kontury, rozumiane następnie jako „kultura narodowa”, przy czym zapomina się często, z jakich kawałków jest ona zszyta (vide: polska kultura szlachecka). Jest to przestrzeń mieszania się, przenikania i

„nakładania stref i sytuacji granicznych. Chodzi o miejsce sporu wewnątrz-kulturowego i międzykulturowego, w którym rozgraniczenia (np. między tymi, co własne, i tym, co obce) łatwo ulegają destabilizacji” – pisze Bachmann-Medick (s. 246).

Oznacza to także nieustający proces tłumaczenia, przekładania siebie i swojej kultury na kulturę obcą, a także przyswojenie kultury obcej. Nie po to, aby którąś z nich odrzucić, lecz zacząć żyć oboma, czy – przynajmniej i najczęściej – pomiędzy nimi.

⁹⁹ B. Helbig-Mischewski, *Emigracja jako kastracja...*, w: *Poetyka migracji*, s. 156–171, tu: 168.

¹⁰⁰ H. Bhabha, *Miejsca kultury*, op. cit., s. 184.

„Kulturowe pośrednie przestrzenie bowiem nabierają wyrazistości, kiedy pojmujemy je jako „przestrzenie przekładu” – pisze Bachmann-Medick. „A zatem należałoby także traktować tożsamość, migrację i wygnanie oraz inne sytuacje interkulturowości jako konkretne konteksty działania, które kształtują się pod wpływem procesów tłumaczenia i konieczności tłumaczenia siebie” – dodaje (s. 52–53).

Zamiast więc dawnej sytuacji gorszości, którą można było poprawić jedynie przez asymilację, uprawomocniła się sytuacja partnerstwa, dyskursywnej równości, z której migrant na ogół, a autochton coraz częściej zdają sobie sprawę. Ponadto powszechna jest dziś świadomość, że tożsamość jednostkowa nie jest monolitem, czymś, co da się jednoznacznie i mocno zdefiniować, lecz wiązką procesów, zmian, dostosowań, które w danym momencie osiągają jakiś stan skupienia, lecz tylko po to, aby się rozproszyć i dążyć do ukształtowania kolejnej kompozycji.

Podobnie jak tożsamość jednostkowa, nieoczywista jest też tożsamość etniczna czy kulturowa społeczności, do której trafia imigrant. Są to raczej fantazmatyczne i zmienne konstrukty niż twarde, jedyne i spójne całości. Tożsamość narodowa także podlega infiltracji, zmienia się w miarę wzrostu wykształcenia, świadomości poszczególnych jej członków, warunków pracy, dostępu do wiedzy globalnej itp.; najczęściej określają ją zestawy autostereotypowych wyznaczników, które pełnią funkcję scalającą (ale są coraz bardziej kruche). W obu przypadkach: jednostki i społeczeństw nastąpiła poważna erozja tradycyjnie rozumianej tożsamości z powodu, jak sądzę, rozpadu, a przynajmniej rozmiękczenia, wartości symbolicznych określających każdą kulturę (społeczeństwo). Społeczeństwa (i jednostki) w świecie (po)nowoczesnym nie są w stanie lub wręcz nie chcą, podtrzymywać tradycyjnych wyobrażeń narodowych (etnicznych) na nienaruszonym poziomie. Dyskurs narodowy sięga po świętości, niejednokrotnie je „szarga”, co oznacza, że nie przyjmuje ich bezrefleksyjnie: zadaje trudne pytania, zauważa nowe okoliczności, odkrywa marginesy, czyta stare przez nowe, przywołuje wyparte okoliczności i konteksty. Rzadko gdzie daje się jeszcze podtrzymywać narodowe wartości symboliczne w postaci uświęconego monolitu (ale wówczas pewne jakości trzeba zmarginalizować, wycofać z pierwszej linii). Jeżeli

weźmie się to pod uwagę, to nie może dziwić, że także jednostki tracą poczucie twardej przynależności do takiego czy innego systemu, dopuszczają stan, w którym tożsamość indywidualna jest labilna, podlega wpływom i zmianom, jest permanentnie *in statu nascendi*. Warto zauważyć jest też drobny, ale istotny faktor: pytając o tożsamość, winniśmy pytanie doprecyzować, o jaką tożsamość chodzi: etniczną?, państwową?, religijną?, światopoglądową?, kulturową?, obyczajową? W istocie nie wiadomo, czy mamy wciąż do czynienia z tożsamością, „tożsamością łącznikową” (w każdym sensie podwójną)¹⁰¹, czy może już z „nietożsamością”¹⁰², z jakimś rozproszonym i niejednoznaczny materiałem myśli i doświadczenia, z którego próbujemy lepić coś na kształt wiedzy o sobie samych. Jak każda kategoria, współczesne rozumienie tożsamości ma wiele wymiarów, z których pewne mogą dobrze przylegać do wyobrażeń lokalnej większości, inne zaś podkreślają zupełnie odmienne akcenty i wytwarzają opór. Jak trafnie zauważa Bhabha, „Wspólnoty emigranckie są reprezentatywne dla coraz szerszego trendu wprowadzania mniejszości do społeczeństw narodowych”¹⁰³. I jedno, i drugie nie przyjmują warunków większości bezdyskusyjnie. Tak więc można mówić jedynie o jakimś poziomie akulturacji, która zawsze oznacza zachowanie własnej tożsamości – jakkolwiek chwiejnej, niejednoznacznej, płynnej – jako podstawy, modelowanej przez określone warunki i okoliczności życiowe (dodajmy: często noszące charakter przymusu). Co więcej: dopiero te okoliczności stanowią dobrą podstawę do refleksji nad własną tożsamością: narodową, kulturową, osobistą. Tożsamość jednostkowa określa się przez uświadomienie różnicy między Ja a Innym, moim a nie-moim, osobistym rozumieniem wartości narodowych, lokalnych, uniwersalnych itp.

¹⁰¹ Por. D. Kołodziejczyk, *Meta-fory, trans-lacje, hybrydy: tropy migracji w literaturze postkolonialnej*, w: *Narracje migracyjne w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, op. cit., s. 15–40, tu: 21.

¹⁰² J. Olejniczak, *Emigracja – nietożsamość (Na przykład Aleksander Wat)*, w: *Powroty w zapomnienie. Dekada literatury emigracyjnej 1989–1999*, red. B. Klimaszewski i W. Ligęza, Kraków 2001, s. 163–175.

¹⁰³ H. Bhabha, *Miejsca kultury*, op. cit., s. 242.

Inaczej też należy rozumieć 5) **pamięć kultury rodzimej i patriotyzm**. „Stara” emigracja traktowała pamięć jako skarb, w którym ulokowane były najcenniejsze wartości: język, pierwsze emocje, historia narodowa i jej symbole, rytuały, modlitwy itp. Wartości te były niepodważalne, aksjomatyczne, niezienne, waloryzowane pozytywnie, nie podlegały konfrontacji z innymi doświadczeniami, miały charakter monolityczny. Stanowiły opokę, która pozwalała emigrantowi zachować w trudnych okolicznościach swoją tożsamość zgodnie z konstatacją Luhmanna, że „Kultura jest [...] pamięcią systemów społecznych [...]”¹⁰⁴. Na ogół było to wyposażenie na całe emigracyjne życie, rzadko kto bowiem wracał z zagranicy (zwłaszcza z za oceanu), nie zadawano też dociekliwych pytań ojczyzny dotyczących. Niezwykle silnie działała **pamięć kolektywna** – nawet jeśli częstokroć była to, z racji pochodzenia, tylko pamięć rodzinna, wioskowa, parafialna, a nie *stricte* narodowa. Współczesny migrant rzadko utożsamia się z wartościami narodowymi i państwowymi, znacznie więcej znaczy dla niego los indywidualny, świadomość osobności, w tym także – trauma przesiedleńcza, którą na przykład Ankersmit uważa za czynnik tożsamościotwórczy na równi z innymi doświadczeniami¹⁰⁵. Wątki narodowe: historia polityczna, wspólnota, odpowiedzialność, patriotyzm podlegają procesowi dyskursywizacji, konfrontacji z innymi wartościami i sposobami rozumienia, nie są już bezwzględne i tak wymagające. Wartości narodowe nie określają ściśle i automatycznie jednostki, dopuszczalna jest infiltracja mojego przez nie-moje, krytyczny stosunek do własnej tradycji uwzględniający rezultaty zderzenia z innością i odmiennością tradycji, co zmienia perspektywę, z jakiej ogląda się bagaż przekonań, przywiezionych z kraju pochodzenia. Wprawdzie **migrant nadal pozostaje depozytariuszem wartości i przekonań zbiorowych**¹⁰⁶, ale już nie ich sumiennym i bez-

¹⁰⁴ N. Luhmann, *Kultura jako pojęcie historyczne*, w: *Konstruktywizm w badaniach literackich. Antologia*, red. E. Kuźma, A. Skrendo, J. Madejski, Kraków 2006, s. 47–70, tu: 63.

¹⁰⁵ F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, pod red. i ze wstępem E. Domańskiej, Kraków 2004.

¹⁰⁶ H. Bhabha mówi o „nieuchronnej obecności cienia narodu w świadomości wygnańców”, op. cit., s. 147.

krytycznym kustoszem, w coraz wyższym stopniu jest on po prostu człowiekiem, kosmopolitycznym obywatelem świata, a nie obywatelem Polski czy innego kraju pochodzenia. W nowoczesnym świecie wybiera miejsca, w których żyje się wygodniej. Charakterystyczny był przykład kryzysu 2008 r. w Anglii i Irlandii; wywołane nim trudności ekonomiczne wielu polskich migrantów nie skutkowały powrotami do kraju, lecz przeniesieniem się do innych krajów europejskich, gdzie gospodarka zapewniała wciąż miejsca pracy¹⁰⁷. Poza wszystkim zaś pamięć migranta współgra z jednostkową (a nie zbiorową) świadomością i poczuciem humoru, dlatego przeszłość jawi się nie jako monolit (tak było np. w *Latarniku*), lecz poddaje się różnym poetykom: raz występuje jako mimetyczna prawda, raz jako groteska, kiedy indziej jako fantazmat, słowem – uruchamiane są rozmaite strategie narracji o kraju pochodzenia. Dlatego też **w niemal wszystkich tekstach migracyjnych czytelny jest poziom meta**: narrator opowiadając o sobie w nowym świecie, zwraca zarazem uwagę na to, o czym i jak opowiada¹⁰⁸, w jakim znajduje się miejscu. Wyjazd za granicę nie wzbudza też społecznego oporu, nie jest *odium*, krytyczny stosunek do własnego państwa i narodu jest akceptowany i nawet pożądanym¹⁰⁹. Rozpoczęli ten wątek Bobkowski i Gombrowicz, dołączył po wojnie Pankowski, w tej chwili jest to zachowanie naturalne, obecne we wszystkich chyba literaturach. Zmianie uległy normy wartościowania: migracja nie jest skazaniem, lecz szansą, konfrontacja z inną kulturą traktowana jest w kategoriach poznawczych, migracja jest prak-

¹⁰⁷ Por. J. Urry, *Socjologia mobilności*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 2009.

¹⁰⁸ Zob. P. Czerwiński, „True, true, wiem. Mówię o tej wodzie w sedesie i o tym, ile minęło piwa sakra way too much za często. I w kółko mówię »true«, that is, I know, znaczy się, wiem, true. Ale umówmy się, na potrzeby niniejszego dzieła, że to nie jest dowód mojej nieporadności językowej, tylko genialnie dobrany środek artystycznego wyrazu”, w: *Przebiegum życia, czyli kartonowa sieć*, Warszawa 2009, s. 269.

¹⁰⁹ J. Jarzębski w eseju pt. *Pożegnanie z emigracją* zwraca uwagę, że „Na pokoleniu 68' kończy się tedy na dobre sakralizacja emigracji, swoiście bezkrytyczne jej traktowanie przez środowiska niezależnych intelektualistów w kraju”, co oznacza, że już następna fala emigracji politycznej, tzw. solidarnościowa podlegała ostrej krytyce (jak na przykład środowisko „Zeszytów Literackich”), w: *Pożegnanie z emigracją. O powojennej prozie polskiej*, Kraków 1998, s. 233–245, tu: 241.

tycznym kursem tolerancji i poszerzenia światopoglądowego, które w krajach jednolitych narodowo i religijnie, jak Polska, ma tendencję do poważnego ograniczania horyzontu. Emigracja, znalezienie się w obcym środowisku wznaga także w jednostce wolę przeżycia, udowodnienia swojej wartości (vide: Cioran, Gombrowicz), co jeśli nawet zrazu dokonuje się wielkim osobistym kosztem, to w konsekwencji zmienia osobowość, utwardza charakter. Pamięć rodzinna (biograficzna) i narodowa (historyczna) nie ciąży już bezwzględnie, można je dyskutować, konfrontować z pamięcią innych, traktować jako balast lub konieczny element zakotwiczenia w obcym świecie – jak wola. Nie jest to w każdym razie obowiązkowy depozyt, którego chronienie jest poniekąd narzuconym (patriotycznym) obowiązkiem. Patriotyzm, co podkreśla Appadurai, rozkwita na podłożu państw narodowych, które współcześnie w znacznej mierze (choć nie wszędzie) utraciły swoją ważność na rzecz społeczeństwa obywatelskiego, połączonego z międzynarodowym systemem korporacyjnym¹¹⁰. Wprawdzie Polska należy wciąż do krajów, gdzie ważniejszy jest wątek narodowy niż obywatelski (a pewne orientacje polityczne wyraźnie optują za pogłębieniem tego pierwszego), lecz wydaje się, że właśnie ta intencja budzi w młodych pokoleniach odruch odrzucenia. W refleksji na ten temat można przełamywać rozmaite tabu, które w kraju tamowały swobodę myślenia. Albowiem kraj osiedlenia jest na ogół bardziej tolerancyjny światopoglądowo i obyczajowo niż kraj wyjścia, to stanowi jego siłę przyciągania i atrakcyjność (oprócz ekonomii, rzecz jasna). Rachunek zysków i strat jest obszerny, można powiedzieć, że tyle samo walorów da się zapisać po lewej, co po prawej stronie. Sytuacja migracji oznacza przede wszystkim zmianę, a ta – sama w sobie – zdobywa w nowoczesnym dyskursie ważne, pozytywnie waloryzowane miejsce, także jako sposób na ponowne kształtowanie osobowości. Zmiana nie jest balastem i traumą, lecz szansą i zadaniem, podmiot/migrant z obiektu słabego, przerażonego innością nowego świata przeobraża się w podmiot silny, świadomy swoich pragnień i praw (z czym, w wypadku muzułmanów, którzy „znają swoje prawa”, bywają kłopoty, niemniej to fakt).

¹¹⁰ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic*, op. cit., s. 235.

W tym kontekście należy na nowo rozpatrzyć kwestię kulturowej obcości i zasadniczej 6) **nieprzekładalności kultur**. Łatwiej doprowadzić do zgodnej koegzystencji państw niż kultur. Powszechne dawniej przeświadczenie, że kultury są przekładalne i że stosunkowo niewielkim wysiłkiem można osiągnąć pożądany czy przynajmniej zadowalający stan przystosowania jednej do drugiej należy współcześnie złożyć we wspólnym grobie rozmaitych pobożnych życzeń i utopijnych oczekiwań. **Kultury wykazują wobec siebie zasadniczo obcość**¹¹¹. Obcość utrudnia w wielu dziedzinach wspólne życie, ale zarazem pozwala zachowywać dynamizm w stosunkach społecznych; różnica kulturowa (nawet rozumiana w duchu cytowanego Appaduraia) niesie z sobą zwiększenie oczekiwań i możliwości, różnaitość punktów widzenia i zachowania. Nieprzekładalność odnosi się także do faktycznego procesu przekładania z jednego języka na drugi, w którym to akcie zawsze coś umyka; dawno temu mówił o tym Walter Benjamin¹¹², całkiem niedawno Lawrence Venuti i Gayatri Ch. Spivak¹¹³. Skoro więc kultury pozostają zasadniczo nieprzekładalne (mimo stałego i ciągłego, ale nigdy do końca niespełnionego procesu „przekładu”), co więcej: pozwala się im funkcjonować w postaci osobnych enklaw (vide: chinatowns w różnych metropoliach na świecie), to niejako zastępczo wykształca się język stereotypów. W społeczeństwach wielokulturowych stereotypy pełnią zasadniczo dwie funkcje: stanowią niezwykle silny element identyfikacji, a zarazem stygmatyzują Obcego. Obcym okazuje się nie tylko imigrant w oczach autochtona, ale i jeden migrant wobec drugiego o podobnym statusie, a także autochton dla alochtona (przybysza). Wydawać by się mogło, że w sytuacji powszechnego wydziedziczenia kulturowego, podobnego losu migranci powinni wykazywać wobec siebie więcej empatii, zrozumienia i akceptacji, ale tak nie jest: poszczególne grupy etnicz-

¹¹¹ Pokazują to znakomicie eseje zawarte w tomie *Narody i stereotypy*, red. T. Walas, Kraków 1995.

¹¹² W. Benjamin, *Zadania tłumacza*, tłum. J. Sikorski, w: idem, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i oprac. H. Orłowski, Poznań 1996.

¹¹³ L. Venuti, *Przekład, wspólnota, utopia*, tłum. M. Heydel, w: *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, op. cit., s. 267–293; G.Ch. Spivak, *Death of a Discipline*, New York 2003.

ne, a nawet środowiska, naznaczone wspólnym krajem pochodzenia czy kolorem skóry wytwarzają świadomość własnej wyższości wobec grup odmiennych. Dużo na ten temat można wyczytać w dziełach Rushdiego, Kureishiego czy Smith. Słowem: **stereotypy funkcjonują w społeczeństwach wielokulturowych jako czynnik oddzielenia, odkreślenia mojego od obcego, a bardzo często groźnego naznaczenia.** Stereotypy są uproszczoną, lecz zarazem podstawową wiedzą jednej grupy na temat drugiej, wskazują sposoby zachowania wobec swojej i obcej kultury. Rodzi to oczywiste problemy z ich przekładalnością; zamiast otwierania się na inność, do głosu dochodzi przede wszystkim obcość, ksenofobia, niechęć, zaś idea społeczeństwa wielokulturowego promowana przez urzędników wysokiego szczebla i media oraz wszelkie czynniki oficjalne przekształciła się w karykaturę „multi-kulti”. Według Luhmanna „Gesellschaft besteht aus Kommunikationen (nicht etwa: aus Texten), und Kommunikationen sind Ereignisse, nicht Objekte [...]”¹¹⁴. W społeczeństwach wielokulturowych najczęściej brakuje owej komunikacji w rozumieniu Luhmanna, ludzie nie są w stanie, z różnych powodów, się porozumiewać, czyli wchodzić z sobą w interakcje, wytwarzać wspólne zdarzenia¹¹⁵. A ponieważ komunikacja jest warunkiem *sine qua non* każdego społeczeństwa, można powiedzieć, iż **zbiorowości wielokulturowe tworzą *sui generis* antyspołeczności.**

We współczesnej refleksji nad środowiskami imigracyjnymi trzeba koniecznie uwzględnić 7) **perspektywę postkolonialną.** Zmiany polityczne po 1960 roku i odpowiedniej rezolucji ONZ sprawiły, że bardzo wiele krajów kolonialnych (Hiszpania, Anglia, Holandia, Belgia, Francja) otrzymały niejako „w spadku” po okresie kolonialnym swoich kolorowych obywateli z wielu krajów Afryki, Azji, czy Oceanii. Wielkie metropolie europejskie stały się przez to wielokulturowe i interesujące pod względem tworzenia nowego typu społeczeństw

¹¹⁴ „Społeczeństwo wyraża się poprzez komunikację (a nie na przykład: teksty), zaś komunikacja oznacza zdarzenia, a nie obiekty”; N. Luhmann, *Das Kunstwerk und die Selbstproduktion der Kunst*, s. 386 w: *Systemtheorie und Konstruktivismus* (praca zbiorowa).

¹¹⁵ O kwestiach tych pisał M. Czerwiński w pracy *Przyczynki do antropologii współczesności*, Warszawa 1988.

(z czasem: antyspoleczeństw?), jednakże pojawiły się liczne problemy z akulturacją tej masy imigrantów: zapewnienia im pracy, mieszkań, edukacji, swobód obywatelskich, możliwości rozwijania własnej kultury, równego dostępu do rozmaitych urządzeń socjalnych i systemów kultury itp. Bardzo wiele problemów wynika z ich niekompetencji kulturowej w odniesieniu do kultury europejskiej. Napięcia pomiędzy byłymi „panami” a subalternami, pomiędzy centrum a peryferiami skąd przybywali do swoich stolic nie tyle ustępowało w miarę wspólnego przebywania na jednym terenie, co raczej budziło resentymenty i to po obu stronach. Poprawność polityczna i korzyści ekonomiczne przemawiały często za tym, by traktować przybyszów aprobatywnie, jednak emocjonalnie i prywatnie wielu obywateli „starego kontynentu” nie było gotowych do zaakceptowania tak licznej reprezentacji mieszkańców byłych kolonii w ich lokalnych przestrzeniach życiowych. Nie było gotowych i nie jest tym bardziej teraz, kiedy – zwłaszcza przybysze z krajów muzułmańskich – okazali się nader kłopotliwi we współżyciu, przywiązani do swoich plemiennych obyczajów, trudnych do zaakceptowania przez zachodni świat nakazów systemu religijnego itp. Zwłaszcza po głośnych zamachach na WTC i śmiertelnych atakach na krytyków zachowań muzułmańskich imigrantów (Theo van Gogh) lub przypadkowe zbiorowości ludności cywilnej (ataki terrorystyczne w Madrycie, Paryżu i Brukseli) sytuacja stała się dramatyczna, a gościnne dotąd państwa Zachodu zaczęły zastanawiać się nad zmianą polityki migracyjnej.

W obrębie grup migracyjnych powstaje już obfita literatura, która operuje na styku kultury pierwotnej i kultury nabytej sygnalizując bardzo często nowoczesne konsekwencje starego kolonialnego systemu i domagając się dostrzeżenia przez rozmaite czynniki konfliktu, jaki rodzi to zderzenie. **Migranci stają się, niektórzy po raz wtóry, wielu po raz pierwszy (jak ci z Europy Środkowej) subalternami, którzy w ogóle nie mają głosu lub jest on słabo słyszalny, a najczęściej pozostaje niewysłuchany.** Dawniej rodziło to głębokie frustracje, obecnie chyba już nie jest powodem egzystencjalnego dramatu. Swoiste formy neokolonializmu wyrażają się poprzez wyzysk ekonomiczny, lekceważenie praw człowieka, niszczenie godności jednostkowej, poniżające traktowanie. Sytuacja taka reanimuje wszystkie negatyw-

ne cechy kolonializmu z jedną wszakże różnicą: wszystko to dzieje się w rodzimej przestrzeni hegemonu, dokąd masowo i dobrowolnie przybywają niechciani już subalterni.

Z powyższego wynika, jak ważną kategorią jest sfera 8) **tw. międzyludzkiego**. Z jednej strony bowiem można zauważyć jej degradację, gdyż stosunki międzyludzkie w społecznościach migracyjnych naznaczone są niechęcią, zawiścią, złością, obcością, często wrogością i wytwarzają w gruncie rzeczy głównie zachowania i opinie negatywne. Z drugiej strony sytuacja wymieszania, wspólnego poniekąd losu migrantów stawia owo międzyludzkie (czyli wszystko, co dotyczy emocjonalności, tzw. ludzkich odruchów, współodczuwania) w centrum uwagi zarówno wewnątrz danej społeczności, jak i poza nią. Nawet jeśli objawia się w postaci negatywnej, oznacza swoistą ważność tej problematyki. Nie da się jej nie zauważyć, wyznacza bowiem określone schematy zachowań. Czasami wytwarza zjawiska groźne wobec kultury dominującej (jak kilka lat temu rebelia mniejszości arabskiej w wielu miastach Francji), trzeba ją brać pod uwagę przy planowaniu jakiegokolwiek akcji związanej z ludnością napływową. Międzyludzkie to przede wszystkim sfera empatii, otwartości na problemy innych. Dużo mówił o niej Emmanuel Levinas, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, w Polsce chyba najgłośniej Józef Tischner, Barbara Skarga i we wczesnych książkach Agata Bielik-Robson. Sfera emocjonalności, współczucia, życzliwości, troski, opieki to dziedzina odczuć w zasadzie nieakceptowana, a przynajmniej niezauważana w warunkach późnego kapitalizmu. **Godna podkreślenia, pielęgnowania i uprawiania, ponieważ jako wartość tzw. miękka łagodzi działanie twardych reguł rynku, a także ból samotnej egzystencji w zatamizowanym społeczeństwie pieniądza i wolnej konkurencji.** Lecz – z drugiej strony – czy upominanie się o międzyludzkie nie jest już tylko szlachetnym głosem wołającego na puszczy?

II.5 Refleksja lingwistyczna

Bardzo interesujące uwagi na temat języka wygnańców znajdziemy w autobiograficznej książce Evy Hoffman, *Zagubione w przekładzie*¹¹⁶. Gdy wyjechała z Krakowa z żydowskimi rodzicami do Kanady, miała trzynaście lat, przyjmowała zatem czekające ją doświadczenia w pełni świadomie. Jako dorosła pisarka umiała nadać im naukowy ton. Pisze na przykład o pierwszym dniu w szkole, gdy nauczycielka „nadała” jej i młodszej siostrze nowe, kanadyjskie imiona: z Evy powstała stosunkowo bliska „Eve”, z Aliny – „Elaine”. „Idziemy na swoje miejsca przez klasę pełną nieznaną nam twarzy, obdarzone imionami, **które czynią nas obcymi we własnych oczach**” (s. 103, podkr. MD).

Bezceremonialność tego „chrztu” rodzi bunt, jest szokiem dla dziecka, które dotąd nie oddzielało nazwy od rzeczy („wyrazy zostały oderwane od tego, co wyrażają”, s. 104). Nagle okazało się, że świat nie respektuje tej reguły, podsuwa w każdym przypadku inne nazwy. Dla dorosłej wykładowczyni literatury, badaczki języka ta zmiana okazuje się fundamentem odmienionej tożsamości, która fundowana jest przede wszystkim na różnicy kulturowej. Różnica kulturowa, objawiająca się na przykład w sposobie opowiadania dowcipów, w rodzaju humoru, w umiejętności dobierania właściwych fraz do okoliczności wymaga lat, aby ją opanować, ale zanim ta chwila lingwistyczno-kulturowego pojednania nastąpi, imigrant żyje w nieusuwalnej przestrzeni niedopasowania, nieadekwatności psychofizycznej, w udręce kogoś, kto nie dysponuje „interpretacyjną mocą języka”. Julia Kristeva określa emigranta jako „wiecznego ironistę”, ponieważ zawsze analizuje wypowiedzi, w wyrażaniu myśli/emocji nie jest spontaniczny, lecz konstruktywistyczny. Hoffman idzie dalej i powiada, że te wczesne imigranckie doświadczenia językowe sprawiły, że została bez języka: polski utraciła, ponieważ nagła konfrontacja z angielskim postawiła jej spontaniczne zaufanie do tego pierwszego języka w stan głębokiej podejrzliwości, angielskim przez długi czas posługiwała się z konieczności, ale zawsze jej wypowiedzi były ujęte niejako w cudzysłów. „Każdy

¹¹⁶ E. Hoffman, *Zagubione w przekładzie*, tłum. M. Ronikier, Londyn 1985 (tyt. oryginału *Lost in Translation*, 1989).

język relatywizuje inny język” (s. 270). Doświadczenie egzystencjalne dzieliło się wyraźnie na dwa okresy: polski i angielski (wychodząc od taksonomii lingwistycznej) i nie dały się opowiedzieć „na krzyż”, co rodziło poczucie głębokiego dyskomfortu o schizofrenicznym charakterze (podłożu)¹¹⁷. Musiało minąć wiele lat, zanim – jak sama wspomina – mogła opowiedzieć sobie swoją osobistą historię w tym lub innym języku od początku do końca (ss. 183–184, 268). Traktuje to jako zadanie: „Muszę przetłumaczyć samą siebie [...], fraza po frazie. [...] wchłonąć język, uczynić go częścią mej psychiki i mego ciała” – powie (ss. 209, 215). Angielska osobowość, fundowana na języku staje się „przede wszystkim spostrzegawcza” (s. 118), zimna i obiektywna, nie ma w niej emocji, która związana była z polszczyzną i jej towarzyszyła. W stosunku do obu języków przyjęła postawę obserwatora. Tym rodzajem nastawienia językowego tłumaczy też Eva Hoffman swoje sukcesy akademickie, dobre noty za analizy literackie, w których rozpatrywała teksty według strukturalistycznej metody; tam bowiem ta „sposstrzegawczość” i schematyczny, formalny, pozbawiony emocji obiektywizm dobrze się sprawdzały (s. 178–180). Rzecz charakterystyczna, że i Cioran ufundował swoją markę wielkiego stylisty języka francuskiego na pewnym braku. Wyznaje w *Zeszytach*:

„Niedoleństwo wypowiedzi, jąkanie się, mowa urywana, mój kunszt bełkotu, a zwłaszcza dojmująca obsesja akcentu – to wszystko, mocą reakcji, pchnęło mnie ku doskonaleniu francuskiego stylu i poniekąd do stawania się godnym tego języka, który codziennie masakruję w mowie...”

Gdybym mówił jak ludzie tutejsi, nigdy bym się nie porwał na »piękne pisanie« i na rafinowanie stylu, z całą towarzyszącą temu kokieterią tudzież błahymi subtelnościami.

Sekret zręczności tkwi w mniej lub bardziej ukrytym braku”¹¹⁸.

¹¹⁷ Najzupełniej podobnie mówi o swojej polsko-amerykańskiej tożsamości A. Orla-Bukowska, w: *Dwie kultury, dwa etosy. Być Amerykaninem i Polakiem*, w: *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej...*, op. cit., s. 129–149 („Od początku zdawałam sobie sprawę, że język, religia, historia i tradycje będące częścią mojego dziedzictwa kulturowego przekazywanego przez moich rodziców rzadko współgrają z tym, czego uczono w szkole, o czym mówili moi rówieśnicy, czy z tym, czego pełno było w środkach masowego przekazu”, s. 132–133).

¹¹⁸ É.M. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, słowo wstępne S. Boué, tłum. i opatrzył przypisaniami I. Kania, Warszawa 2004, s. 46–47.

Hoffman ma przygnębiające ją poczucie, że to, co najważniejsze – wartości, empatia, wrażliwość emocjonalna – pozostają poza tak uformowanym sposobem wyrażania sądów o sobie i świecie (s. 136). „Dystans, obiektywizm i postawa krytyczna są w myśl założeń tej metody cenniejsze niż postawa afirmująca czy sympatia”, s. 180)). Matka zarzuca jej, że zrobiła się „angielska” (s. 143), co Eva deszyfruje jako „zimna”, jej język bowiem nazywa stany i rzeczy, ale nie wiąże ich z emocjami, a ten efekt był sednem języka ojczystego, czyli polskiego i odwoływał się do krakowskiego „raju”. To oznacza także zachowywanie odpowiedniego dystansu fizycznego wobec rozmówcy, powściągliwości gestów i języka, semantycznego poszerzenia bądź zawężenia wielu pojęć (np. słowa „przyjaciół”, s. 145). „Nie można w całości przenosić ludzkich znaczeń z jednej kultury do drugiej [...]” – konkluduje (s. 173), gdy już na studiach pojawiają się konfliktowe sytuacje z koleżankami/kolegami polegające na niekompatybilności systemów znaczeniowych, dyktowanych przez daną kulturę, a przede wszystkim przez systemy językowe, a jeszcze mocniej – przez dyskursy. W Kanadzie, doświadczając rozmaitych porażek na polu lingwistycznym i zdając sobie sprawę z własnego ubóstwa, „pograża się we własnym wnętrzu” (s. 135), rozbudowuje sferę, w której czuje się absolutnym i niepodzielnym panem. To czas budowania swoistej autonomii psychicznej, emancypacji w myśleniu i sądach, katalizatorem tych przemian jest stała obecność różnicy kulturowej i mentalnej między nią a nowym otoczeniem, nie tylko szkolnym. Wciąż ma poczucie, że jest „nierozpoznawalna” na mapie społecznej (s. 137), a to oznacza, że jej język nie ma mocy. Była przeciwieństwem kolegów, których „marzenia były amerykańskimi marzeniami, ich pragnienia wpisane były w amerykańską specyfikę” (s. 157). Wielokrotnie stwierdza, że w kontaktach z różnymi osobami dzieli ją „brak wspólnego języka” (s. 192). Nierozpoznawalna, czyli niedopasowana, ów indywidualizm, „izolacja i obojętność” (s. 136) to tylko maski, które zasłaniają wewnętrzną ranę. Zarazem jednak ma świadomość, że taki stan nie jest dobry, alienacja nie może trwać wiecznie. Problemem jest wyjście z alienacji bez utraty własnej – krakowsko-żydowskiej – tożsamości (s. 207). Nie widzi tu jednak żadnego dobrego rozwiązania, albowiem fundamentem tego stanu rzeczy

jest różnica kultur, wychowania, tradycji. „Muszę przetłumaczyć samą siebie” – dojdzie do wniosku (s. 209) i zaczyna dojrzywać powoli do nowej kultury, godzić obie kultury między sobą w długim i trudnym procesie. Zdumiewa ją na przykład fakt, że żony znanych kanadyjskich Żydów na ogół nie mają głosu; mieszkają w zadbanych domach, jeżdżą luksusowymi samochodami, ale wobec swoich mężów, w towarzystwie nie zabierają w ogóle głosu. Nie mają też zdania na temat Kanady, swojej nowej ojczyzny (s. 38–140). O nich właśnie powie, że osiągnęły „niemal pełnię wykorzenienia” (s. 140), nie czują już bowiem związku z Polską, ale nie mają ich także z Kanadą. Autorka takiej asymilacji dla siebie nie pragnie, woli już hodować w sobie poczucie obcości. Dla Ewy Wydry, której matka w Krakowie dużo czytała, chodziła na spacer i wykłady, na koncerty i do znajomych, to poważna różnica, która zwraca uwagę i domaga się jakiegoś objaśnienia. Autorka powie na koniec, że czuje się postacią hybrydyczną, żyjącą na tych pograniczach i to one wyznaczają granice jej tożsamości. Niejednoznaczność kariery amerykańskiej (ani sukces, ani porażka), przynależność do nowej generacji pracujących zawodowo i robiących karierę kobiet, niepewność, niedopasowanie, mozaikowość wyznaczają kontury jej emigracyjnej tożsamości.; „być może w moim niedopasowaniu właśnie pasuje” – powie na zakończenie części drugiej pt. *Wygnanie* (s. 161).

Miłosz¹¹⁹ wydobywa z bycia emigrantem nieco odmienne sensy. Oczywiście, dostrzega problem samotności, egzystencjalnej i zawodowej rozpaczy, czasem też materialnego niedostatku, niemożność obserwowania realiów swojego dawnego świata, ale zasadniczo wskazuje na te aspekty emigracyjności, które można traktować jako zysk. Mówi na przykład, że Ameryka dała mu wspaniałe uczucie „wyobcowania i izolacji”, które traktuje jako część kondycji człowieka współczesnego¹²⁰. Gdzie indziej wskazuje na stabilizację pewnej przestrzenności świata, zorganizowanej wokół „wioski naszego

¹¹⁹ Cz. Miłosz, *Noty o wygnaniu*, prwdr. „Kultura” 1981, z. 33, cyt. wg idem, *Zaczynając od moich ulic*, Wrocław 1990.

¹²⁰ Cyt. za B. Karwowska, *Kategoria wygnania w anglojęzycznych dyskursach krytycznoliterackich (Czesław Miłosz i Josif Brodski)*, op. cit., s. 93. Zauważmy, że jest to stanowisko brzmiące dość polemicznie wobec tego, jakie uformował

dzieciństwa czy nasz[ego] powiat[u]” (s. 49; teza potem wielokrotnie powtarzana) i miejsca aktualnego pobytu, które z czasem „zrastają się w jedno” (to dość odosobniona teza!), zmieniony stosunek do odbiorcy z zasugerowaną odpowiedzią, że po pierwsze nawet pisząc we własnym kraju i języku można napotykać na opór w odbiorze, a po drugie, że nie zawsze masowy czytelnik jest miarą udaości dzieła, wreszcie – konstatacja najważniejsza! – że pisarz mieszkający pośród obcych „odczuwa swój rodzimy język na nowy sposób” (s. 51): oczyszcza się składnia, wyostza wrażliwość na rytm języka, wzmacnia wyczuwanie na rodzaj leksyki. Poza tym w tekście pt. *Pozycje* „unieważniał polityczny aspekt wygnania, a samą emigrację uznawał za coś stosunkowo nieistotnego w kontekście alienacyjnego charakteru współczesnej cywilizacji”¹²¹. Jest to radykalne odwrócenie lamentacyjnej tezy, która jest powszechna w wypowiedziach pisarzy emigracyjnych. Dał jej też wyraz Józef Wittlin w swoim eseju *Blaski i nędze wygnania*¹²² pisząc: „Wykorzenie pisarza z ziemi, na której dłużej czy krócej żył w symbiozie z językiem tej ziemi, może być okrutnym gwałtem (s. 143–144). „Rodzone” słowa, nawet jeśli wracają, to jako martwe atrapy, które nie są już „głosem życia, lecz jego echem” (s. 148). Natomiast podkreśla, i w tym podobny jest do późniejszej Kristevej czy Hoffman – że pisarz emigracyjny uczy się „przenikliwego patrzenia na świat” (s. 149), co pewnie można by łączyć z postawą „ironisty”, a samotność i anonimowość uczą spostrzegawczości i pokory. Stanisław Barańczak – w USA od marca 1981 roku jako wykładowca Uniwersytetu Harvarda – w eseju *E.E., przybysz z innego świata*¹²³ wymienia kilka przyczyn, dla których Ameryka jest dla niego z jednej strony urzekająca, z drugiej zaś – trudna. Pisał to jednak z perspektywy ówczesnych lat 80., zwłaszcza zaś polskiego opóźnienia cywilizacyjnego i szarości, z dzisiejszej perspektywy

R. Nycz pisząc o strategiach emigracyjnych (por. R. Nycz, „Każdy z nas jest przybyszem”. *Wzory tożsamości w literaturze polskiej XX wieku*, op. cit.).

¹²¹ Por. M. Pytasz, *Wygnanie – emigracja – diaspora...*, op. cit., s. 17. Tekst Miłosza był skierowany do „młodych” poetów z „Merkurjusza-Kontynentów”.

¹²² J. Wittlin, *Orfeusz w piekle XX wieku*, Paryż 1963.

¹²³ Zob. S. Barańczak, *Tablica z Macondo. Osiemnaście prób wytłumaczenia po co i dlaczego się pisze*, Londyn 1990.

nie widać zasadniczych różnic między obrazem Polski a obrazem Ameryki, gdyż Europa Środkowa, nie tylko Polska, uległa powszechnej amerykanizacji (czy, szerzej, westernizacji). Tak czy owak zwraca on uwagę na „różnice kultur i cywilizacji” (s. 194), które pozostają w tej czy owej postaci na zawsze i które na przykład zaznaczają się w pracy przekładu. **Ta kulturowa nieprzystawalność wpisana jest bowiem w poszczególne systemy językowe**, które nie dadzą się nigdy ujednoczyć: dzielą je – poza oczywistymi regułami gramatyczno-składniowymi – różne pola semantyczne przypisywane poszczególnym słowom, wpisanie określonych komunikatów w sytuacje życiowe, system wartości, nawiązań do tradycji itp. L. Venuti pisze bez ogródek:

„Przekład nigdy nie jest bezproblemowym aktem komunikacji, ponieważ tłumacz musi pokonywać językowe i kulturowe różnice (*differences*) tekstu obcego, które niweczy, by zastąpić je innym zestawem różnic, zasadniczo rodzimych, wywiedzionych z języka i kultury tłumacza, po to, aby obcy tekst mógł zostać odczytany w tym języku i kulturze. Ów obcy tekst jest więc nie tyle przekazany w akcie komunikacji (*communicated*), ile inskrybowany (*inscribed*) rodzimymi sposobami rozumienia i rodzimymi interesami [...] Proces udomowienia jest zatem totalizujący, choć nigdy nie osiąga ekstremum totalności i absolutnego wtopienia w rodzimy kontekst”¹²⁴.

W kolejnym eseju pt. *Pomieszanie języków* (ibidem), Barańczak nawiązuje do diskutowanej wyżej książki Evy Hoffman, przy czym zwraca uwagę na sytuację absolutnie niepodważalną: iż to właśnie imigrant zmuszany jest wciąż od nowa do tłumaczenia swojej kultury na inną i że w związku z tym – jakże trafne ujęcie, dopełniające spostrzeżenia Kristevej – **każdy migrant „jest zarazem tłumaczem i tłumaczonym tekstem”** (s. 203, podkr. MD), choć najczęściej brak mu kompetencji, aby robić to intencjonalnie, racjonalnie i świadomie. To odbiera jego mowie spontaniczność, wprawia w niepewność i ewokuje melancholię wynikającą z uświadomienia sobie, że każdy system językowy jest w gruncie rzeczy tworem sztucznym i skonstruowanym, choć „wyssany z mlekiem matki” wydawał się tak naturalny jak oddychanie (s. 205). Podobne spostrzeżenia i zauważenia odnajdujemy w cyklu wierszy *Atlantyda*, zamieszczonych w tomie pod tym samym

¹²⁴ L. Venuti, *Przekład, wspólnota, utopia*, op. cit., s. 267. Kursywa tłumaczki.

tytułem¹²⁵. Utwory te pochodzą z pierwszych lat pobytu w Stanach (Barańczak nie uważa się za „klasycznego” emigranta, a w każdym razie polemizuje z uproszczonym rozumieniem tego pojęcia, por. wiersz pt. *Na pustym parkingu za miastem, zaciągając ręczny hamulec*) i są niejako dalszym ciągiem uwag eseistycznych, o których mówiłem wyżej. Noszą w związku z tym bardzo często charakter publicystyczny, odnoszą się do wciąż przecież gorących w Polsce wątków politycznych (*Nowy Świat, Naród, któremu lepiej się powiodło*; w 1981 roku nasilała się agresja między ruchem „Solidarności” a rządem i PZPR, kulminantą jest wprowadzenie stanu wojennego w dn. 13 grudnia 1981 r., co Barańczak obserwował już z oddali), podkreślają różnice w codziennym życiu w Polsce i Ameryce (*Druga natura, Okno, Garden party*), absurdalność wykonywania zawodu nauczyciela akademickiego (*Wrzesień*). Oczywiście, jak zawsze są to także teksty o wysokiej sprawności językowej i zamkniętej w nich wyrazistej problematyce metafizycznej (np. kwestia czasu w *Atlantydzie, Small talk*). Jest jednak tekst, któremu warto się przyjrzeć dokładniej, to utwór pt. *Ze wstępu do rozmówek*. Tekst podejmuje po raz kolejny wątek wypowiedzianego w obcej mowie, przyjmowania jej za konwencjonalny sposób aktów komunikowania w obcym społeczeństwie, trudności z tym związanych. Metaforą, na której rozpięta jest cała sytuacja, są narty wodne i sposób ich używania, ta metafora sprzętu, wody i aktu odpowiada sytuacji komunikowania w obcym języku i w obcej przestrzeni. Teza główna polega na tym, że tak jak narty wodne powinny zaledwie muskać powierzchnię wody, tak język Innego powinien być na tyle sprawny, aby nie dać się zaskoczyć nieoczekiwanemu zwrotowi w rozmowie, ale musi on uważać, aby się nie nadziać na „nagłą rafę / zwierzenia” (s. 34), ponieważ rozmowy mogą dotyczyć tylko rzeczy powszechnych i niesobistych (drożyzna, pogoda); słowem: „mówisz to, co umiesz, nie to, co byś pragnął -”. Ta gorzka i krytyczna refleksja kulminuje w sformułowaniu:

mówić płynnie, to rozumieć, że się
nie oplaca z kimś schodzić pod powierzchnię słów
cudzej czy własnej mowy (s. 34).

¹²⁵ S. Barańczak, *Atlantydzie i inne wiersze lat 1981–1985*, Londyn 1996.

Wiersz kończy się dramatycznym, norwidowsko brzmiącym zapytaniem: „Godzisz się? To mów.” – po tym, jak zostały owemu poetyckiemu „przybyszowi” przedstawione zagrożenia i mielizny komunikowania (się) w obcym świecie.

Podobnym doświadczeniem dysponuje Bronisław Świdorski (ur. 1946), emigrant „marcowy”, więc starszy „stażem”, mieszkający w Danii od 1970 roku. Pisuje rzadko, ale jego dwie ostatnie książki: *Słowa obcego* i *Asystent śmierci*¹²⁶ to wypowiedzi ważne w dyskursie emigracyjnym i tożsamościowym, wpisują się też znakomicie w czasy współczesne. Druga powieść, a właściwie fabularyzowana biografia, jest rozmową na temat wygnańczego losu polskiego Żyda, który nie miał szczęścia ani do rodziny (rodziców), ani do ojczyzny. Matka, osierocona przez Holocaust¹²⁷, wypierała przez całe swoje życie żydowskie pochodzenie i tylko w okresach wzmożonego społecznego zagrożenia (jak w '68 roku właśnie) się do niego przyznawała, ojciec – zagorzały komunista – z dziećmi nie miał żadnego kontaktu, swoje emocje rezerwował dla zebrzań partyjnych i dyskusji ideologicznych, a gdy po 1956 roku został odesłany na przedwczesną emeryturę¹²⁸, położył się do łóżka i w ten sposób – udając chorego – przetrwał kilkanaście lat, do śmierci nie przyjmując do wiadomości zmian społeczno-cywilizacyjnych, jakie się dokonywały i hołubiąc w swojej świadomości idealne spełnienie komunistycznego rajy – bez pieniędzy i z dobrobytem dla wszystkich. Bronisław Świdorski, wtedy student socjologii, został relegowany z Uniwersytetu Warszawskiego za udział w demonstracjach i w 1970 roku wyjechał do Danii¹²⁹. Wszystkie stacje swojego życia

¹²⁶ B. Świdorski, *Słowa obcego*, Kraków 1998; *Asystent śmierci. Powieść o karykaturach Mahometa, o miłości i nienawiści w Europie*, Warszawa 2007.

¹²⁷ „Wiedziałem jedynie, że jej częsty płacz oznacza spotkanie z sześćdziesięciosobową rodziną, zagazowaną w Auschwitz”, s. 130.

¹²⁸ „W 1956 napiętnowano go jako stalinowca i posłano na emeryturę. Położył się wtedy do łóżka i zamarł w nim aż do śmierci w 1974 roku”, s. 181.

¹²⁹ „Czy ja, dziecko dwóch narodów, mieszkający w samym środku trzeciego, a w dodatku skłócony wewnątrz, mogę stworzyć coś trwałego?”, s. 43; „ja, bezrobotny, polsko-żydowsko-duński mężczyzna”, s. 53; „Pozostałem bowiem, choć żydowski wyganiec, naprawdę szczerym Polakiem”, s. 71 wszystkie cytaty z: *Asystent śmierci*, op. cit.

opisuje detalicznie w powieści-nie-powieści¹³⁰, gorzko mówiąc o losie emigranta i otwarcie o problemach tożsamościowych, a nader gorzko-niechętnie o Polakach. Z punktu widzenia dyskursu lingwistycznego znacznie bardziej istotna jest powieść pt. *Słowa obcego*.

„Obcy” to figura imigranta, którego przypadkiem zajmuje się powieściowa policjantka Lone, dawna uczennica B. z kopenhaskiej sławistyki (Świderski rzeczowy miał epizod pracy w tej instytucji; sylleptyczna podmiotowość jest tu mocno eksponowana). Opowiadania „Obcego”, pisane w jakimś azjatyckim języku, Lone tłumaczy na duński z pomocą swojego dawnego nauczyciela. Przy czym „Obcy” z opowiadań jest przybyszem spoza naszej planety, więc podstawowym problemem dla niego jest rozumienie zachowań ziemian. Już to pojęcie „obcego”, ujawnione w tytule książki, jak i jego stała obecność – jako zadania dla służb imigracyjnych i refleksji językowej – świadczy o wadze problemu dla autora-migranta. Można śmiało zakładać, że jest to refleksja nad samym sobą. Refleksja dotycząca języka obejmuje takie kwestie, jak niewłaściwie rozumienie słów (np. seks, które po duńsku oznacza liczbę sześć), niemożność udanej kontekstualizacji słów i zachowań, odmienność emocjonalną Duńczyków i przybyszów. We wszystkich tych sytuacjach Świderski zauważa przede wszystkim **przemoc języka**, którą dysponuje każda większość wobec mniejszości, każda zasiedziała społeczność wobec przybysza. Oraz to, że obcy-imigranci określają przyszłość kraju, do którego przybyli. Teza mocno kontrowersyjna, a jednak

„[...] powinniśmy uznać za naszą *przyszłość* ludzi zupełnie nam obcych. Tych, którzy tak tłumnie pojawiają się na ulicach naszych miast, nie tylko duńskich, bo wystarczy wyjechać do Berlina, do Paryża, do Londynu, do Rzymu lub Mediolanu, by napotkać tłumy o zaskakujących kolorach skóry i o twarzach zniszczonych strachem” (s. 193, kursywa Autora).

Przybysze nie mogą mieć wpływu na przeszłość, ale przyszłość naznaczają swoją obecnością w sposób oczywisty. Na tej drodze znajduje

¹³⁰ Przedostatnie zdanie tekstu brzmi: „Milczącej śmierci została przeciwstawiona w powieści wielogatunkowa aktywność autora i narratora, wykorzystujących opowiadanie, esej, autobiografię, poezję i dramaty”, w: *Asystent śmierci*, op. cit., s. 502.

się to, co określa niejako swoistość danej społeczności, czyli tradycja (historia, wspólnota – vide wykład prof. Dantziga), która nie jest tradycją przybyszów. Zderzenie tych fenomenów i sposobów myślenia stanowi najpoważniejszy problem „Obcego”. Oczekiwania natywi- stów, że przybysz odrzuci całkowicie swoją dotychczasową tożsamość, aby zrobić miejsce dla nowej, wybranej, że się zupełnie zasymiluje oznacza stabilizowanie przemocy jako środka przymusu i dewastacji jednostkowej świadomości. Levinas ze swoją filozofią spotkania, twa- rzy drugiego itp. pojawia się tu tylko po to, aby go odrzucić. Duńczycy, zdaniem narratora B., identyfikują się bowiem nie z jednostką, lecz „społeczeństwem” i jego instytucjami. Zaprzeczenie egologicznej filo- zofii egzystencjalnej rozwinęło się w stronę zgody na społeczeństwo uporządkowane i zhierarchizowane, a nie w stronę miłości i empatii wobec drugiego człowieka, co postulował Levinas. „Obcemu”, jak Robinsonowi Cruoe, brak – według prof. Dantziga – trzech rzeczy: „nie dzieli z nami wspólnych norm, nie zna naszej tradycji i nie posługuje się naszym językiem” (s. 45, por. także s. 79). **Język jest najsilniejszym narzędziem strategii zawłaszczania.** B. twierdzi (jako wykładowca teorii przekładu na uniwersytecie w Kopenhadze), że przekład jest zwykle, z różnych powodów, dostosowywany do sys- temu języka na który się przekłada, aby więc tego uniknąć warto stosować regułę trzeciego języka, neutralnego wobec nadawcy tekstu oryginalnego i odbiorcy tłumaczenia. Pozwala to uzyskać pełniejszą wersję tłumaczenia. Dość karkołomna teza; możliwa teoretycznie, w praktyce taka formuła przekładu sprawdza się tylko w odniesieniu do martwego tekstu, ale nie w przypadku żywej istoty migranta, dwie te sytuacje, domagające się różnego potraktowania, nie są w powieści wyraźnie rozdzielone. Jeżeli przyjmiemy, że migrant jest nieustannie poddawany procesom przekładu, językowego i kulturowego, że jest tego procesu zarazem podmiotem i przedmiotem, to jest oczywiste, że musi się to dokonywać w obrębie języka/tożsamości przybysza i języka/tożsamości natywnych mieszkańców danego terenu. Przy czym język większości z natury rzeczy jest opresywny i upokarzają- cy; Lone bardzo często używa pojęć w rodzaju „ja jestem u siebie”, „Dania jest dla Duńczyków”, „Obcy powinien uszanować naszą tra- dycję i reguły demokracji”, „niech wraca do siebie” itp.

Powieść jest jadowitym paszkwilem na zachodnie, w tym wypadku skandynawski i specjalnie duński, systemy demokratyczne, które z zimną bezwzględnością traktują każdego obcego, a także każdą obcość i odmienność. Choćby odmienność językową: szefowa B., prof. J. Tudsen, proponuje swojemu podopiecznemu współpracę przy redagowaniu uproszczonego słownika języka polskiego, w którym nie będzie charakterystycznych znaków diakrytycznych i nielogicznych, jej zdaniem, podwójnie oznaczanych głosek w rodzaju *ó* i *u*, *rz* i *ź*, *ch* i *h*, co ma prowadzić prostą drogą do cywilizacyjnego skoku Polski i odnalezienia się jej w świecie pełnej demokracji.

„Dzięki temu idee zachodnie, które, jak pan wie, z zasady są logiczne, łatwiej uturują sobie drogę do Polski [...] Po ukończeniu naszej reformy możliwy stanie się nareszcie prawdziwie demokratyczny dialog Polaków z ludźmi Zachodu, co Polskę wyprowadzi wreszcie z kulturalnego, technologicznego i politycznego zacofania” (s. 138–139).

Uosobieniem tego systemu i jego emanacją jest – co charakterystyczne – „niezbyt inteligentna” policjantka Lone, feministka i służbistka (s. 88–89), podobnie jak w sztuce Głowackiego będzie nim gładki, wygadany i obłudny, nowojorski policjant. Funkcjonariusze państwowi, jak oni, uświadamiają prawdę, że **u podstaw komunikacji międzykulturowej leży nieporozumienie**. Proces akulturacji oznacza stopniowe eliminowanie nieporozumienia i chaosu, wyrównywanie fal, porządkowanie życia. Lecz posługiwanie się tym samym językiem/systemem prowadzi jego użytkowników na wyższy poziom gry językowej, która oznacza społeczne wyróżnienie lub poniżenie, funkcjonowanie w prawdzie lub kłamstwie¹³¹. Różnorodność języków/systemów sprawia, że żaden użytkownik nie może osiągnąć przewagi nad innym, językowa unifikacja uruchamia natychmiast procesy przewagi wiedzy, władzy i przemocy (vide Foucault). Ludzie chcą i muszą się jednak komunikować, dążą więc do posiadania wspólnego języka, co jednak wiąże się nieodwołalnie z procesami dzielenia, segregowania, dyskryminacji. B. uczestniczył w tym procesie „sprzedając” duńskie słowa uchodźcom kurdyjskim. Tłumaczył im niezrozumiałe słowa

¹³¹ „Nie mając wspólnego języka, nie moglibyśmy się oszukiwać”, ibidem, s. 187.

i zachowania kulturowe, np. dlaczego Duńczycy mówią „ty” do czcigodnych starców (s. 172) oraz że w systemie demokratycznym słowa same w sobie są neutralne aksjologicznie, czemu dziwi się kurdyjski poeta („U nas słowa dzielą się na złe i dobre”, s. 174)¹³². Swoistą prezentacją tego myślenia zawiera narrator w projekcie naukowym przesłanym do oceny prof. J. Tudsena (rozdział pt. *Twarz Obcego*). Znaleźć w nim można wiele myśli, które promuje Gayatri Ch. Spivak w odniesieniu do literatur prowincjonalnych czy egzotycznych, które w trakcie przekładu na języki kongresowe tracą wiele ze swojej jedyności. Spivak apelowała więc o więcej empatii i emocjonalnego zaangażowania w proces tłumaczenia (jeżeli nie można go uniknąć). Ten moralny aspekt przekładu przyświeca także B., gdy pisze w swoim projekcie:

„Zaryzykuję teraz twierdzenie, że dopiero w pochwalie obcości, którą w istocie jest każde dobre tłumaczenie, dopełnia się nasze człowieczeństwo, zawsze większe od uznanych konwencji, od szkolnych definicji, od oficjalnie aprobowanych myśli i uczynków” (s. 195).

Zagadkowe nieco sformułowanie o obcości przekładu oznacza tłumaczenie jako rezultat walki między tym, co narzuca tłumaczowi jego własna kultura i doświadczenie a tym, co niesie z sobą tłumaczony tekst, często dla tłumacza najzupełniej obcy, a co więcej, jego samego stawiający nierzadko w sytuacji obcego. Jednak nadrzędna idea etycznego postępowania nakazuje oddanie, na przykład w tzw. *trzecim języku*, prawdy tekstu oryginalnego. Prof. Tudsen w swojej ocenie zgodzi się, że „autor oryginalnego tekstu jest wobec nas radykalnie obcy” i że ta obcość – a nie zakładane czy domniemane podobieństwo – powinna stanowić kamień węgielny i punkt wyjścia przekładu. Z kolei „Obcy” (bohater) skarży się w liście do królowej Małgorzaty II na dyskryminacyjne praktyki służb imigracyjnych, a przede wszystkim na jego, „Obcego”, przedmiotowe traktowanie.

¹³² Problematyka ta zajmuje od pewnego czasu dociekania naukowe A. Wierzbickiej, por. jej *Understanding Cultures Through Their Key Words: English, Russian, Polish, German, Japanese* (1997), polskie tłumaczenie: *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury* (2007). Por. także E. Sękowska, *Język emigracji polskiej w świecie*, Kraków 2010.

„Definiują go zawsze inni – socjologowie opisują jego potrzeby, pracownicy socjalni określają, gdzie ma zamieszkać i nauczyciele zalecający, co ma mówić. Los imigranta różni się od egzystencji jasno i osobiście wypowiadających się Duńczyków” – pisze (s. 237).

A dalej zwraca uwagę „Najjaśniejszej Pani”, że kultura Danii nie zauważa jednostkowości egzystencji ludzkiej, braku ciągłości i trwałości instytucji i urzędów państwowych (zamiast tego proponuje ciągi eksperyment i „nowy początek”), lekceważenia indywidualnej biografii itp. Bardzo łatwo można w tych wypowiedziach odczytać osobiste doświadczenia Świderskiego. Powieść kończy się sceną deportacji „Obcego”, który jawi się w całej okazałości jako rezultat i konstrukt niechętnego dyskursu społecznego: nie ma twarzy, ani osobowości, jest tylko słowem, pojęciem, cieniem, formularzem (tekstem), obiektem urzędniczego postępowania. Ale nie jako człowiek. Lone wypełniła swoje zadanie, wydając decyzję o jego deportacji, „Obcy” stanowią dla niej zagadkę, a więc zagrożenie. Nie chce „Obcego” w Danii, czym spełnia oczekiwania społeczeństwa. Przygląda się temu B., który chciał skorzystać z jego pomocy broniąc swojego miejsca pracy na uniwersytecie, ale do tego nie doszło. Patrzy teraz wraz Policjantką na obrządek deportacji. „Skąd mogli wiedzieć, co czuł i myślał ten obcy, który dopiero co przyjechał do Danii?” (s. 253).

Inny przypadek: Herta Müller, Niemka z Siedmiogrodu, która po wielu szynkach wydostała się spod władzy Ceausescu i osiadła w Niemczech, zaś w 2009 roku otrzymała Nagrodę Nobla za teksty tematyzujące problem jednostki wobec totalitarnej władzy. W esejistycznej książce *Król kłania się i zabija*¹³³ są dwa utwory, które warto w tym miejscu zauważyć. Pierwszy pt. *Każdy język ma inne oczy* zajmuje się kwestią relacji języka ojczystego (Müller mówi „macierzyńskiego”, niem. Muttersprache) do języka obcego, drugi *U nas w Niemczech* dotyczy jej własnych doświadczeń w Niemczech, gdzie czuła się – i bywała traktowana – jako imigrantka. Müller jest niezwykle wyczulona na kwestię języka, ponieważ doświadczała go i obserwowała w Rumunii jako narzędzie opresywnego systemu, narzucania sposobów rozumienia i wartościowania świata, stero-

¹³³ H. Müller, *Król kłania się i zabija*, tłum. K. Leszczyńska, Wołowiec 2005.

wania dyskursami publicznymi¹³⁴. „Język nie był i nie jest nigdzie i w żadnym czasie apolityczną przestrzenią, ponieważ nie da się go oddzielić od tego, co ludzie robią z ludźmi” – zauważa trafnie (38). Poza tym – jeszcze w Rumunii – przeszła przez doświadczenie zmiany języka, relacji języka własnego i obcego; jej językiem macierzystym, w którym się wychowała i którym przez długi czas posługiwała się wyłącznie, był język niemiecki, urodziła się bowiem i mieszkała w okolicach zamieszkałych przez saksońskich Niemców, osiadłych w rejonie Banatu od wieków (pisze o nich, a raczej o tym, co po nich zostało, Andrzej Stasiuk w *Jadąc do Babadag*). Dopiero gdy poszła do szkoły zderzyła się z językiem rumuńskim, który musiała w szybkim tempie opanować. Ucząc się, porównywała struktury językowe, mierzyła charakter i rytm tych języków, przyległość do rzeczy. Podstawowym bowiem przeświadczeniem, jakie wyniosła z wczesnego okresu wiejskiego życia, było przekonanie o dokładnym przyleganiu słowa do desygnatu, ścisłej odpowiedniości rzeczy i nazwy. Słów używano oszczędnie i tylko w taki sposób, aby dokładnie określić życiową potrzebę czy refleksję. W tym świecie nie działała jeszcze melancholia lingwistyczna¹³⁵, wynikająca ze świadomości, że język jest tylko mniej czy bardziej sprawnym pośrednikiem między przedmiotem a aktem komunikacji, tam i wtedy uważano, że **nazwa jest rzeczą samą**¹³⁶ i że nie występuje między nimi żadna przepaść („słowa otulały rzeczy, które określały. Nazwy odpowiadały dokładnie rzeczom, a rzeczy były takie, jak ich nazwy”, s. 5). W tym sensie język jej wsi miał właściwości metafizyczne. Ten język nosił wszelkie cechy mocnej pierwotności, niepodważalnej i nie podlegającej dyskusji oraz wątpieniu. Dopiero zderzenie z drugim językiem, językiem obcym i językiem Innego sprawiło, że ta wiara i przekonanie zaczęły pod-

¹³⁴ M. Foucault, *Porządek dyskursu*, tłum. M. Kozłowski, Gdańsk 2002; por. także M. Dąbrowski, *Dyskurs jako przedmiot komparatystyki*, w: idem, *Literatura i konteksty. Rzeczy teoretyczne*, Warszawa 2011, s. 167–201.

¹³⁵ Por. M. Dąbrowski, *Ponowoczesna melancholia. Modelowanie rozumienia*, w: *Literatura i konteksty. Rzeczy teoretyczne*, op. cit., s. 327–359.

¹³⁶ Por. J. Kubitsky: „Tylko mowa macierzysta jest w stanie wiernie opisać rzeczywistość [...] Pierwsze »drzewo« – nie tylko oznacza »drzewo«, ale jest d r z e w e m”, idem, *Psychologia migracji*, op. cit., s. 62–63, podkr. oryginalne.

legać relatywizacji: porównuje się słowa, trafność konstrukcji, rytm i barwę języka, semantyczną zdolność słów do poniesienia złożonych i subtelnych sensów, wtedy dopiero uruchamia się proces obiektywizowania języka, a zarazem proces stopniowego wyobcowywania z niego. Przedmiot, rzecz są wszędzie zawsze takie same, na ich określenie jednak znajdujemy mnóstwo różnych słów we wszelkich językach. „Język macierzysty nie jest odtąd jedyną stacją obserwacyjną dla przedmiotów, słowo macierzystego języka przestaje być jedyną miarą rzeczy” – pisze Müller (s. 24). Uczymy się rozpoznawać i definiować różnice, a nasz język pierwotny staje się obiektem oglądu i narzędziem, którym się posługujemy świadomie i z namysłem, a nie automatycznie i instynktownie, nie stanowi już egzystencjalnej jedności z osobą wypowiadającą. Na swoim przykładzie i przypadku Herta Müller pokazuje, jak działa ten mechanizm:

„Coraz częściej odkrywałam, że język rumuński miał słowa bardziej zmysłowe, bardziej pasujące do mojego odczuwania niż mój język macierzysty. Nie zrezygnowałabym za nic z tego szpagatu przemian. Ani w mówieniu, ani w pisanii. W moich książkach nie napisałam jeszcze ani jednego zdania po rumuńsku. Ale język ten pisze razem ze mną, ponieważ wrósł mi w spojrzenie”. I dodaje: „Język macierzysty nic na tym nie straci, kiedy jego przypadkowość stanie się widoczna w oglądzie innych języków [...] Instynktowne zaufanie do języka macierzystego może zostać niestety przekreślone” (s. 25–26).

Wyznanie to dobrze koresponduje z uwagą Braidotti, że „Nie istnieją języki ojczyste, a jedynie strony językowe, od których on (ona) wywodzi swój punkt widzenia”¹³⁷. Jej sformułowanie, radykalne w kontekście tych rozważań, odnosi się do osób wielojęzycznych, ale zachowuje wartość w odniesieniu nie tylko do ludzi operujących czynnie i od dawna wieloma językami. Pojęcie „strony” (językowej) dobrze oddaje zarówno refleksję Herty Müller, jak Czesława Miłosza, Stanisława Barańczaka, Ewy Hoffman i wielu im podobnych. Dubravka Ugresić przyznaje, że „tutaj – gdzie okrążona jestem holenderskim, a porozumiewam się po angielsku – przyswajam sobie

¹³⁷ R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, op. cit., s. 38.

swój ojczysty język od początku¹³⁸, podkreślając bardziej krytyczny i refleksyjny charakter obcowania z własnym językiem. Można zatem stwierdzić, że tęsknota do pierwszego języka, języka dzieciństwa, niekoniecznie oznacza czułość i niewypowiedzianą miłość dla tegoż, lecz raczej czas i sytuację, kiedy nazwa ciasno przylegała do rzeczy i oznaczała jakąś najzupełniej pierwotną jedność, nierozdzielność wynikającą z braku konfrontacji, wiedzy i doświadczenia wielości. Krzysztof Rutkowski tak pisze na ten temat:

„Dla większości wygnańców, emigrantów i uchodźców utrata ojczyzny oznacza utratę całej siatki odniesień, przyzwyczajień i aury otaczającej utracony na zawsze naskórek świata. Wrzucenie w obcy język, nawet dobrze wyuczony – to kolejne doświadczenie traumatyczne o konsekwencjach praktycznie nieobliczalnych. Utrata ojczyzny jest zatem nade wszystko wygnaniem z zadowolenia tak elementarnego, że często osoby rzucone na drogi wygnania uświadamiają sobie w pełni ową stratę dopiero po latach, nieraz w godzinie śmierci¹³⁹.

Wchodzenie w obcy, inny język oznacza także wprowadzenie do pragmatyki komunikacyjnej elementu niepewności. Nawet jeśli biegle posługujemy się obcym językiem zawsze pozostaje jakiś jego fragment, pewna przestrzeń, w której nie czujemy się pewnie, nie jesteśmy gospodarzami języka w tych miejscach. Herta Müller opowiada o tym doświadczeniu w eseju *U nas w Niemczech*. Wspomina mianowicie sytuację, kiedy po przyjeździe do Niemiec, ona, wychowana w języku niemieckim, który był jej językiem pierwszym, „macierzystym”, nie była pewna semantyki sytuacyjnej niektórych zastosowań języka u swoich niemieckich przyjaciół czy znajomych, miała poczucie, że jej językowa pragmatyka opiera się na innych podstawach niż w mowie berlińczyków. „Nie potrafiłam ocenić sytuacji, zamiaru, z jakim [zdania – MD] zostały wypowiedziane” (s. 176). Traktowano ją w wielu przypadkach jak cudzoziemkę, która „już całkiem dobrze mówi po niemiecku” (s. 178). Jej sytuacja była trochę lepsza niż gasterarbeiterów, ale w pewnych okolicznościach była z tą grupą identyfikowana, sama więc zaczęła także zastanawiać się nad sytuacją

¹³⁸ D. Ugresić, *Ministerstwo bólu*, Izabelin 2006, s. 243.

¹³⁹ K. Rutkowski, *Ostatni pasaż*, op. cit., s. 256.

np. Hindusów zaangażowanych w gospodarce niemieckiej podkreślając, że cudzoziemiec „istnieje także poza godzinami pracy” (s. 181). Kłopoty z językiem oznaczają kłopoty z egzystencją, ze społecznym usytuowaniem, ze sposobem i typem samooceny, a wreszcie z tempem, w jakim postępuje integracja z nowym społeczeństwem.

II.6 Coda. Konteksty obcości

Motto:

Tylko co ludzkie potrafi być prawdziwie obce.
W. Szymborska, *Psalm* z tomu *Wielka liczba*

Problematyka związana z tematem inności/obcości jest bardzo rozległa, należy wciąż do podstawowych pytań współczesnej humanistyki, stale rozrasta się też lista tekstów dotyczących tego kompleksu spraw.

Kwestia pierwsza to antropologicznie pojęta kategoria swój(sk) ości/obcości, zamkniętości/otwartości itp., czemu towarzyszyć musi refleksja nad kategorią granicy, przejścia, transgresji, tabu etc. Druga, z tamtą się wiążąca, to kategoria tożsamości, która przenosi refleksję na poziom socjologii, interakcji ludzkich itp., gdyż zderzenie z obcym taki namysł wyzwała i determinuje. Trzecia dotyczy obcości podmiotu wobec samego siebie, co najsilniej zaznaczyła Julia Kristeva w książce (tytuł niemiecki) *Fremde sind wir uns selbst*. Kwestia czwarta dotyczy Innego i Inności w takim rozumieniu, jakie nadaje im Levinas, oznacza swoiste nastawienie poznawcze i opisuje etyczne warunki udanego spotkania, co – jak wiadomo – bywało krytykowane jako założenie utopijne, nie dające się zrealizować, zbyt idealistycznie pojęte; tę kwestię świadomie pominę. Jednak Levinas i jego koncepcja odbijają się czytelnym echem w przebiegu tej pracy. Kolejna dotyczyć by mogła specyficznej kategorii neokolonializmu, wszelkiej dominacji, która u źródła ma przekonanie o jakkolwiek definiowanej wyższości (bo wyższość ustanawia obcość!), dialektykę fascynacji i odrzucania obcej kultury (postkolonializm), co widać bardzo dobrze w tekstach Rushdiego, Smith, Derridy, Saida itd. i na tych przykładach jest opisywane (w osobnych fragmentach).

Ad. I. Antropologiczne rozumienie zjawiska

Opozycja swoje/obce w tle sugeruje obecność granicy, jakiegoś przejścia między jednym a drugim polem; linii, słowa, obyczaju które tyleż łączą, co dzielą. Antropologiczna analiza tego pojęcia pozwala dostrzec wiele znaczeń; to coś, co odgranicza „nasze” od „obcego” (nie „naszego”), z jednej strony jest zabezpieczeniem, z drugiej otwarciem się na chaos tego, co na zewnątrz, co jest obce, groźne bądź czego nie znamy. **Jest przejściem od *sacrum* do *profanum***, gdyż w obrębie „naszego” świata wytwarzamy zawsze pewien rodzaj centrum, jakieś *sacrum* właśnie, podczas gdy wszystko to, co znajduje się na zewnątrz, czego nie znamy, co zagraża, rozumiane bywa jako świat brudny, obcy i przeklęty. Bauman mówi, że pojawienie się Obcego w danym świecie niesie w sobie zawsze groźbę brudu, niepokoju socjalnego. *Sacrum* zakłada jakiś rodzaj ekskluzywności, tajemnicy, oddzielenia, wyłączenia i dowartościowania. Dziś oczywiście tak silne i dobitne rozumienie tej kategorii da się ukazać tylko na przykładzie kultur czy plemion pierwotnych, w cywilizacjach wielkomiejskich jest to mniej wyraziste, lecz pewne rudymenty tego myślenia dają o sobie znać, zwłaszcza w wymieszanych, pogranicznych środowiskach. Wszelkie miejsca styku, w tym styku ludzi o różnych kulturach, tradycjach itp. traktowane są bowiem jako szczególnie narażone na te kategoryzacje; zawsze są jacyś „swoi” i „obcy”, a przynajmniej „inni”. Wszelkie napięcia polityczno-rasowe i cywilizacyjne współczesnego świata rodzą się na tej płaszczyźnie, w tym doświadczeniu. Ta uwaga dotyczy także miejsc granicznych ludzkiego ciała (czyli wszelkich naturalnych otworów), których penetrowanie nawet w celach medycznych odbiera się często jako pogwałcenie intymności oraz jednostkowej integralności, co budzi jeśli nie gniew, to zawstydzenie i cierpienie. Ale chodzi też o granice symboliczne czy granice w przestrzeni geograficznej. Stawiane na rozstajach głazy, figury świętych, krzyże lub inne znaki miały chronić przed złymi wpływami. W Chinach do dzisiaj przed wejściem na ogrodzone zwykle wysokim murem osiedlowe podwórko stawia się krótki murek, który dokładnie zasłania główne wejście. Ponieważ złe duchy, jak się tam wierzy, poruszają się tylko po liniach prostych, jest to praktyczny fortel, aby uchronić się przed ich inwazją.

Otwarcie (rozdarcie) ciała ludzkiego, przyjęcie nowego obyczaju lub rozumowania oznacza chaos emocjonalny i mentalny wprowadzony do tego, co uporządkowane i zamknięte, do czego wszystkie istoty i instytucje świadomie lub nieświadomie dążą.

W kategoriach symbolicznych można rozpatrywać zjawisko asymilacji kulturowej, wyjścia z jakiegokolwiek kultury, kasty, getta itp. Jakakolwiek próba emancypacji stawiała w kulturach zamkniętych problem zdrady własnego, swojego i przejścia na stronę obcego, wrogiego. Kiedy odchodzę, opuszczam swoje środowisko – przekraczam jakąś granicę, wychodzę na zewnątrz oswojonego kręgu, oddalam się od *sacrum* w kierunku *profanum*. Ruch na zewnątrz rozumiany antropologicznie jest ruchem ku śmierci, ku unicestwieniu i destrukcji¹⁴⁰. Zachowania getta żydowskiego na przykład dokładnie to potwierdzają: kiedy ktoś je opuszczał, aby przejść na „obcą”, aryjską (gojowską) stronę, odprawiano modły jak po umarłym i przestawano traktować daną osobę jak członka rodziny. Gineła z oczu i musiała zginąć z pamięci. Pisze o tym doświadczeniu Julian Strykowski w *Głosach w ciemności*, pisze Elias Canetti w autobiografii pt. *Die gerettete Zunge (Ocalony język)*, którego ojciec – wbrew woli patriarchy rodu – opuścił Ruszczuk (Russe w Bułgarii) i wyjechał z rodziną do Manchesteru. Jego nagła śmierć, która nastąpiła wkrótce potem, rozumiana była jako działanie kłątwy dziadka, a z drugiej strony jako kara za przekroczenie granicy, za wyjście z getta.

Naturalną sytuacją, która stwarza takie problemy jest sytuacja migranta, a ta – w mniejszym czy większym stopniu – dotyczy niemal wszystkich, gdyż rzadko się dziś zdarza, aby całe życie udało się przeżyć w jednym, o-swojonym środowisku. Jedną z dominant współczesnego doświadczenia jest właśnie doświadczenie migracji, a zatem doświadczenie obcości. Pisze na ten temat bułgarska intelektualistka w Paryżu, Julia Kristeva, piszą amerykańscy czy europejscy autorzy z byłych kolonii: Iain Chambers, Homi Bhabha, Gayatri Ch. Spivak, Ram Mall, Edward Said i wielu innych, których szerzej przypominałem

¹⁴⁰ Por. P. Kowalski, *Granica. Próba uporządkowania kategorii antropologicznych*, w: *Pogranicze jako problem kultury*, red. T. Smolińska, Opole 1994, s. 143–152.

w książce *Swój/Obcy/Inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej* (2001). Przestrzeń wielkowiejska (a ta głównie oferuje pracę) przeraża ich, ale i wciąga, pozwala doznawać tego, co przedtem było tylko marzeniem i niemożliwością. W przestrzeni wielkowiejskiej dokonują się stale akty transgresji, przekraczania kolejnych zakazów i wewnętrznych nakazów, akty wyobcowywania się wobec własnego Ja.

Ad. 2. Obcość społeczna (zewnątrzna)

Waldenfels w swojej książce *Topografia obcego* podejmuje nader rozmaite kwestie szczegółowe wiążące się z tym pojęciem i sytuacją bycia obcym. Spostrzeżeniem fundamentalnym wydaje mi się to, które mówi, że **nie ma swojego bez obcego**, że to obcy jest lustrem w którym odbija się moja własna podmiotowość. Chciałbym wzmocnić tę konstatację: obcość jest koniecznością w procesie poznawczym, zwłaszcza zaś w procesie samopoznawania. Jest czynnikiem stymulującym i katalizatorem, bez obcego nie byłoby swojego, bez obcości nie byliśmy pewni, co oznacza swój(sk)ość. Jest czynnikiem niewątpliwie wzbogacającym („Nie można mieć własnego bez obcego” – powiada Waldenfels¹⁴¹), umożliwia i inicjuje dialog, który tak w perspektywie filozoficznej (Buber, Levinas), jak i społeczno-estetycznej (Bachtin) jest jednym z bardziej czytelnych znaków świadomości nowoczesnej. Obcość zatem nie może podlegać likwidacji, winna być ochraniana, stymulowana i rozwijana. Im więcej obcości, tym więcej swój(sk)ości, tym lepsze, bardziej precyzyjne zrozumienie samego siebie. Dotyczy to zarówno jednostki, jak grup społecznych, jak całych społeczeństw i narodów wreszcie. Dyskurs sterylnie narodowy, ksenofobiczny jest w tym kontekście dyskursem samobójczym, samoograniczającym, dyskursem, który wyklucza głębsze rozumienie siebie. Wystarczy przecież zdać sobie sprawę z procesów, jakie zachodzą w jednostce wtedy, kiedy ma poczucie wy-obco-wania, nieprzynależności do jakiegoś świata, do grupy, do społeczności. Za przykrością, która jest najpierwszym tego stanu doznaniem, idzie jednak głębsze poznanie, namysł, dystans wobec naiwnych wyobrażeń dotyczących przynależ-

¹⁴¹ B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2002, s. 70.

ności, jedności, zgody etc. Sfera poznania wynagradza emocjonalne niże. Sytuacja separacji, wykluczenia, niezgody wyzwała potrzebę namysłu i rozumienia. Nie powinno się zatem dążyć do zawłaszczenia obcego, do podporządkowania go jednemu wzorcowi, temu, co moje/nasze lub dominujące, wręcz przeciwnie: w dobrze pojętym interesie wszystkich uczestników gry społecznej należałoby zachować tę obcość, chronić ją i pozwalać się jej rozwijać. Tego lustra nie wolno rozbijać. Mówiąc językiem filozoficznym, powiemy za Waldenfelsem, iż „Obcego nie można przyswoić, gdyż jest ono odwrotną stroną własnego”¹⁴². To tłumaczy niepowodzenia w asymilacji. Współczesne problemy świata zachodniego z „obcymi” muzułmanami (z powodu aktów terroru i retoryki antyzachodniej) zdają się być wodą na młyn tych, którzy chcieliby widzieć wszystko jako jednolite i przejrzyste, nic dziwnego, że budzą tym stanowiskiem opór sił liberalno-demokratycznych, które we wzbogaceniu – jakkolwiek definiowanym – widzą szansę. Zresztą po drugiej stronie – napiętnowanego świata muzułmańskiego – takie siły też występują, choć mniej głośnie, nie tak ekspansywne, co się zapewne łączy z poziomem wykształcenia, stopniem zaangażowania religijnego itd. Jest w kulturze europejskiej stałe dążenie do całości i jednolitości, do – mówiąc językiem Levinasa – Tego-Samego. Ale właśnie tenże Levinas nawołuje do kultywowania różnicy, gdyż ta wywołuje ruch myśli, legitymizuje twórczą Inność, ułatwia i stymuluje procesy tożsamościowe. To-Samo jest łatwiejsze logistycznie do opanowania, To-Inne, różnica ułatwia i poszerza poznanie. Między tymi biegunami miota się dziś zarówno myśl europejska, jak i społeczna praktyka.

Ad. 3. Obcość psychologiczna (wewnętrzna)

Ten rodzaj obcości jest nader swoistej natury, jest silnie biologiczny i psychologiczny, z doświadczeniem zewnętrznym (definiowanym jako kulturalistyczne) ma mało wspólnego. Jego źródłem jest freudyzm, psychologia głębi itp., gdyż mówić tu można (i należy!) o swoistym rozdwojeniu człowieka na jego wersję dzienną i wersję

¹⁴² Ibidem, s. 153.

nocną (Jaspers), na naturę racjonalną i fantazmatyczną, na konkretność i na oniryczność, mówiąc językiem Freuda: na to, co świadome i podświadome, a językiem lacanowskim – Inne. Pojmowany dawniej jako zwarta całość, człowiek pofreudowski nie ma już pewności co do siebie samego, podlega wahaniom, wie, że jego zachowaniami rządzą siły nie tylko oczywiste i klarowne, ale również ukryte, z których nie zdaje sobie w ogóle sprawy, a gdy o nich wie, to ich naturę rozpoznaje słabo, a często fałszywie. Problem ten, jak wiemy, rozwinął Jacques Lacan. Ale myślę, że nie chodzi tu tylko o te głębokie warstwy psychologiczne, które odkrywa się leżąc na czerwonej kanapie w gabinecie psychoanalityka, sądzę, że chodzi tu o pewien gatunek dyskomfortu, który odczuwa każdy człowiek, gdy znajdzie się w obcym dla siebie środowisku mentalno-obyczajowo-językowym i zaczyna grę z samym sobą. Uświadamia sobie, że musi robić jedno, choć chciałby robić drugie, że jest zdominowany przez otoczenie i musi się poddać regułom zachowań w danej grupie obowiązującym, jeżeli chce przedzierzgnąć się w jej członka. Ktoś taki staje obok siebie, rozdwaja się. Są to problemy tożsamościowe, które erygujemy sami, dzieją się w naszych myślach, postawach, działaniach. Ewa Hoffman pisze, że praktykowała izolację i obojętność, aby uratować „zasadnicze wartości ludzkie, wartości, w jakie nauczyła się wierzyć jako żydowska dziewczynka w Polsce (...)”¹⁴³. Za Mary Antin, rosyjską emigrantką i pisarką, powtarza zdanie:

„Cały proces oderwania od dotychczasowego życia, transportu, przesadzenia na nowy grunt i rozwoju toczył się w mojej własnej duszy. Czułam związany z tym procesem ból, odczuwałam lęk, ciekawość i radość. Nigdy ich nie zapomnę, bo nadal noszę blizny” (s. 160).

Jednak te doświadczenia mają też inną stronę: wyzwalają swoiste doznanie patosu krzywdy, patosu inności, co często przeradza się w chęć udowodnienia swojej przydatności i świetności. Słusznie zauważa Cioran, iż

„Przy bliższej obserwacji odkrywa się w nim (tj. migrancie – MD) człowieka ambitnego, sfrustrowanego i agresywnego zarazem, osobnika, którego zgorzk-

¹⁴³ E. Hoffman, *Zagubione w przekładzie*, op. cit., s. 136.

nienie podszyte jest pragnieniem podboju. Im bardziej jesteśmy wydziedziczeni, tym bardziej rozbudzają się nasze apetyty i nasze złudzenia”¹⁴⁴.

Polskim odpowiednikiem Ciorana mógłby być Witold Gombrowicz, którego zawołanie „Bądź zawsze obcy! Bądź niechętny, nieufny, trzeźwy, ostry i egzotyczny” z I tomu *Dziennika*¹⁴⁵ przystaje w całość rozciągłości do jego i ludzkiego, i pisarskiego losu. Obcość była stanem postulowanym i pożądanym, ponieważ w sensie ludzkiej interakcji pozwalała nasycić płynące stąd doznania elementem dystansu, ironii, które – choć gorzkie – pomagają wyraźniej określać kontury mojego JA, w sensie artystycznym zaś oznaczały przecież postulat pisania Przeciw, pisania w perspektywie niezgody, zaczepki, dysnansu, zapytywania. Ta intelektualna, a nie emocjonalna optyka, nie opisywanie, reprodukcja, ale konstruowanie rzeczywistości tekstowej dały w jego przypadku znakomite rezultaty, okazuje się bowiem, że nie trzeba być migrantem, aby doznać zadziwienia obcością i alienacją, te znajdujemy w domu, obok siebie i w sobie – jak Józio z *Ferdydurke*, jak bohaterowie *Kosmosu* i in. Kartezjański dualizm myślącej duszy i obojętnego właściwie dla procesów myślowych ciała w psychoanalizie próbuje się pogodzić wiedząc, że to m.in. rozmaite braki w zaspokajaniu pragnień ciała (np. niezaspokojenie erotyczne, brak snu, głód) mogą się stać przyczyną neurozy. Psychoanaliza jednak i w czym innym do tej odległej tradycji nawiązała (wszak *cogito* nie oznaczało *wiem*, lecz jedynie *myślę*, wskazywało na metodologię, a nie rezultat), mianowicie w metodzie introspekcji, owa kartezjańska „dusza”, myśląca, ale i wątpiąca zarazem stała się początkiem nowoczesnej psychologii. To jednostka wie najlepiej, co ją uwiera w otoczeniu, dlaczego czuje się inna lub obca. Zanim uda się do terapeuty, sama szuka źródła swego dyskomfortu, sama musi zdefiniować to miejsce w duszy (świadomości), które ją boli, przestrzeń niepokoju.

„Nie stawialibyśmy problemu tożsamości Ja, gdyby owo Ja było jednością zintegrowaną. Nie szukałbym siebie, gdyby nie tkwiło we mnie samym coś, co

¹⁴⁴ É. Cioran, *Zalety emigracji*, w: *Pokusa istnienia*, tłum. K. Jarosz, Warszawa 2003, s. 51.

¹⁴⁵ W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, *Dzieła*, t. VII, red. J. Błoński, Kraków 1986, s. 194.

inne, inne rozbijające sobość, a może przeciwnie – wzmacniające ją, wspomagające ją w konkretyzacji. Trzeba więc pytać o tę grę, która się toczy w tym, co jest w sobie, dla siebie [...] To inne jest we mnie” – pisze Barbara Skarga¹⁴⁶.

Miłosz, choć głosił potrzebę zadowolenia w obcości¹⁴⁷, jako człowiek odczuwał głęboko dwoistość i obcość w sobie: pisał na swój temat, że jest lubieżnikiem, który czuje się zawstydzony animalnym pierwiastkiem w sobie, wchodzącym w jawną sprzeczność zresztą z pierwiastkiem metafizycznym. Na przykład:

„Słyszy głosy, ale nie pojmuje tych krzyków, modlitw, bluźnierstw, hymnów, które jego obrały za medium. Chciałby wiedzieć, kim był, a nie wie. Chciałby być jeden, a jest wielością w sobie sprzeczną, która go trochę tylko cieszy, a bardziej zawstydzają” (*Osobny zeszyt*, strona 39 z tomu *Hymn o perle*)¹⁴⁸.

Efekt zawstydzenia, „wstyd niewydarzenia” (ibidem, s. 29) to istotne dopełnienie tego problemu. „Niewydarzenie” wiąże się z miejscem pochodzenia, z rodzajem kultury, która nie przystaje do warunków Metropolii, dyskomfort ten wywala z kolei upokorzenie i nienawiść („I wiecznie upokorzony, nienawidzisz obcych”, ibidem). Upokorzenie łączy się z przerażeniem. Miłosz zazdrości Teodorowi (Bujnickiemu), który „dostał trzy kule w brzuch z niedużej odległości”, jeszcze tam, w Wilnie, zazdrości, bo ten nie musiał „przekraczać tak wielu granic”, nie musiał wołać „gdzie jestem?”, „gdzie jestem?” pośród „ulic wielkich miast, kiedy domy kołują”¹⁴⁹.

Ad. 4. Język a tożsamość

Miłosz z tym akurat nie ma problemu. Przyjmuje, że poszczególne plemiona inaczej nazywają to samo. Dla niego więc nie język, ale rzecz, przedmiot staje się fundamentem zakotwiczenia. Rzecz, czyli na przykład ptak, spękana kora dębu, zwierzę, piasek, „kolory nieba”. Tak bym interpretował jego wers: „Gdziekolwiek jesteś, nie zdołasz

¹⁴⁶ B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, op. cit., s. 173.

¹⁴⁷ Por. R. Nycz, „Każdy z nas jest przybyszem”. *Wzory tożsamości w literaturze polskiej XX wieku*, op. cit.

¹⁴⁸ Cz. Miłosz, *Wiersze wybrane*, Warszawa 1996, s. 348.

¹⁴⁹ Ibidem (z tomu *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*, Paryż 1974), s. 280.

być obcy”, tym bardziej, że na początku poematu *Po ziemi naszej*, skąd ten cytat pochodzi, znajduje się taka oto deklaracja:

„Gdybym miał przedstawić, czym jest dla mnie świat,
wziąłbym chomika albo jeża albo kreta,
posadziłbym go na fotelu wieczorem w teatrze [...]”¹⁵⁰.

Można by powiedzieć, iż obchodzi go raczej fenomen niż jego językowy wyraz oraz, że widać w tym stary model istnienia i odbierania świata, polegający na zakotwiczeniu w rzeczywistości przyrodniczego kosmosu, świecie obiektów, fenomenów, a nie rzeczywistości języka. To brzmi nieco dziwnie, gdy mówi się o poecie, ale coś jest tu na rzeczy. Miłosz, w przeciwieństwie do Derridy na przykład, o którym za chwilę, jak w ogóle na tle lingwizmu, dostrzega przede wszystkim świat materialny, zauważa przedmioty i stany, dla których szuka opisu w słowie, nie odwrotnie. Jego dukt jest zasadniczo referencjalny, dlatego chyba wydaje się tak dobrze przylegać do tradycyjnej formuły poezji. Ale to nie koniec, bo dopiero rzecz nazwana swojskim słowem dawała poczucie pełni. Dlatego w wierszu *Moja wierna mowa* czytamy: „Byłaś moją ojczyzną, bo zabrakło innej”¹⁵¹. Ta „mowa” z kolei podlega na emigracji swoistej „subtylizacji”, emigrant uważnie wsłuchuje się w jej rytm, „odczuwa swój rodzimy język na nowy sposób”¹⁵². Derrida, także emigrant, z francuskiej skolonizowanej Algierii, pojawił się we Francji w wieku 19 lat. W swojej refleksji łączy silnie język z autobiografią¹⁵³. „Modalność utożsamiająca”, jak ją nazywa, zakłada znajomość języka, zadomowienie w języku, wpisanie się w dany język. Hoffman stwierdza, że stary język rdzewieje, nowy jest wciąż obcy, wobec czego – stwierdza w rozpaczy – „w gruncie rzeczy nie istnieję”¹⁵⁴; istniejemy bowiem w języku i poprzez język, a raczej w dyskursach, wytwarzanych na styku systemu językowego i społecznego uzusu. Posługiwanie się

¹⁵⁰ Cz. Miłosz, *Król Popiel i inne wiersze*, Paryż 1962, s. 187.

¹⁵¹ Cz. Miłosz, *Miasto bez imienia*, Paryż 1969, s. 231.

¹⁵² Cz. Miłosz, *Noty o wygnaniu*, w: *Zaczynając od moich ulic*, Wrocław 1990, s. 51.

¹⁵³ J. Derrida, *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*, op. cit., s. 53.

¹⁵⁴ E. Hoffman, *Zagubione w przekładzie*, op. cit., s. 106.

obcym językiem w twórczości artystycznej daje czasem dobre rezultaty (vide Józef Conrad-Korzeniowski, Samuel Beckett, Vladimir Nabokov, Emile Cioran), gdyż zezwala na odświeżające zachowania językowe, których by krajowiec się nie dopuścił. Z drugiej strony działa mechanizm dostosowania. Przyjezdny, dążący do „Metropolii, Do Miasta-Stolicy-Matki-Ojczyzny”, jak to zapisuje Derrida (s. 66) pragnie zarazem osiągnąć kanoniczny poziom wyrażania się, gdyż ta Metropolia funkcjonuje zarazem „Jako model dobrego-mówienia i dobrego-pisania [model, który] reprezentował języka pana [...] (67). On sam, Derrida, ma poczucie, iż chociaż język francuski jest jego jedynym językiem, z którym miał do czynienia od dziecka, (choć w środowisku, gdzie się wychowywał, funkcjonował arabski i berberyjski), pozostał zarazem językiem obcym! Przyznaje także, że jego namiętność dekonstrukcyjna, praca nad językiem i w języku jest prawdopodobnie rezultatem przepracowywania swoistej traumy „zaburzonej tożsamości”, jaka związana jest z językiem francuskim i z Francją, której obywatelem najpierw był, potem mu tę ojczyznę-mowę zarządzeniami rządu w Vichy, jako Żydowi, odebrano, by ją następnie przywrócić (s. 39–43, 76). Ale to pozostawiło ślad, który domaga się nieustannie odpowiedzi, językowej aktywności (s. 70–71). „Moje przywiązanie do francuskiego przybiera formy, które uważam czasem za »neurotyczne«. Poza francuszczyzną czuję się zagubiony” (s. 85), ponieważ nie jest w stanie – jak mówi – w innym języku „zamieszkać”. Ta kategoria jest bardzo ważna dla wszystkich przypadków migrantów, zwłaszcza migrantów pracujących w słowie, migrantów piszących. Miłosz mówi w jednym z wierszy o swoistym rytmie mowy polskiej, która choć dla nie-Polaków brzmi groteskowo i śmiesznie, dla niego jest jedynym medium, w którym może wygłaszać swoje myśli. Ta inkantacja, ten rytm (o którym wspomina także Derrida i Hoffman, s. 184), są najważniejsze. W wierszu *Moja wierna mowo* gratuluje sobie, iż nie wyrzekł się mowy polskiej jako mowy pisarza, choć nie mógł przecież w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku przewidzieć „Solidarności”, literackiej Nagrody Nobla, zmian w Polsce, które otworzą mu drogę tryumfalnego powrotu do kraju, licznych publikacji itp. (aż po, jakże polskie, klótnie nad trumną, gdzie ma być złożona). To samo dotyczy

Gombrowicza, Herlinga-Grudzińskiego i wszystkich innych ważnych pisarzy emigracyjnych, którzy swoje pisarstwo osadzili w polszczyźnie. Język własny, język pierwotny jest bowiem wiązany z władzą nazywania, z poznawczością, ta zaś z pierwotnymi emocjami. Wszak nauka języka obcego polega głównie na konfrontacji obcego słowa z moim, które nieoczekiwanie oznaczają to samo. Wprowadza element metajęzykowości. Zamieszkać można tylko w języku, nie da się tego uczynić bez uczucia dyskomfortu w metajęzyku, a takim sztucznym, skonstruowanym językiem był przez długi czas język angielski dla Hoffmann czy Nabokova. Przywiązanie do swojego języka stało się problemem dla wielu pisarzy żydowskiego pochodzenia, którzy po zagładzie mieli problem z wyborem języka literatury (jak Elias Canetti, Hannah Arendt, Theodor Adorno). Pierwsza mowa, mowa dziecka jest więc nominalna i sakralna, nazywa i uświęca pewne doświadczenia, dlatego jest tak trudna do zastąpienia. Kto wie, czy współczesny rozwój dyskursów tożsamościowych, wielkie zainteresowanie tą dziedziną, znakomity jej rozkwit nie jest rezultatem wydziedziczenia z języka pierwotnego: z powodu emigracji, drastycznego historycznego i egzystencjalnego doświadczenia, z powodu zmiany miejsca zamieszkania lub zmiany statusu społecznego, przejścia do innej grupy zawodowo-cywilizacyjnej etc., etc. Te wszystkie okoliczności sprawiają, że zmieniamy język, a jest to nasze podstawowe, według Heideggera, „mieszkanie”. Mieszkamy przede wszystkim w języku, a dopiero potem w takim to a takim kraju, mieście, domu. Zerwanie podstawowego związku między osobą a językiem rodzi ten trudno usuwalny dyskomfort, rozbudza traumę, zmusza do szukania odpowiedzi. Jeśli bowiem język rozumiemy będziemy jako przestrzeń, w której umiejscowione zostały także wyobrażenia dotyczące obyczaju, codziennych rytuałów, zakazów i nakazów, prawa itd., to zmieniając język zmienić musimy całe to „umeblowanie” mentalne – to wymaga czasu i świadomej pracy. Derrida słusznie pisze, że ta sytuacja wyzwała trojaką reakcję:

1. nieodwołalną amnezję – w postaci patologicznego demontażu, pogłębiającej się dezintegracji: szaleństwo;
2. jednolite i zgodne ze „średnim” lub dominującym wzorcem francuskich stereotypów – inną amnezję w postaci integracyjnej [...];

3. szaleństwo hipermnezji, wzmoczenie wierności, nadmiar czy wręcz przerost pamięci: prowadzi to [...] ku szlakom – pisma, języka, doświadczenia – na których anamneza wybiega poza zwykle odtworzenie danego dziedzictwa, poza dostępną przeszłość” (s. 97).

Jest to zasada, która pozwala z pewnością tłumaczyć tak bujny po wojnie rozkwit „literatury Heimatu”, literatury małych ojczyzn, gdyż ich wspólnym mianownikiem jest wygnanie z rodzimości, ze Swojego i konieczność, zadanie odnalezienia się w Obcym. Czy to będzie Günter Grass, czy Horst Bienek, Siegfried Lenz, czy Salman Rushdie, Toni Morrison, czy John M. Coetzee, Elias Canetti, czy Miłosz (proszę zauważyć, ilu tu noblistów!), czy polscy pisarze kresowi, czy nurt chłopski w prozie – wszędzie tam, u dna, odnajdujemy ten sam problem: a-na-mnezy i różnicy, które są i twórcze, i niszczące zarazem, pchają do integracji, do asymilacji lub do izolacji. Trudny los. Doświadczamy go po trochu wszyscy.

*Literatura e-/migracyjna. Wybrane przykłady*III. I *Śnieg* Orhana Pamuka
– między Wschodem a Zachodem

Ta głośna powieść Pamuka, która przyczyniła się zapewne do jego Nagrody Nobla w 2006 roku nie zajmuje się bezpośrednio e-/migrantami¹. Dzieje się głównie w przygranicznej Turcji, gdzie jest dużo Kurdów, w mieście o nazwie Kars, a jej najważniejszym problemem jest walka między konserwatywnym (religijnym, islamskim) stylem życia a jego wersją postępową, związaną z ojcem nowoczesnego państwa tureckiego, Atatürkiem, którego zasługą było oddzielenie państwa od religii. Groteskowe, trzydniowe powstanie w Karsie, groźne i tragiczne w skutkach mimo swojej operetkowości, jest próbą rozprawienia się z tradycjonalistami, którzy sięgają po władzę, wojsko ma temu zapobiec. Jak powiedziałem, powieść ta nie zajmuje się bezpośrednio e-/migrantami, ale to co się dzieje w Karsie dotyka bezpośrednio różnicy kulturowej i budowanego na niej konfliktu między Wschodem a Zachodem, między kulturą Europy i kulturą muzułmańską, do której wielu Turków zaczyna się przyznawać. Ogniwem spinającym te dwa światy jest poeta Ka (właściwie jest to pseudonim artystyczny), turecki emigrant, który po dwunastu latach pobytu we Frankfurcie nad Menem wrócił na krótko do Stambułu na pogrzeb matki i stamtąd jedzie, w roli dziennikarza, do Karsu, aby napisać

¹ O. Pamuk, *Śnieg*, tłum. A. Polat, Kraków 2006.

reportaż o samobójczyniach z powodów religijnych, gdzie „chusta” (a także „wstrętny tradycyjny muzułmański płaszcz”, s. 478) stają się hasłem wywoławczym całego zdarzenia, w tym symbolu mieści się podstawowy problem polityczny, a zarazem pytanie o kierunek rozwoju tożsamości tureckiej: czy w stronę państwa wyznaniowego opartego na islamie, czy w stronę państwa świeckiego, w którym w przestrzeni publicznej obowiązuje neutralność religijna. Państwo Atatürka tego właśnie modelu chce bronić i dlatego jednym z punktów zapalnych stało się to, że dziewczęta w chustach otrzymały od dyrektora szkoły zakaz wstępu na jej teren. W świetle podstaw prawnych zakaz był uprawniony, a nawet obowiązkowy. W mieście funkcjonują szkoły koraniczne, spora część młodzieży męskiej pobiera w nich nauki, poza tym działa też kilku przywódców religijnych, którzy gromadzą wokół siebie grupy mniej czy bardziej radykalnych wyznawców. Środowisko Karsu się polaryzuje, grupy religijne radykalizują swoje zachowania. Muhtar, ich przedstawiciel, ma szanse wygrać w nadchodzących wyborach samorządowych jako kandydat „partii Boga” (mają się odbyć za kilka dni), dyrektor ośrodka kształcenia zostaje zastrzelony w kawiarni przez fanatyka religijnego, wkracza do akcji samozwańcze ugrupowanie wojskowych pod dowództwem ludowego aktora Sunaya Zaima (Granatowy, jeden z religijnych przywódców, określi ją jako „teatralną rewolucję”, s. 288; gdzie indziej mówi się o nim, że łączy Corneille’a, Szekspira i Brechta z tańcem brzucha i sprośnymi piosenkami”, s. 401), zaczyna się regularna trzydniowa wojna domowa w miasteczku, które tymczasem zostało odcięte od świata przez ciężkie opady śniegu.

Poeta Ka staje się katalizatorem wielu działań i dyskusji, jest uosobieniem kultury Zachodu, w ostrych dyskusjach identyfikowany jest z nią i traktowany jako jej reprezentant i poplecznik, choć nie jest to zgodne z jego osobistymi przekonaniem. Jako turecki emigrant w Niemczech pozostawał tam cały czas na marginesie życia społecznego, jeżeli łączyły go jakieś związki, to przede wszystkim ze środowiskami emigrantów tureckich, którzy zresztą ułatwiali mu nędzną egzystencję zapraszając na występy w ośrodkach kultury i na wieczorach poetyckich. Związków ze społeczeństwem niemieckim nie miał zbyt szerokich, poza jedną niemiecką kochanką, z którą

utrzymywał przez pewien czas kontakt. Wrócił do Turcji między innymi dlatego, że uznał swoje życie emigranta za jałowe i puste. Tu z kolei uchodzi za prominentnego eksponenta kultury Zachodu: uwagę zwraca jego popielate palto, znajomości z dziennikarzem wielkiej gazety niemieckiej (chodzi o „Frankfurter Rundschau”, w rzeczywistości Hans Hansen, rzekomy dziennikarz, jest sprzedawcą w Kaufhofie, gdzie Ka kupił palto, ale poeta podtrzymuje tę fikcję, zob. s. 292 i nast.) itp. Osobiście w sprawach religii pozostaje chwiejny: uchodzi za ateistę, ale odwiedza lokalnych przywódców religijnych jako człowiek wierzący albo przynajmniej stwarza takie pozory. Rzecz jednak charakterystyczna: społeczeństwo tureckie jako całość jest przeniknięte dyskursem e-/migracyjnym, każdy zna kogoś, kto wyjechał do Niemiec, wielu się tam wybiera, Niemcy są *pars pro toto* świata zachodniego, w nich ulokowana jest ideologia Zachodu, potępiana przez islam jako kultura oparta na ateizmie, pieniądzu, hedonizmie i seksie. Turcja jest przeniknięta dyskursem Zachodu, z którym toczy jednostronną walkę; Granatowy uważa, że Zachód „żywi do nas wrodzoną pogardę” (s. 347). Symbolem zmagania z tą kulturą, z jej wpływami tu, na miejscu jest problem odsłonięcia włosów, zdjęcie chusty. Tego dotyczy podstawowy problem w narracji powieściowej. Samobójstwa popełniane rzekomo z powodów religijnych (choć potępiane przez Koran), w bliższych rozmowach ujawniają rozmaite podłoża. Ale lokalna propaganda przedstawia je zawsze jako wynikające z zakazu noszenia chusty, czyli wypełniania tradycyjnego zalecenia religijno-obyczajowego. Turcja jest rozdarta między kulturę Zachodu, rozumianą tutaj jako nowocześniejsza, ale zarazem bezbożna, areligijna, grzeszna a kulturę Wschodu, zrosniętą z tradycją islamu, patriarchalną, fallocentryczną, w której upośledzenie społeczne kobiet jest czytelne, lecz zostało tak uwewnętrznione przez tamtejsze kobiety, że nie czują one z tego powodu żadnego dyskomfortu. Państwo od lat trzydziestych XX wieku i reform Atatürka stara się zbliżyć do kultury zachodniej i kształtować społeczeństwo tureckie w jej duchu, opór ugrupowań religijnych jest więc zarazem oporem wobec państwa. Kadife Yildiz, siostra Ipek, związana personalnie z Granatowym, w rozmowie z Ka nazywa to wprost: jej solidarność z dziewczętami noszącymi chusty bierze się z chęci

przeciwstawienia się państwu, które siłą narzuca obywatelom pewne sposoby życia i zachowania, z którymi się nie godzą. Dlatego też Ka prowadzi potem z nią negocjacje, aby w przedstawieniu Sunaya pt. *Ojczyzna albo chusta* odstąpiła publicznie włosy, „odkrycie głowy przez Kadife na oczach całego Karsu miałyby głębokie znaczenie i dla sztuki, i dla polityki” (s. 430).

Powieść ma zatem podwójny wymiar: z jednej strony pojawia się Turcja emigracyjna, której narratorem, obrazem i eksponentem jest poeta Ka. „W pierwszych latach po przyjeździe do Niemiec Ka pracował jako tragarz, malarz, pomocnik przy przeprowadzkach i nauczyciel angielskiego dla tureckich imigrantów” (s. 329), najczęstszą formą rozrywki było zaś oglądanie filmów pornograficznych. Wraz z innymi tworzy społeczność żyjącą na marginesie społeczeństwa niemieckiego, organizując coś w rodzaju małej Turcji w Niemczech (obrazy znane z Berlina, Frankfurtu n/Menem czy Hamburga). Z drugiej strony jest to konflikt między świeckim państwem a islamską tradycją, która odżywa jako ruch odnowy moralnej i osobistej niezależności (wielokrotnie wspomina się o Iranie jako modelu, do którego dążą ugrupowania religijne, por. s. 257). Pamuk wydobywa pewien punkt w tym sporze (który dotyczy w szerokim sensie emancypacji i objawia się także na przykład w *Szatańskich wersetach*), na który kultura zachodnia i kultura muzułmańska mają zupełnie spreczny pogląd: chodzi właśnie o owe „chusty”, czy – szerzej – wszelkie sposoby kamuflowania kobiecej urody, a zasadniczo o kierunek rozwoju dyskursu genderowego, równościowego i emancypacyjnego. W kulturze Zachodu zwyczaj ten, czy nawet wymóg, oznacza pewien rodzaj upodlenia, dyskryminacji, męskiej dominacji, podległości kobiet itp., w rozumieniu tradycji muzułmańskiej jest to właśnie sposób na zachowanie kobiecej godności, gdyż w ten sposób unika ona – kobieta – męskich zaczepek, pożądlivosti, gestów o erotycznym podtekście, z których każdy zmierza do podporządkowania jej sobie, sprowadzenia do poziomu zabawki erotycznej, przedmiotu pożądania. Tylko „[...] kobieta w czarnej zasłonie była dumna, a nawet harda [...]” (s. 188).

Pamuk opowiada o tym wszystkim w dużej powieści, skonstruowanej tradycyjnie, z narratorem-detektywem, który, choć zna zakończe-

nie opowiadanej historii (i o tym informuje: „wiem już o wszystkim, co wydarzy się [...]”, s. 9), prezentuje ją systematycznie („Muszę wracać do swojej opowieści...”, s. 441), dzień po dniu, a nawet godzina po godzinie, bo główny korpus tekstu obejmuje zaledwie trzy dni pobytu poety Ka w przygranicznym miasteczku, jego życie emigranta i potem nagła śmierć na ulicy Frankfurtu w wyniku (politycznego?) zabójstwa zajmują niewiele miejsca. Narrator nazywa siebie przyjacielem poety, chce wyjaśnić przyczynę jego śmierci, jedzie do Karsu, rozmawia z ludźmi, którzy spotykali się z poetą, studiuje materiały telewizyjne i prasowe, także artykuł w codziennej gazecie Karsu („Gazeta Przygranicznego Miasta”, redaktorem i właścicielem jest niejaki pan Serdar, łatwo ulegający naciskom politycznym), w którym poeta nazwany jest „bezbożnikiem” i właściwie zagrożony w każdej chwili zabójstwem; faktycznie musi uciekać z Karsu pod osłoną wojska i bez pożegnania z Ipek, w której się od dawna durzy. Narrator jedzie także do Frankfurtu, zabiera rzeczy pozostawione przez poetę, szuka śladów Ka, ze smutkiem konstatuje, że oblicza nawet tych, którym się nieźle wiedzie naznacza „jedyna w swoim rodzaju samotność i świadomość porażki” (s. 321). Przed wszystkim szuka jednak zielonego zeszytu, w którym Ka zanotował w Karsie 19 wierszy, pierwszych od czterech lat, które wyzwoliła w nim rewolucja, a także spotkanie ukochanej już w młodości kobiety imieniem Ipek i wielu innych rozmówców, przede wszystkim zaś swoista atmosfera, klimat metafizyki, który kształtował się pod wpływem padającego nieustannie przez trzy dni nieskazitelnego, obfitego i pięknego śniegu. To w tej aurze, w różnych momentach, nachodziło go natchnienie i notował w pośpiechu utwory, zatytułowane potem, już we Frankfurcie, *Śnieg*. Lecz ich zarysy poznajemy tylko z pozostawionych notatek, ich samych narrator nie odnalazł, chociaż po nie pojechał, bo Ka informował go w listach, że tom jest ukończony. Przepadły, jak ów historyczny śnieg w Karsie, który zaczął się gwałtownie topić po owych dramatycznych trzech dniach.

III.2 Kundera i Ugresić: emigranci ze Środkowej Europy

Milan Kundera wyjechał z Czechosłowacji w 1975 roku. Osiadł w Francji, z czasem zaczął pisać swoje książki po francusku. Przyczyną jego emigracji był nasilający się reżim polityczny Gustáva Husáka, który został prezydentem po stłumieniu politycznego zrywu w 1968 r. („prezydent zapomnienia”, mówi się o nim w *Księdze śmiechu i zapomnienia*). Kilka książek – właśnie *Księga śmiechu i zapomnienia*, 1978; *Niežnośna lekkość bytu*, 1984; *Niewiedza*, 2000 r.² – eksploatują ten wątek, opowieść o losach bohaterów zaczyna się zwykle od inwazji sowieckiej w 1968 roku. Kundera nigdy nie wspomina, że brało w tym udział kilka zaprzyjaźnionych krajów, w tym Polska (osławiona „bratnia pomoc”), wychodząc z założenia, że były to kraje zależne w prowadzeniu polityki międzynarodowej, a decyzja przyszła z Moskwy. Można także z łatwością wskazać powtarzające się pary wygnańców, ich emigranckich losów i zachowań wobec opuszczonego kraju. Wolno się także domyślać, że za tymi literackimi reprezentacjami stoją jakieś postaci rzeczywiste, wzmacniające własne przeżycia i doświadczenia. To doświadczenie emigracyjne ma charakter *stricte* polityczny: początkiem wygnania jest sierpień 1968 roku i jego konsekwencje. Teresa i Tomasz z *Niežnośnej lekkości...* opuszczają Czechosłowację kilka miesięcy po zduszeniu rewolucji i osiadają w Zurichu, gdzie przyjaciel Tomasza zapewnia mu miejsce chirurga w szpitalu. Ale niebawem to się kończy: Teresa nie może już sprzedawać swoich zdjęć z okresu wolnościowego zrywu, bo nikt ich już nie potrzebuje, kaktusów fotografować nie chce, wraca do Pragi, niedługo za nią przyjeżdża stęskniony Tomasz. Na miejscu podlegają inwigilacji, szantażowi, degradacji zawodowej i społecznej (Tomasz myje okna, ona zaledwie znajduje pracę barmanki w knajpie na peryferiach miasta), ostatecznie lądują na wsi, gdzie Teresa wypasa pegeerowskie jałowki, a Tomasz jest kierowcą ciężarówki; giną razem w czasie

² M. Kundera, *Niežnośna lekkość bytu*, tłum. A. Holland, Wrocław 1989 (przedruk za Aneks, Londyn 1984); idem, *Księga śmiechu i zapomnienia*, tłum. P. Godlewski i A. Jagodziński, Warszawa 1993 (przedruk za Przedświt, Warszawa 1984); idem, *Niewiedza*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa 2003.

powrotnej jazdy z pobliskiego miasteczka. Ich historia jest klasycznym przykładem dominacji władzy politycznej nad jednostką, brutalnego podporządkowania osoby ludzkiej mechanizmom totalitarnym. Dzieła w rodzaju *Korzeni totalitaryzmu* Hannah Arendt objaśniają te mechanizmy nader precyzyjnie. Ale w tej powieści emigrantką jest także Sabina, dawna kochanka Tomasza, malarka, która rozumie ucisk polityczny głównie jako niemożność uprawiania sztuki takiej, jakiej się pragnie. Jej znakiem wywoławczym jest zepsuty obraz: na socjalistyczne z ducha dzieło upadła kropla farby, zaburzyła porządek, otworzyła tym samym – w późniejszej, dojrzalszej interpretacji – możliwość innego czytania obrazu, podwójnego dna, obrazu ze skazą, idylli podszytej dramatem. Z technicznego przypadku i błędu Sabina uczyniła swoją markę i zasadę twórczą: malowała pogodzone z rzeczywistością polityczną obrazy, które naznaczała jakimś sekretnym znakiem, otwierającym kulisy, wyprowadzającym na drugą stronę rzeczywistości. Wytwarzała podwójną semantykę. Sabina wyjeżdża po rewolucji najpierw do Zurichu, ostatecznie osiada w Ameryce. Powodzi jej się nieźle, sprzedaje obrazy, ale nigdzie nie znajduje ukojenia, nie odczuwa życia jako procesu harmonijnego. Nie jest to jednak kwestia braku ojczyzny czy jakichś wątków patriotycznych, jest to raczej kwestia owej podwójności i obcości, o której mówiła Julia Kristeva i wiecznej, strukturalnej niejako obcości artysty. Na zebraniach politycznych czeskiej emigracji w Zurichu zawsze wygłaszała zdanie odrębne, nie mieszczące się w głosie powszechnym, w końcu w ogóle odcięła się od emigracji. Początkiem jej wyjazdu była oczywiście inwazja rosyjska, ale stopniowo Sabina uświadamia sobie inną, psychologiczną i artystyczną, naturę swojej emigracji. Samokrytyczna, obca sama sobie, wyczuwająca własną dwoistość; żadna kultura nie stała się jej w sensie bardziej osobistym, nieustannie kształtuje w sobie i rozbudza obcość (znakiem tej obcości jest melonik, który trzyma w pracowni, zakłada w różnych okolicznościach i który zawsze ustanawia dystans między nią a rzeczywistością). Ta obcość pozwala jej być artystką. Jej postać, emigracyjny los, wzbudzają uczucie niesłychanej melancholii, współczucia dla osoby naznaczonej niemożnością zakorzenienia. Kiedy pojawiła się taka szansa w postaci szwajcarskiego profesora, który postanawia odejść od żony i córki,

aby rozpocząć nowe i pełne życie z Sabiną – ta w tajemnicy ucieka. Nie chce tego związku mimo przeświadczenia, iż byłby dla niej dobry, nie chce się z nikim wiązać. Sabina jest kandydatką na samobójczynię w momencie kiedy uzna, że jej życie przestaje się jej podobać. Można powiedzieć, że jest żeńskim odpowiednikiem bohaterów powieści Michela Houellebecqa, osamotnionych intelektualistów.

W *Księdze śmiechu i zapomnienia*, powieści składającej się ze scen lub, jak mówi sam narrator, wariantów („Cała ta książka jest powieścią w formie wariacji”, s. 169), główną bohaterką jest Tamina i jej nieżyjący już mąż. Uciekli z Czechosłowacji do Francji, mąż, znacznie starszy od niej, wkrótce zachorował i umarł, Tamina pracuje w kawiarni. Żyje nieobecny życiem, przebywa w świecie zmarłego męża, on też pilnuje w jej psychice swojego miejsca: Tamina nie jest w stanie związać się z żadnym innym mężczyzną i nawet kiedy uprawia seks z człowiekiem, który obiecał przywieźć jej listy z Pragi, czuje na sobie wzrok zmarłego. Jest w jego władzy, a dokładniej: we władzy swojej o nim pamięci. Jej emigracyjny los jest losem utraconych możliwości: jest samotna, bezdzietna, bez pieniędzy i widoków na lepsze czasy. Według Kundery życie emigranta zawsze będzie gorsze, ponieważ staje się on konkurencją dla miejscowych i w kapitalistycznych warunkach musi walczyć o swój byt, jego przeszłość nikogo w zasadzie nie interesuje. Tamina żyje wspomnieniami, zwłaszcza zawartością listów, które kiedyś otrzymywała od męża i zawartością jedenastu dzienników z lat ich wspólnego życia, które zostały w Pradze i które pragnie odzyskać. Te dokumenty minionego czasu mają pomóc jej w uporządkowaniu życia, w odtworzeniu pamięci, w rekonstrukcji zdarzeń. Okazuje się bowiem, że jej pamięć jest dziurawa³, nie potrafi sobie przypomnieć kolejności zdarzeń życia w Czechach, ani wydarzeń z życia małżeńskiego. Tamina/Kundera przeczy w ten sposób podstawowemu, jak się wydaje przeświadczeniu życia emigrantów, takiemu mianowicie, że ich życie bieżące organizuje przeszłość, że ubogiemu życiu TU są zawsze w stanie przeciwstawić bujne życie TAM. Otóż tak nie jest, jest to jedno ze złudzeń, które pisarz z całą bezwzględ-

³ W *Niewiedzy* czytamy: [Josef] „wiedział, że zapomniane zakłajstrował możliwym”, s. 73.

nością demaskuje. Trzeba przeformułować tę regułę: **emigrant nie żyje przeszłością, żyje mitami na jej temat**. Z kawałków, fragmentów, niedopowiedzeń i wyobrażeń wytwarza się rodzaj fantazmatu ojczyźnianego, mitu zakorzenienia, idylli (to nader częste słowo u Kundery). Kundera neglżuje podstawową zasadę doświadczenia emigracyjnego (czyli politycznego): jesteś tam ważny tylko przez pięć minut i nie ze względu na siebie samego, lecz okoliczności geopolityczne. Irena skarży się, że Francuzi nie chcieli niczego od nich się dowiedzieć. „Byli już dobrze poinformowani, że stalinizm jest złem i że emigracja jest tragedią” (*Niewiedza*, s. 97). Ta uwaga odnosi się do wszystkich emigrantów z Europy Środkowej („gorszej Europy”), która podleg(ł)a procesom „orientalizacji” w sensie, jaki nadał temu pojęciu Edward Said w swojej słynnej książce. Oznacza tyle, że Zachód ma własną i już gotową formułę na wszystko, co jest poza nim, w tym i na powojenną tragedię Środkowej Europy. W tym sensie można mówić o włączeniu w to myślenie elementów dyskursy postkolonialnego, który działa tu zupełnie podobnie jak w przypadku powieści Naipaula *Zakręt rzeki*. Okazuje się, że Zachód wypracował sobie pogląd na Europę Środkową w czasach zimnej wojny i – zasadniczo – nie kwapi się do tego, aby go zmodyfikować po zmianach politycznych przełomu lat 80. i 90. XX wieku. Polska, jak i inne kraje regionu, stały się **egzotycznym obiektem turystycznym** dla obywateli, ale to, co się tu stało, nie zmieniło jednak powszechnego, przeciętnego myślenia człowieka Zachodu. Kultura – to nadal Zachód i USA, Europa Wschodnia i reszta świata – to barbaria. Czym jest ta „kultura”? To są banki, konta, wielkie pieniądze, hedonistyczna konsumpcja, wielkie wytwórnie filmowe, korporacje, siła, armia, międzynarodowy język, awangardowe dzieła. W całej reszcie świata kultury w takim rozumieniu nie ma, jest – co najwyżej – egzotyka. Egzotyka jest w Azji, w Afryce, od biedy można ją znaleźć w Rosji i Europie Wschodniej. A jak nie ma – to wymyślić: białe niedźwiedzie na ulicach, skrajną biedę, zacofanie cywilizacyjne⁴. Ten wątek przewija się w opowieści nieustannie, by w końcu wyrazić

⁴ „Będą wam również zadawali różne inteligentne pytania.

– Czy pracował pan kiedyś z komputerem?”

Please, nie wkurwajcie się, gdy pytają o coś takiego. Nie wpadajcie w furję i nie pytajcie, co ich zdaniem robiliście w czterech międzynarodowych koncernach

się dobitnie w czasie rozmowy Josefa który przyjechał – jak Irena – do Czechosłowacji po wielu latach i odwiedził swojego dawnego przyjaciela-komunistę. Na pytanie, czy to jest jeszcze „nasz kraj”, gospodarz milczy, a gość, który spędził dwadzieścia lat na emigracji mówi znacząco:

„Imperium sowieckie zawało się, gdyż nie mogło już poskramiać narodów, które chciały być suwerenne. Ale te narody są teraz mniej suwerenne niż kiedykolwiek. Nie mogą wybierać ani swej gospodarki, ani polityki zagranicznej, ani nawet sloganów reklamowych” (89).

To wyraz spojrzenia z zewnątrz, ale też coraz częściej pojawiająca się refleksja wewnętrzna; mieszkańcy „gorszej Europy” mają poczucie politycznego i ekonomicznego wykorzystania (zjawisko niezwykle silne w literaturze pisarzy z byłej NRD). W *Księdze śmiechu i zapomnienia* Kundera umieszcza też siebie, co jest sygnałem jej silnego autobiograficznego nacechowania i zarazem prawdy historycznej (zob. fragment o usunięciu jego książek z bibliotek publicznych i decyzji o wyjeździe z kraju, s. 132). Kundera wymienia liczby Czechów, którzy wyemigrowali lub zostali zdegradowani przez nową władzę (s. 30) i stwierdza, iż są to ludzie, którzy „rozpłynęli się we mgle”, nic z nich nie pozostało i nikt o nich nie pamięta. Paradoksalnie indywidualne losy zostały najlepiej zapisane w dokumentach policyjnych, w więziennych kartotekach, w scenariuszach przesłuchań („[...] na kartach policyjnych archiwów jest nasza jedyna nieśmiertelność”, s. 93). Istnieje bowiem pamięć zapisana i pamięć mimowolna. Tamina pragnie odzyskać swoje notatki z przeszłości, bo sądzi, że wtedy dojdzie do ładu ze swoją egzystencją.

„Pragnie tych notesów po to, aby wątył szkielet zdarzeń, jakie zdołała odtworzyć w kupionym zeszytce, mógł się wypełnić materiałem i przekształcić w dom, w którym by mogła mieszkać. Albowiem jeśli ta chwiejna budowla rozpadnie się jak źle postawiony namiot, to z Taminy pozostanie tylko goła terażniejszość, ten niewidzialny punkt, to nic chylące się z wolna ku śmierci” (s. 92).

na kierowniczym stołku i jak ich zdaniem moglibyście pisać tak szybko, gdybyście nie robili tego wcześniej”, w: P. Czerwiński, *Przebieganie życia*, op. cit., s. 115.

Lecz w tym swoim najważniejszym pragnieniu została cynicznie wykorzystana i oszukana, nie jest jej dane odzyskanie archiwalnych materiałów, co oznacza w końcu zgodę na życie anonimowe, nijakie, od przypadku do przypadku, z dnia na dzień. Tracąc swoją przeszłość, przestaje interesować się terażniejszością. Przeszłość mogłaby – być może – dowartościować jej terażniejszość, ale skoro to nie jest możliwe, sama terażniejszość wydaje się jej nie do zniesienia pusta i jałowa. Mirek, bohater pierwszego fragmentu pt. *Stracone listy*, skazany na 6 lat więzienia za konspirację, przynajmniej tę część życia będzie mógł odtworzyć sobie bez trudu, z dokumentów policyjno-więziennej. Pamięć środkowoeuropejska jest pamięcią nieciągłą w sensie generacyjnym, pozostaje w kawałkach, odtwarzaną po latach, zmanipulowaną, spisaną przez bezpiekę.

„Tamina urodziła się przy ulicy Schwerina. Było to w czasie wojny, kiedy Pragę okupowali Niemcy. Jej ojciec urodził się przy alei Czernokosteleckiej. To było za czasów Austro-Węgier. Matka wprowadziła się do ojca na aleję Marszałka Focha. To było po pierwszej wojnie światowej. Tamina spędziła dzieciństwo na alei Stalina, a mąż zabrał ją do nowego mieszkania w alei Winohradzkiej. Przy tym była to stale ta sama ulica, tylko zmieniali jej nazwy, czyścili mózg, aby zgłupiała” (162).

Ważne są dokumentarne zapisy historii, ale te giną, przepadają w odmętach zdarzeń historycznych albo są skłamane. Jeżeli się mówi, że Europa Zachodnia osadzona jest i zbudowana na głębokiej pamięci kulturowej, zaś Europa Wschodnia jest jej pozbawiona, to Europa Środkowa jest krainą pomiędzy, gdzie z trudem zachowujemy pamięć przeszłości, a z drugiej strony że nie chcemy jej pamiętać i znać, zανάd to okrutna i zbyt obciążająca podlega psychologicznemu wyparciu.

„[...] środkowoeuropejski ahistoryzm znajduje się między zachodnią historią a wschodnim brakiem historii, między dynamiczną a statyczną osią dziejów. Od Zachodu na Wschód historii jakby ubywa, przechodzi ona w nieuchronna azjatycką wieczność” – pisze Kroutvor⁵ (s. 245).

⁵ J. Kroutvor, *Europa środkowa: anegdota i historia*, tłum. J. Stachowski, w: *Hrabal, Kundera, Havel... antologia czeskiego esaju*, oprac. J. Baluch, Kraków 2001, s. 224–291.

Jego esej zwraca przede wszystkim uwagę na nieciągłość historyczną Europy Środkowej, załamywanie się projektów politycznych i cywilizacyjnych, niesprzyjające wiatry historii itp. Wydaje się, że w istocie chodzi o pewne projekty cywilizacyjne, kulturalne i emancypacyjne (np. oświeceniowy rozum, metafizykę dziejów, kształtowanie etyki protestanckiej itp.), które w krajach Zachodu miały szansę nie tylko się narodzić, ale trwać, rozwijać się i osiągnąć swoją dojrzałą postać, która promieniowała na inne rejony świata. Europa Środkowa nigdy takiego wszechogarniającego projektu nie wygenerowała z powodu kulturalnej wtórności, słabo słyszalnego na Zachodzie głosu, trudności komunikacyjnych, nieprzyjaznej historii, słabości gospodarczej, antysemityzmu. Mickiewiczowski mesjanizm mógł stanowić taką ideę, ale po pierwsze był on podyktowany goryczą klęski, po drugie dla Zachodu brzmiał zbyt egzotycznie, po trzecie utopiony został w niefortunnej przyjaźni poety z Towiańskim, a po czwarte eksponował przede wszystkim doświadczenie polskie. Tak więc Europa Środkowa znajduje się między racjonalnym, oświeconym, opartym na regułach historycznego myślenia i zapisanej pamięci Zachodem a mistycznym, anegdotycznym, intuicyjnym Wschodem, w którym historię pisze się zawsze „pod kogoś”, ostrzej niż na Zachodzie akcentując polityczne zamówienie każdorazowej władzy. Europa Środkowa znajdując się pomiędzy tymi dwoma wpływami, nie potrafi(ła) wypracować sobie swojego stylu, nie starcza(ła) jej czasu między narodowymi krachami a także odwagi, aby kształtować myśl niezależną. I Kundera⁶, i Kroutvor ubolewają nad rozpadem monarchii austro-węgierskiej, która była ostoją swoistości środkowoeuropejskiej, gwarantem niejakkiej stabilności politycznej w tej części Europy, scalała wiele krajów, kultur, religii i języków, dawała poczucie stabilizacji. Drugim elementem, dla obu pisarzy ważnym, byli Żydzi jako kosmopolityczny element środkowoeuropejski, który łączył mentalnie ten obszar (potwierdza to także Claudio Magris, Strykowski w *Austerii* zapowiada ten koniec). Kroutvor napisze więc: „Mały czeski człowiek to

⁶ Zob. M. Kundera, *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*, tłum. M.L., „Zeszyty Literackie” 1984, nr 5, s. 14–31.

społeczna marionetka bez konstruktywnego społecznego zaplecza” (s. 244). W podobnym duchu można napisać o wszystkich „małych ludziach” Europy Środkowej, których społeczny kontekst był albo poniżający (zob. chłop i mieszczanin polski do połowy XIX wieku) albo niestabilny, zmieniający co chwila swoje podstawowe wyznaczniki, wyganiający ludzi z ojczyzny itp. Stąd nasza melancholia, stąd poczucie wyobcowania, niewygody istnienia we własnym kraju, we własnej kulturze (potwierdzone obecnie przez masową emigrację, co przecież oznacza brak identyfikacji zarówno z polską historią, jak i aktualną polityką, kulturą sondażowych „słupków”). Kroutvor tu właśnie upatruje źródeł naszej regionalnej groteski i absurdu (Eugene Ionesco, Sławomir Mrożek, Franz Kafka), ale dodaje przytomnie, że to, co z nich pozostaje to poczucie jeszcze głębszej melancholii. Groteska, ironia, śmiech są bowiem bronią słabych. Nasza pamięć jest pamięcią klęsk i nieszczęść, przegranych bitew, zniewolenia, nieudanych projektów społecznych, nieustannego poniżenia i upokorzenia, cywilizacyjnej gorszości. Lepiej o tym nie pamiętać.

„To, co go zafascynowało, nie było **historijką opowiadaną przez mamę, ale mama opowiadająca historijkę**. Mama i jej świat, podobny do wielkiej gruszki, na której jak biedronka przycupnął rosyjski czołg” (*Księga śmiechu...50*, podkr. moje, MD).

– to znamienne przesunięcie punktu widzenia i sposobu prowadzenia narracji. Z heglowskiego „ducha dziejów”, metafizycznej, ponadjednostkowej konstrukcji uwaga zostaje przesunięta na jednostkowość doświadczenia, jego idiosynkrazyjność i niepowtarzalność. W późnej niewielkiej książeczce na temat emigracji pt. *Niewiedza* wielokrotnie to potwierdza. Irena, bohaterka, także wdowa po starszym o wiele mężu, Martinie, który na emigracji szybko umiera zostawiając ją z dwiema córkami, postanawia wrócić do Pragi po 1989 roku. Wraca, organizuje spotkanie dawnych koleżanek, piją, jedzą, ale żadna nie jest zainteresowana jej losem, nikt nie zapytał ją o dwadzieścia lat życia we Francji. Nikt nie jest ciekawy jej losu i doświadczenia, każdy opowiada o sobie (s. 96).

Nikt – stąd, z kraju wyjścia, ale jego historii interesują innych migrantów. Na przykład Tanję Lucię, bohaterkę *Ministerstwa bólu*

Dubravki Ugresić. Ta ogląda w amsterdamskim mieszkaniu, użyzonym jej przez przyjaciół, film pt. *Nieznosna lekkość bytu* i płacze, gdyż swój los odnajduje w opowiedzianej historii (odwołania do powieści Kundery są częste także w innych jej tekstach). Los ludzki i los polityczny, los prowincjonalnych ludzi pochodzących z małych narodów. Bohaterów Kundery określiła wielka polityka międzynarodowa, która zdecydowała o inwazji na Czechosłowację w sierpniu 1968 roku, bohaterowie Ugresić, noszący jakże często egzystencjalne cechy samej autorki (których musi się wypierać w stosownych zastrzeżeniach), uciekli z Jugosławii przed bratobójczą wojną etniczną, jaka rozpętała się w 1991 roku, kilka lat po śmierci Josifa Broz Tity i zmieniła gruntownie mapę tego terytorium. Dubravka Ugresić opuściła b. Jugosławię w momencie, gdy była zmuszona określić bliżej swoją przynależność narodowo-państwową, gdy zauważyła narastającą nienawiść między byłymi narodami kraju, gdzie się w 1949 roku urodziła, mieszkała i pracowała. Wyjechała z Jugosławii w proteście przeciwko plemiennemu szaleństwu, krążyła po świecie zaczepiając się o rozmaite posady akademickie (te biograficzne ślady można dostrzec w jej tekstach), wreszcie osiadła w Amsterdamie. Można by sądzić, że jest spóźnionym emigrantem politycznym, gdyż przyczyną jej wyjazdu jest w istocie polityka. Lecz trzeba zauważyć, że nikt jej formalnie do opuszczenia kraju (Jugosławii? Chorwacji? Zagrzebia?) nie zmusił, uczyniła to z własnej woli nie godząc się na styl uprawiania polityki po śmierci Tity i szukając spokojniejszego miejsca do życia, w tym sensie jest nowoczesną migrantką (sama mówi o nomadyczności). Stoi pomiędzy starą emigracją, polityczną w ścisłym tego słowa znaczeniu a nowoczesną migracją, która najczęściej ma naturę ekonomiczną (jej to w zasadzie nie dotyczy), ale bardzo często jest wynikiem potrzeby pozostawienia za sobą warunków życia, które z przyczyn ogólnych okazują się zbyt trudne. W swoich książkach uprawia to, co się nazywa „Jugonostalgia”; Jugosławia Tity była jedyną formą państwa, z którym od dziecka miała do czynienia, jej pamięć zatem wypełniona jest obrazami z tego czasu. Nie tęskni do titoizmu, wzruszenie pamięci wywołują zapamiętane obrazy. W tomie „esejów antypolitycznych” pt. *Kultura kłamstwa* (1998) z wielką zaciekłością analizuje retoryczne i polityczne techniki publicznego kłamstwa, jakie

służą rozniecaniu, a następnie podtrzymywaniu etnicznej nienawiści w latach wojny bałkańskiej; rzecz cała jest, niestety, dość przewidywalna i nużąca jednostajnością perspektywy krytycznej; ratuje ją (ale i zdumiewa znacznym stopniem naiwności) tylko wysoki stopień żarliwości publicystycznej i pasji. Interesująco wypadają eseje, które wychodzą poza (post)jugosłowiański partykularz, na przykład esej *W dobrych domach o tym się nie mówi*. O kwestiach istotnie migracyjnych mówią dwie prace: *Amerykański fikcjonarz* (1993) i wspomniane *Ministerstwo bólu* (2005)⁷, zwłaszcza ta druga. Pierwsza jest zapisem szoku, wywołanego wewnętrzną wojną, pisana jest wciąż z pozycji obywatelki Jugosławii⁸. *Ministerstwo bólu* opowiada historię kobiety z kręgów uniwersyteckich, która po wybuchu wojny bałkańskiej przenosi się z mężem najpierw do Berlina, a gdy Goran (mąż) wyjeżdża do Tokio, co faktycznie oznacza rozpad związku, przyjmuje zaproszenie z Amsterdamu, gdzie na tamtejszej sławistyce ma przez rok prowadzić zajęcia z jugoslawistyki. Pierwsze pytanie, jakie sobie stawia, dotyczy tego, czy ma mówić o jednej literaturze czy osobno o literaturze serbskiej, chorwackiej, bośniackiej itd. Jej studenci to w przeważającej mierze uciekinierzy z Jugosławii, którzy zajęcia traktują jak rodzaj psychoterapii (z czego zresztą wynikają potem dla „profesorki Lucić” kłopoty). *Ministerstwo bólu* w nikłym stopniu zajmuje się relacją migrantów z b. Jugosławii do kultury holenderskiej; w istocie cały czas pozostają oni między sobą i wszystkie uwagi odnoszą do siebie, swojego kraju i swojej kultury. Holandia, jej kultura, jej istota są tu zaledwie napomknięte, ledwo zaznaczone, stanowią teatralne kulisy teatru pamięci, który odgrywają przyjezdni. Oczywiście, wszyscy gdzieś są pozaczepiani życiowo, zarobkują: szyją gadżety dla sklepów porno, angażują się w sponsorowane związki gejowskie, służą jako tłumacze, sprzątają, opiekują się starcami,

⁷ D. Ugresić, *Amerykański fikcjonarz*, tłum. D. Ćirlić-Straszyńska, Wołowiec 2001; eadem, *Ministerstwo bólu*, tłum. D. Jovanka Ćirlić, Izabelin 2006; *Kultura kłamstwa (eseje antypolityczne)*, tłum. D. Jovanka Ćirlić, Wrocław 1998.

⁸ Na temat pisarstwa emigracyjnego Ugresić zob. B. Czapik-Lityńska, *Dubravka Ugresić – obca czy inna?*, w: *Tropy tożsamości: Inny, Obcy, Trzeci*, red. W. Kalaga, Katowice 2004, s. 89–98.

muszą też w mniejszym czy większym stopniu doświadczać holenderskiej rzeczywistości i jakoś ją przeżywać, ale niewiele o tym wiemy. Same studia w większości nie mają dla nich znaczenia zawodowego, chodzą na nie jak na terapię grupową. Nauczycielka w pierwszym semestrze pracy uznała za najwłaściwsze ukoić ich (i własne przy okazji) okaleczenia psychiczne, przeto eksploatowała wspólną pamięć wywołując z przeszłości jugosłowiańskiej zarówno dobre, jak i złe rzeczy, poważne i smutne, związane znakiem wspólnoty. Upomniana przez szefa katedry, że nie robi tego, co powinna, w drugim semestrze proponuje tradycyjny kurs historii literatury „jugosłowiańskiej”, jakby nic się nie wydarzyło. Grupa jest zdziwiona, gdyż musi słuchać i mówić o kulturze i polityce, które się skompromitowały i upadły. Ona sama, jak i jej słuchacze obmacują przede wszystkim swoje rany, nasłuchują wewnętrznego bólu, analizują cierpienie swoje i cudze (jeden ze studentów w przerwie semestralnej popełnia samobójstwo). Patrzą, jak rozpada się wspólnota oparta na języku:

„Był to czas językowego rozwoju, pełen wściekłości i wrzasku. Język stał się bronią. Język zdradzał, piętnował, rozdzielał i łączył. Chorwaci postanowili jeść swój *kruh*, Serbowie swój *hleb*, a Bośniacy swój *hljeb*. Słowo *smrt* – śmierć – we wszystkich językach brzmiało tak samo” (s. 43, kursywa Autorki).

Przygnieceni tym brzemieniem nie dojrzeli do tego, aby dokładniej i subtelniej analizować przestrzeń kulturową, w której teraz żyją. Przestrzenia, która ich zajmuje, jest nadal Jugosławia i jej zmieniony przez wojnę obraz, do niego się odnoszą, z nim konfrontują. Jedyne sama narratorka-nauczycielka zgłębia nieco problem odnosząc się, często ironicznie, do odsłoniętych, pozbawionych prywatności, wnętrz mieszkalnych, dzielnic czerwonych latarni, holenderskiego pejzażu miejskiego i wiejskiego; obserwuje je w czasie spontanicznych wycieczek, które jednak mają podłoże neurotyczne i nie są przedsięwzięte ze świadomością poznawczą, lecz pod wpływem impulsu cierpiącej świadomości. „Powrót do krajów, z których przybyliśmy, to nasza śmierć, pozostanie w krajach, do których dotarliśmy, to nasza klęska” – konkluduje narratorka.

Pod koniec powieści znajduje się fragment, który przedstawia tych nowoczesnych ludzi, którzy swoją klęskę potrafią przerobić na sukces

sprawnie wpisując się w nowoczesny komercyjny pejzaż cywilizacyjny, ale nazywa ich kulturowymi bastardami. „Chęć się będą swoją rozpasaną bastardyzacją. Lingwistycznie uzdolnieni, będą władać kilkoma językami, kreować nowomowę nowej Europy, będą twórczymi pomysłodawcami kluczowych słów” (230).

Milan Kundera i Dubravka Ugresić – dwa przykłady środkowo-europejskich e-/migrantów: problemy ich literackich protagonistów wywodzą się przede wszystkim z wnętrza kultury, z której wyszli, w nikłym zaś stopniu uwzględniają zderzenie z obcością kultury krajów osiedlenia. Być może nie jest ona dla nich taka obca, wciąż pozostaje wszak europejska. Podobieństwo rasy, wspólnej tradycji duchowej pozwala im osadzać problemy w perspektywie uniwersalnej, a nie ściśle międzykulturowej i konfrontacyjnej. To ich różni od migrantów spoza Europy.

III.3 Przypadek hinduski

Szatańskie wersety Salmana Rushdiego to ważna i wielka powieść brytyjskiego pisarza hinduskiego pochodzenia, uhonorowanego w roku 2007 przez królową Elżbietę II tytułem szlacheckim za zasługi dla kultury brytyjskiej, będącą w wielu szczegółach zapisem osobistego doświadczenia autora. Zbudowana jest wokół dwóch wątków: religijnego (skąd bierze tytuł) i migranckiego. Powieść mówi wprost o problemie kolonialnego podporządkowania i zawłaszczenia, a dokładniej: swoście sado-masochistycznego stosunku do kolonizatora, jaki przejawiają azjatyccy bohaterowie powieści. W tym dążeniu z jednej strony stają się albo bezkrytycznymi apologetami systemu brytyjskiego i bronią bezwzględnie tego, co brytyjskie w polityce, kulturze, historii, obyczaju etc. (np. Saladyń Czamcz; jego żona powie o nim, że jest bardziej angielski niż sama królowa, a „Ten kraj nigdy nie przestał być dla niego widokówką”, s. 189), albo zawziętymi krytykami tego państwa, modelu i systemu (Hind Sufjan). Już na samym początku tej wielkiej, w każdym sensie, powieści (ja biorę tu pod uwagę wyłącznie kwestie migranckie) umieszcza refleksję na temat losu migranta, warto ją przytoczyć:

„[...] tak więc mieszając się ze szczątkami samolotu, płynęły również rozkawałkowane i równie absurdalne szczątki dusz, przerywane wspomnienia, odrzucone osobowości, obciążone ojczyste języki, pogwałcone prawa do własnego życia, nieprzetłumaczalne dowcipy, wygasłe nadzieje na przyszłość, utracone życie, zapomniane znaczenia pustobrzmiących słów, *ojczyzna, poczucie przynależności, dom*” (s. 12; kursywa autora).

Początek powieści, zresztą nie tylko on, ma wybitne cechy tekstu podanego w poetyce pikarejskiej, magicznej, w której realne miesza się z cudownym, prawdopodobne z niemożliwym, błahe z podniosłym, własne z intertekstualnie znajomym tworząc dzieło jedyne w swoim rodzaju: gęste w wątki, bogate w sensory, przenikliwe w diagnozach, a przy tym w jakimś sensie lekkie, otwarte, „luźne”, pisane z humorem i dystansem. Interesujące, ale i znaczące, jest umieszczenie tej nieco poetyckiej, ale i nader konkretnej oceny doświadczenia migranckiego zaraz na pierwszych kartach powieści. Poprzedza ją opis działania służb imigracyjnych, które – zanim wydadzą zgodę na łączenie rodzin – zadają nader krępujące pytania współmałżonkom⁹. Znamienne jest, że byli kolonizatorzy pozostawili niezatarty ślad w umysłowości mieszkańców swoich kolonii, przede wszystkim udało im się zakorzenić przekonanie, że dana kultura, w tym wypadku brytyjska, jest wyższa i zarazie wielu ludzi pragnieniem jej poznania, doznania, przeżycia, zaszczepienia się na jej gruncie¹⁰. To przypadek Saladyńa Czamczy, który najpierw został wysłany przez zamożnego ojca do angielskiej szkoły z internatem, potem osiadł na wyspach, skończył studia, był aktorem głosu w reklamach, ożenił się z Angielką i aż do katastrofy lotniczej pozostawał zagorzałym apologetą brytyjskiej kultury, często wchodząc w spory na ten temat z rodowitymi mieszkańcami królestwa. Eksplozja samolotu, cudowne ocalenie i próba powrotu na swoje miejsce w angielskim społeczeństwie okazały się niemożliwe i wytrąciły go z tego zaufania

⁹ Por. „A także – ponieważ na pokładzie była pewna liczba migrantów – było w powietrzu sporo żon, uprzednio przesłuchiwanymi przez rozsądnych urzędników wykonujących po prostu swoją pracę, żon pytanych o wielkość genitaliów swoich mężów i charakterystyczne brodawki na nich, a także o to, jaką ilość dzieci uważają za wystarczającą [...]”, op. cit., s. 12.

¹⁰ „[...] tęsknił za wymarzonym Wilajatem, krainą równowagi i umiaru, która stała się obsesją [...]”, op. cit., s. 47.

i miłości do kraju i systemu, który okazał się ostatecznie nieprzyjazny, nietolerancyjny, zamknięty i niszczący. Po pierwsze dotyka go groteskowy problem przeistoczenia się w kozła, ma problem z cuchnącym oddechem, zwierzęcą sierścią, kopytami i rogami, co przysparza mu wielu cierpień fizycznych i psychicznych upokorzeń, gdyż przy tym wszystkim cała reszta jego osoby jest nadal ludzka. Tu jednak Rushdie genialnie rozszyfrował problem stawania się potworem: stajemy się mianowicie w języku i poprzez język. „– Oni nas opisują – wyszeptał ten drugi uroczyście – i to wszystko. Posiadają moc opisywania, a my ulegamy obrazom, które oni konstruują”¹¹. To fragment rozmowy w szpitalu, gdzie znajdują się czlekozwierzęta, których dotknął ten sam problem: zostali „opisani” przez rodowitych Anglików i „ulegli” tym językowym obrazom; są tym, kim chcą, aby byli, ich nieprzychylni gospodarze. Podobnie, jak polscy migranci, zwłaszcza osiedlający się w krajach Europy Zachodniej, bohaterowie *Szatańskich wersetów* uciekają się chętnie do samoponiżających gestów. Rushdie pokazuje proces potworzacji¹², zgodnie z tradycyjnie zadomowionym w Europie sposobem widzenia Innych. W powieści wielokrotnie przywołuje stosowne określenia przemienionego Czamczy¹³. Pisarz ujawnia tutaj i udowadnia, posługując się poetyką groteski, sprawczą moc języka Innego; jesteś tym, kim Inny chce, abyś był; nie ma sposobu, aby temu umknąć (to przecież także problem Gombrowicza). Ta swoista klątwa nie musi być nieodwracalna, Czamcza odzyskuje ostatecznie swoją ludzką postać, równie nieoczekiwanie jak ją postradał, całe jednak to doświadczenie pozostawia głęboki ślad w jego psychice i uruchomi inne nastawienie do Bombaju, do rodzimości, do tego, co kiedyś odrzucił jako zacofane i prymitywne; choroba, a następnie śmierć ojca godzi go z jego własnym

¹¹ Salman Rushdie, *Szatańskie werset*, op. cit., s. 182.

¹² Na ten temat zob. praca magisterska Marty Taperek przygotowana na moim seminarium w roku 2015; archiwum ILP UW.

¹³ Np. „obcy z kosmosu są zawsze potworami” (s. 74; aluzja do programu, w którym Czamcza brał udział); „Nie można oczekiwać, że zwierzęta będą przestrzegać cywilizowanych norm” (s. 172–173); „Jesteś pierdolonym pakistańskim kozłem” (s. 177); „jego nowy status mutanta pozostał niezmienny” (s. 179); „straszydło żywcem wyjęte z koszmarnego snu” (s. 202); „w głosie – potwora”, „nieszczęśliwa bestia” (s. 266); „mutant Saladyn” (s. 310); „cuchnący siarką demon” (s. 536).

środowiskiem i kulturą, Czamcza wraca – fizycznie i duchowo – do Indii. Jest jednak człowiekiem, którego odrzuciła zarówno jego kultura pierwotna, jak i wybrana, jego świadomość będzie musiała się z tym problemem uporać. Anglia zamieniła go bowiem w kozła, wyśmiała, poniżyła, pobiła (rękami policjantów w furgonetcie), wyzuła z majątku, odebrała żonę i możliwości zarobkowania¹⁴. Z kolei środowisko rodzime, w osobie ojca, matki, starej służącej i Zini Wakil, najbliższej przyjaciółki i kochanki, niemiłosiernie szydzi (por. s. 55, 64–65, 69, 73, 80, 83) z jego zaprzędania się prymitywnej, ich zdaniem, kulturze brytyjskiej (dowód: w toalecie używają tylko suchego papieru, wskutek czego dla jego matki są nieodwołalnie „brudni”!, por. s. 49, 53), zajęcia, które uprawiał, sposobu życia, pośpiechu, akcentu, etc., etc. Z kolei Hind Sufjan nienawidzi „tego Wilajatu”, w którym się znalazła opuszczając Bangladesz. Jej skarga jest znamienna:

„(...) z powodu tej ideologicznej czarnej magii (chodzi prawdopodobnie o Partię Komunistyczną, z którą związał się był jej mąż i co dało powód do wyjazdu – MD) musiała znosić całą tę nędzę i upokorzenie procesu imigracyjnego; to przez ten jego kult szatana utknęła na zawsze w tej Anglii i nigdy już nie zobaczy rodzinnej wioski [...] Wszystko, cokolwiek ceniła, zostało w tym procesie wyrócone przez zmianę; zostało w tym procesie przeniesienia – utracone.

Jej mowa: zmuszona obecnie do wydawania z siebie tych obcych dźwięków, które szybko męczyły jej język, czyż nie miała prawa jęczeć? Jej rodzinne strony: co to ma za znaczenie, że przedtem mieszkali w Dhace, w skromnym mieszkaniu nauczycielskim, a teraz, dzięki duchowi przedsiębiorczości, oszczędnościom i wprawie w stosowaniu przypraw zajmują ten trzypiętrowy budynek stojący w szeregu domów? [...] Zwyczajem, na których zbudowała swoje życie, też gdzieś się zapodziały, a przynajmniej trudno było je odnaleźć. Nikt w tym Wilajacie nie kwapił się do celebrowania czasochłonnej wymiany uprzejmości, charakterystycznej dla życia w kraju rodzinnym, czy rozlicznych obrzędów religijnych. Ponadto: czy nie musi cierpliwie znosić męża, człowieka bez pozycji, choć wcześniej mogła się pławić w blasku jego dostojeństwa? Czy może być teraz dumna z tego, że musi pracować na swoje utrzymanie, jego utrzymanie, natomiast przedtem mogła sobie siedzieć w domu w stosownym przepychu?”¹⁵.

¹⁴ „A więc oprócz żony, domu, kontroli nad własnym życiem, stracił jeszcze pracę”, op. cit., s. 274.

¹⁵ S. Rushdie, *Szatańskie wersety*, op. cit., s. 262–263.

Dodajmy do tego smutek męża, za który czuje się odpowiedzialna¹⁶, nieposłuszne, wyemancypowane córki, które nie chcą używać języka rodziców, a ojczyznę określają mianem „Banglajesz” itd. Wilajāt oznacza tu zagranicę, „szeroki świat”, obcość totalną, a konkretnie – Londyn. Oczywiście, są też tacy, którzy w tym „Wilajacie” czują się jak ryby w wodzie, robią kariery, bogacą się i są zadowoleni. Robią przede wszystkim właściwy użytek z nowego języka, którego używają jako narzędzia pracy, a nie medium wyrażania siebie, ta różnica jest istotna dla bardzo wielu migrantów, którzy piszą o swoich kłopotach z językiem Obcego. Ewa Hoffman opowiada, iż bardzo długo traktowała język angielski jako z gruntu, psychicznie obcy i kiedy się nim posługiwała miała poczucie, że mówi nim niejako z użyciem cudzośłowu, to nie była jej mowa. Raczej wieczny cytat, mowa cudza. Dopiero moment, kiedy była w stanie wypowiedzieć swoją egzystencjalną prawdę, prawdę osobistego doświadczenia z równym poziomem emocjonalnego zaangażowania i niejako „naiwnie”, jak kiedy czyniła to po polsku, uznała to za moment „przyswojenia” angielszczyzny, a nawet więcej: odnalezienia się w tamtej kulturze, której część tak istotna – język – przestał być postrzegany jako „cudzy” i „obcy”. Słowa oderwane zostały od swoich desygnatów, zagubione zostały żywe związki, lecz nagle okazało się, że słowa polskie i angielskie oznaczają to samo¹⁷. Na tym odkryciu można było budować duchową opokę.

III.4 Niejasna brytyjskość

Powieść Zadie Smith pt. *Białe zęby* (2000)¹⁸ warto rozpatrywać w kontekście *Szatańskich wersetów* z tej przyczyny, iż mówi ona o drugim pokoleniu muzułmańskich przybyszów w Anglii. Czamecza, bohater powieści Rushdiego, nie miał dzieci i po przykrych doświadczeniach w Anglii wraca do Bombaju. Smith w centrum swojej opowieści umiesz-

¹⁶ „[...] w jej utraconym świecie jej chwała ukryta była w jego chwale”, s. 264.

¹⁷ E. Hoffman, *Zagubione w przekładzie*, op. cit., s. 104 i nast.

¹⁸ Z. Smith, *Białe zęby*, tłum. Z. Batko, Kraków 2007.

cza pakistańsko-bengalskie¹⁹ małżeństwo Alsany i Samada Iqbalów, którzy w 1973 roku przyjeżdżają do Londynu, gdzie rodzą się ich synowie-bliźniacy, Magid i Millat. Zaprzyjaźniona z nimi rodzina składa się z kolei z Archibalda Jonesa, który po rozpadzie pierwszego małżeństwa i nieudanej próbie samobójczej, w wieku czterdziestu siedmiu lat żeni się z dziewiętnastoletnią, czarnoskórą Jamajką, Clarą Bowden. Z tego związku rodzi się Irie, rówieśnica bliźniaków. Do grupy dzieci należy jeszcze Joshua Czalfen, biały chłopiec o polsko-żydowskich korzeniach, wywodzący się z tzw. klasy średniej; ojciec jest wybitnym naukowcem, matka wziętą pisarką z ogrodniczym, ekologicznym zacięciem.

Pokolenie rodziców radzi sobie rozmaicie: Archie jest białym Anglikiem, jest więc „u siebie”, choć zna swoje miejsce w szeregu i wie, że niewiele w tym społeczeństwie znaczy. Pracuje całe życie w firmie zajmującej się ulotkami, a dokładniej: ich możliwie najlepszym składowaniem, wieczory spędza w barze O’Connella, a dylematy życiowe rozstrzyga rzucając monetą. Człowiek-nikt, przeciętniak. Jego żona, Clara, wychodząc za niego znalazła schronienie przed religijnym fanatyzmem matki-jehowitki, stale czekającej na koniec świata, w Londynie zaś uczęszcza na rozmaite, bezpłatne kursy uniwersyteckie; informacje takie pojawiają się dyskretnie, na marginesie głównych zdarzeń i nie są rozbudowane, ale są istotne. Clara rozwija się intelektualnie, przejawia zainteresowanie własną tożsamością. Alsana i Samad mają poczucie wielkiego nieszczęścia i straty: życie, jakie wiodą w Londynie wydaje im się kompletną porażką (por. s. 378–379). Samad wielokrotnie rozważa swoją deprawację jako muzułmanina, o której sądzi, że nie byłaby się dokonała bez kontekstu tego okropnego miasta. Podobnie, jak wielu innych przybyszów z Indii czy Bangladeszu, nie widzi żadnego dobrego rezultatu swojej emigranckiej decyzji. Dodajmy do tego jeszcze dwie kwestie: konserwatyzm przybyszów i lęk o rozpląnięcie się w brytyjskim kotle, zatracenie własnej tożsamości. W obu przypadkach wyrazicielką tych opcji jest Alsana, o której mówi się, że pochodzi z zamożnej i szanowanej rodziny bengalskiej i że „uczyła się historii Anglii” (s. 66), lecz w kwestiach małżeństwa, patriarchalizmu, obyczajowości pozosta-

¹⁹ „Zupełnie inaczej patrzą na to ludzie z Bangladeszu, czyli dawnego Zachodniego Pakistanu, jeszcze dawniejszych Indii, a kiedyś Bengalu”, s. 201.

je „pokorną Induską”, jak ją nazywa Neena, „bratanica-bezwstydnica” (s. 78). Neena, dwa lata młodsza od Alsany, ale określana przez nią – ku irytacji Neeny – „młodszym pokoleniem” jest lesbijką, żyje w związku z Brytyjką, Maxine²⁰, zaś relacje małżeńskie Iqbalów postrzega jako staroświeckie. Alsana uważa, że nie należy za bardzo dociekać, jakim zajęciom oddaje się mąż poza domem, ani zbyt otwarcie roztrząsać kwestii małżeńskich czy tożsamościowych („jestem taki i taki”, s. 79). Jej zdaniem, lepiej jest mniej wiedzieć, niewiedza pozwala na zachowanie harmonii w małżeństwie. Neena krytykuje takie myślenie:

„– O tak, cioteczko, tak, mała, p o k o r n a Indusko. Ty się do niego nie odzywasz, on prawi ci kazania. Albo wydzieracie się na siebie wzajemnie, ale nie ma między wami żadnego kontaktu. I w końcu on i tak wygrywa, bo robi, co chce i kiedy chce. Przeważnie nie wiesz nawet, gdzie on jest, co robi i co c z u j e. Mamy 1975 rok, Alsi. Nie możesz żyć dalej w takim układzie. Tu nie Indie. Na Zachodzie musi być jakieś porozumienie między kobietą i mężczyzną, muszą wzajemnie słuchać tego, co mają sobie do powiedzenia, bo inaczej [...] – Gadka-szmatka – mówি Alsana dobitnie [...]” (s. 78, podkr. Autorki).

Ona też wyraża w pewnym momencie obawy o zachowanie własnej mniejszościowej tożsamości w wieloetnicznym morzu. To relatywnie nowe ujęcie zagadnienia, wcześniejsza literatura emigracyjna takich obaw nie wyrażała.

„Alsana Iqbal budziła się regularnie zrana potem po nocy wypełnionej snami o Millacie (genetycznie BB, gdzie B oznacza Bengalczyka), który poślubia jaką Sarę (aa, gdzie a oznacza Aryjkę) i płodzi dziecko imieniem Michael (Ba), które z kolei żeni się z jakąś Lucy (aa) obdarzając Alsanę spuścizną w postaci niedających się zidentyfikować prawników (Aaaaaaa!), z całkowicie rozmytą „bengalskością”, z genotypem ukrytym za fenotypem” (s. 307).

To rezultat asymilacji, zjawiska pożądanego w społeczeństwach wielokulturowych. Teraz to pojęcie atakuje Samad:

²⁰ Por. dialog na kolacji u Czalfenów: „– A więc jak zwykle pierwsze pytanie Chalfenów: czym się panie zajmują?”

– Butami. Ja szyję buty.

– Ach. Aha. Obawiam się, że to niezbyt wdzięczny temat do błyskotliwej konwersacji. A co z panią, piękna damo?

– Ja jestem piękną damą, która nic nie robi. Noszę buty, które ona szyje”, op. cit., s. 326–327.

„– No więc weź dzieci siostr Alsany – same z nimi kłopoty. Nie chodzą do meczetu, nie modlą się, dziwnie mówią, dziwnie się ubierają, jedzą przeróżne paskudztwa, parzą się nie wiadomo z kim. Żadnego szacunku dla tradycji. **Ludzie nazywają to asymilacją, a to nic innego jak zepsucie. Kompletna zgnilizna!** (s. 181, podkr. MD).

Samad Iqbal wywołuje spory na zebraniach szkolnych domagając się ustanowienia uczciwego, tj. symetrycznego parytetu między świętami chrześcijańskimi a świętami muzułmańskimi. Dyrektorka szkoły objaśnia multikulturowy jej profil, gdy mówi:

„Jak pan zapewne wie, szkoła uwzględnia całą gamę rozmaitych religijnych i świeckich wydarzeń, a wśród nich Boże Narodzenie, ramadan, chiński Nowy Rok, Diwali, Jom Kipur, Chanukę, urodziny Hajle Selasjego i rocznicę śmierci Martina Luthera Kinga. Święto Plonów jest częścią programu odzwierciedlającego dążenie szkoły do religijnej różnorodności, panie Iqbal” (s. 127).

To go nie przekonuje. Chcąc zapewnić przynajmniej jednemu synowi naturalny kontakt z krajem przodków i jego muzułmańską kulturą, Samad w tajemnicy przed żoną przygotował wyjazd 9-letniego Magida do Bangladeszu. Bliźniacy zostali rozdzieleni, na wyjazd obu nie wystarczały zarobki kelnera, którym Samad jest w firmie kuzyna. Alsana po tym wydarzeniu zachowuje się wobec Samada wrogo.

Rezultat kilkuletniej rozłąki jest zaskakujący: dla Samada – tragiczny, dla konstrukcji powieści – fantastyczny, dla jej sensu pedagogicznego: gorzko-ironiczny. Magid wraca do Londynu po ośmiu latach, „bardziej angielski niż Anglik” (s. 378), posługuje się „wytorną angielszczyzną” (s. 395), dostaje się pod wpływ Czalfenów i za ich pieniądze ma rozpocząć studia prawnicze (prawo europejskie, a nie szariackie!), z własną rodziną utrzymuje dosyć formalne stosunki, z bratem – nie może w ogóle dojść do porozumienia. Iqbalowie cierpią z tego powodu, Alsana niejasno wyczuwa zagrożenie i opresję, wyraża oburzenie, że Czalfenowie wtrącają się do życia jej rodziny, a dokładniej: że odbierają jej dzieci. W istocie dokonuje się tu akt podporządkowania kulturowego, mentalnej, światopoglądowej i obyczajowej kolonizacji, której podlega dorosły Magid, wcześniej zaś ulegli jej Millat i Irie, gdy przychodzili na karne lekcje do rodziców Joshui, skierowani tam za karę przez dyrektora szkoły. Odbywa się to na poziomie różnych klasowych. Jak słusznie pisze Dorota Kołodziejczyk:

„Czalfenowie z pewnością nie prezentują nacjonalistycznych, wykluczających poglądów, a jednak są figurą kolonizatora – ironia i celność obserwacji Smith polega na tym, że to nie rasista-nacjonalista przeciwstawia się figurze imigranta, lecz kosmopolityczny i otwarty na innego, a wręcz świadomy swego wobec niego obowiazku, przedstawiciel solidnej klasy średniej ludzi zamożnych i wykształconych, wyrobionych politycznie oraz zaangażowanych w etyczną misję dzielenia się swoim przywilejem”²¹.

Tragizm, a zarazem cywilizacyjna melancholia tej sytuacji polega na tym, że nie ma ucieczki przed aktami podporządkowania, pierwotnej czy wtórnej kolonizacji (neokolonizacji). Wielokrotnie zwracałem uwagę, że migracja wiąże się z kompleksem mentalnym, a także praktykami społecznymi w duchu systemu (neo)kolonialnego, dekonstruowanego wprawdzie przez postkolonializm, ale odradzającego się nader skutecznie. Powieści hindusko-brytyjskie, europejsko-afrykańskie czy im podobne ujawniają z całą mocą podstawową niewydolność dyskursu postkolonialnego, jakiś brak, który nie pozwala wyjść poza ten stary i sprawdzony układ. Karabin zastąpiło wykształcenie, przestrzeń materialną – przestrzeń symboliczna, jaką zajmuje się w społeczeństwie, rasę i różnice etniczne – różnica klasowa. To wystarcza, aby jedni byli nadal subalternami, a inni występowali w roli panów, nawet jeżeli ani jedni, ani drudzy nie uświadamiają sobie tej roli do końca.

Millat z kolei odnalazł w londyńskim zamęcie²², pośród widomych znaków nieustającej dyskryminacji²³ własną drogę, drogę muzułmań-

²¹ D. Kołodziejczyk, *Meta-fory, trans-lacje, hybrydy – tropy migracji w literaturze postkolonialnej*, w: *Narracje migracyjne w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, op. cit., s. 30.

²² Por. „Co się działo z tymi wszystkimi dziećmi, co było nie tak z pierwszymi na tej ziemi potomkami ludzi, którzy podjęli wielki transoceaniczny eksperyment? Czyż nie mieli wszystkiego, czego dusza zapragnie? Czy nie mieli całkiem sporych ogrodów, regularnych posiłków, czystej odzieży od Marksa i Sparksa i pierwszorzędnego, starannego wykształcenia? Czy rodzice nie zrobili dla nich, co tylko mogli? Czy nie przybyli wszyscy na tę wyspę z konkretnego powodu? Żeby mieć poczucie bezpieczeństwa? Czy nie czuli się b e z p i e c z n i?” s. 208, podkr. oryginalne.

²³ Por. „[...] Nikt, kto wygląda jak Millat, mówi jak Millat czy czuje jak Millat, nie pokaże się w wiadomościach telewizyjnych, chyba że zostanie właśnie zamordowany. Jednym **słowem wiedział, że nie ma w tym kraju głosu**, nie ma twarzą [...]”, s. 222, zob. także s. 253, 267 (podkr. MD).

ską, związaną z terroryzmem i fanatyzmem religijnym, czego nikt z pokolenia rodziców nie pochwała. Uległ namowom ludzi z tzw. SROM-u²⁴, politycznej organizacji islamistycznej, stał się „bratem”, bierze udział w paleniu książki antymuzułmańskiej (można się domyślić, że chodzi o *Szatańskie wersety* Rushdiego²⁵), a przypiecztowaniem tej działalności ma być (w finale powieści) atak na profesora Czalfena i jego „mysz przyszłości”, czyli spreparowaną genetycznie mysz, która zapowiada nową erę w rozwoju nauki i środowiska ludzkiego. SROM występuje przeciwko temu eksperymentowi w imię koranicznego przeświadczenia, że nie wolno poprawiać natury, która jest dziełem boskim. W ten sposób wyzwała się ze stanu, w którym „był ni psem, ni wydrą, ni to muzułmaninem, ni to chrześcijaninem, ni Anglikiem, ni Bengalczykiem. Żył w zawieszeniu [...]” (s. 329). SROM odrzuca w swoim nauczaniu model zachodniej kobiety, która ma męskie ambicje i uwodzi mężczyzn swoimi odkrytymi wdziękami, jak w ogóle zachodnią, konsumpcyjną i hedonistyczną kulturę.

Irie znajduje się pomiędzy jednym a drugim światem: zakochana w Millacie, odrzucana przez niego, nieakceptująca swoich włosów afro²⁶ i obfitej tuszy, zaprzyjaźnia się z Joshuą i jego rodzicami, w pewnym momencie zostaje sekretarką i rzecznikiem prasowym profesora Czalfena. Ta wolnomyślicielska, liberalna, otwarta, wścibska i trochę kabotyńska rodzina urzeka ją atmosferą twórczego życia, inteligentnych dyskusji i zamożności, wszystko to jednak zaczyna nabierać innych, zgoła przeciwstawnych sensów pod koniec powieści, gdy Joshua porzuca rodzinny dom w proteście przeciwko jego obłudzie i przyłącza się do organizacji zielonych/ekologów o nazwie Liga Ochrony Ssaków (w skrócie LOS), otwarcie występując przeciwko swojemu ojcu i jego eksperymentom.

Podstawowym zagadnieniem *Białych zębów* jest kwestia tożsamości egzystencjalnej i kulturowej. W starszym pokoleniu uosabia ją Samad Iqbal, który chciałby być dobrym muzułmaninem, ale ulega pokusom

²⁴ Skróć od Strażnicy Ruchu Odrodzenia Muzułmanów, s. 277.

²⁵ „Za długo to wszystko znosimy w tym kraju. I teraz dopieprza nam jeszcze jeden z naszych, człowieku. [...] Pieprzony [...] pajac białasów”, s. 221.

²⁶ Scena prostowania włosów to absolutny majstersztyk narracyjny, zob. s. 256 i nast.

świata zachodniego: pije alkohol, uprawia seks z białą nauczycielką synów, często się masturbuje²⁷ itp. Uważa, że nie stanowi dobrego przykładu dla swoich dzieci. Winą za to obarcza Londyn, miejsce, do którego przybył wraz ze świeżo poślubioną Alsaną, ponieważ to miasto nie dało mu niczego dobrego, natomiast zabrało prawość religijną i godność ludzką. „Chcę wrócić na Wschód!” – woła.

„– Ha...my wszyscy byśmy chcieli, nie uważasz? – mruknął Shiva, mieszając paprykę i cebulę na patelni. – Ja wyjechałem stamtąd jako trzylatek. Nic, kurwa, nie osiągnąłem w tym kraju. Ale kto ma forszę na bilet lotniczy? I kto chciałby się gnieździć w jakiejś szopie z czternastoma służącymi na utrzymaniu? Kto wie, kim byłby Shiva Bhagwati po powrocie do Kalkuty? Księciem czy żebrakiem? I kto – dodał, a jego twarz ożywił na chwilę blask dawnej urody – **wyciągnie z nas Zachód, który tkwi już w nas tak głęboko?** Samad przemierzał kuchnię.

– Nie powinienem był tu nigdy przyjeżdżać – stąd biorą się te wszystkie problemy. Moi synowie nie powinni się byli tu urodzić, tak daleko od Boga. Willesden Green! Wizytówki dziwek w witrynach sklepów ze słodyczami, Judy Blume w szkole, kondomy na chodniku, Święto Plonów, nauczycielka kusicielka! – rzyzał, chwytając nerwowo za różne przedmioty. – Powiem ci w zaufaniu, Shiva: mój najbliższy przyjaciel, Archibald Jones, jest niewierzący. No i jakim ja jestem wzorem dla moich dzieci?” (s. 141, podkr. MD).

Pretensje do klientów, którzy lekceważą jego uniwersyteckie wykształcenie i wiedzę oraz nienawiść innych kelnerów, wreszcie także zimna wojna, jaką toczy z Samadem Alsana po wysłaniu Magida do Bangladeszu – to wszystko budzi w nim nieustanną frustrację i kolejne fale krytyki pod adresem zarówno miejsca, w którym się znalazł, jak i ludzi z bliższego i dalszego otoczenia. Jest osamotniony, tę samotność dzieli z nim Archie, z którym poznali się w czasie wojny wchodząc w skład załogi czołgu. Młodzieńcza przyjaźń okazała się najtrwalsza i tylko ona ociepla jego londyńskie lata. Jego synowie rozwijali się zupełnie różnymi drogami: Magid, odesłany do kraju przodków, aby przyswoił sobie rodzimą kulturę, przeistacza się w angielskiego dżentelmena najwyższej próby: strój, język, zainteresowania, przyjaź-

²⁷ „A układ wyglądał tak: 1 stycznia 1980 roku, [...] Samad zrezygnował z masturbacji na rzecz picia”. Ale gdy w 1984 roku poznał nauczycielkę swoich synów, rudowłosą Poppy Burt-Jones „Masturbacja zaczęła się od nowa i to na całego” (s. 136–137). Por. także samooskarżenia na s. 144.

nie potwierdzają raczej silną identyfikację z kulturą kolonizatora, niż z kulturą rodzimą. Po powrocie do Londynu nawiązuje bliskie kontakty z Czalfenami, współpracuje z Marcusem przy jego projekcie, on także ma łożyć na studia prawnicze Magida. Nic nie jest mu tak odległe, jak islam, jego szariackie prawo, tradycja i kultura plemienna, czym nawiązuje do dziecięcych pragnień, aby nazywać się „Smith” i aby ojciec był lekarzem, a nie „jednorękiem kelnerem” (s. 147; jedna ręka Samada jest od wojny martwa, przyp. MD). Millat z kolei, zagubiony wśród wymieszanego środowiska młodzieżowego (opisanego z fantastycznym wyczuciem językowym i psychologicznym), bystry i atrakcyjny fizycznie, staje się zrazu kimś w rodzaju przywódcy zbuntowanej młodzieżowej grupy, a następnie poddaje się namowom „braci” z walczącej organizacji muzułmańskiej i staje się członkiem grupy terrorystycznej, w imię Allaha. Jest to także jakiś odwet brany na ojcu, który jest „ułomnym, głupim, jednorękiem kelnerzyną” (s. 466), który nie pozostawi po sobie żadnego istotnego śladu, nie zapisze żadnej karty historii, godnej pamiętania i przywoływania. Ta pustka właśnie i jałowość ojcowskiej egzystencji powoduje u bliźniaków pragnienie zaznaczenia swojej osobistej historii: Magid ma poczucie, że uczestniczy – i jest w pewnym sensie współautorem – wielkiego eksperymentu naukowego, Millat chce być zapamiętany jako gorliwy i wojujący człowiek SROM-u. Chce, ma nadzieję, „Odwrócić bieg historii” (s. 467), w której Brytyjczycy, biali mieli zawsze przewagę. Bo tu, podobnie jak w wielu innych przypadkach, historia imigranta łączy się z historią subalterna. Irie w wielkiej tyradzie wygłoszonej do członków swojego klanu zwraca uwagę na podstawową różnicę: społeczeństwo angielskie odwraca się od historii, żyje dniem dzisiejszym, zadowolone i spełnione, społeczności imigranckie, których terażniejszość jest trudna i uboga, realizują się poprzez myślenie o przeszłości²⁸, stanowią przypadek ludzi, którzy balansują

²⁸ Por. „Żadnych meczetów. Może jakiś mały kościółek. Prawie żadnych grzechów. Ciągła gotowość wybaczenia. Żadnych strychów. Żadnego gówna na strychach. Żadnych szkieletów w szafach. Żadnych pradziadków. Założę się o dwie dychy, że Samad jest tu jedynym człowiekiem, który zna pieprzony rozmiar butów swojego pradziadka. A wiecie dlaczego inni tego nie wiedzą? Bo im to zwisa. Bo to należy do przeszłości. Tak właśnie jest w innych rodzinach [...] Po prostu żyją”, op. cit., s. 474.

nieustająco na ostrej granicy między utratą przeszłości, a jej notorycznym, kompulsywnym rozpamiętywaniem²⁹. W zależności od tego, czy „posiadają pismo”, czy też nie, przeszłość przyjmuje postać historii lub mitu. Marcus Czalfen powie, że „Czalfenowie zawsze wszystko zapisywali” i że to jest „bardzo pomocne, jeśli chce się być zapamiętanym” (s. 317). Jego żydowska rodzina ma zatem długą przeszłość historyczną, przeszłość *zapisaną*, osadzoną w historii i popartą konkretami. Rodzina Bowdenów z kolei, z której wywodzą się Clara i Irie, sięgają pamięcią najwyżej do pokolenia dziadków, reszta jest domeną swobodnych domysłów, wypełnionych tyleż faktami, co i zmyśleniami. Jest to historia *oralna*, krótka jeśli idzie o konkrety, zaś mętna i fantazyjna w swoich szerszych planach. W drzewie genealogicznym Irie pełno jest znaków zapytania lub informacji ryczałtowych („34 dzieci, wśród nich”, s. 317). Samad Iqbal zamęcza otoczenie opowieściami o przodku, Mangalu Pande, który w 1857 roku stał u początku hinduskich buntów przeciwko kolonializatorom, którą to rolę konsekwentnie pomniejszają brytyjscy historycy, „[...] bo dla nich jest nie do pomyślenia, żeby oddać sprawiedliwość Indusowi” (s. 99). W jego narracji jest to jasny punkt, do którego warto się odwoływać, zwłaszcza pozostając w nieciekawej sytuacji imigranta, jednak bywalcy baru O’Connell i rodzina nie chcą tych opowieści słuchać. Tak czy owak ich dyskurs przeniknięty jest myśleniem o Byłym, ponieważ to daje im otuchę i krzepi w trudnym Teraz. „Bo inną jeszcze cechą imigrantów (uchodźców, emigrantów, wędrowców) jest to, że nie mogą się uwolnić od swojej historii, tak samo jak nikt nie może zgubić swego cienia” – konkluduje Zadie Smith (s. 431). Ale to uwaga, która trafnie opisuje starsze pokolenie emigracji, młode historię odrzuca.

III.5 Zakręt rzeki: szok (post)kolonialny

Vidiadhar Surajprasad Naipaul („Nepalczyk”), laureat literackiego Nobla z 2001 roku jest potomkiem Hindusów, którzy osiedlili się na wyspie Trinidad; o tym doświadczeniu opowiada m.in. w powieści

²⁹ Zob. *ibidem*, s. 306.

Dom pana Biswasa (1961), gdzie o przybyszach z Indii mówi się niewiele; wtopieni w miejscową ludność nie wyróżniają się niczym oprócz tego, że zbierają się pod wieczór w grupkach, by snuć marzenia o powrocie do Indii, co jest raczej mało prawdopodobne. Niezmiernie ciekawym tekstem jest natomiast powieść *Zakręt rzeki*³⁰, w powolnym, referencjalnym trybie – według modelu *telling*, nie *showing* – opowiadająca o kryzysie antykolonialnym w Afryce w latach sześćdziesiątych XX wieku. Pierwszym znakiem odrębności tego tekstu, a przez to i jego znaczenia, jest nieeuropejski punkt widzenia³¹.

Odwrócony dyskurs (post)kolonialny

Zakręt rzeki opowiada o kontynencie pozostającym w szoku pokolonizacyjnym. Deklaracja ONZ z roku 1960 potępiająca kolonializm doprowadziła do gwałtownego procesu wycofywania się Europy z krajów kolonizowanych, co oznaczało – na przykład w Afryce – gwałtowny wzrost konfliktów plemiennych, bratobójczych walk o władzę i autorytet, które w nieco innym świetle niż powszechnie akceptowany europejski, poprawny politycznie czy „liberalny”, punkt widzenia przedstawiają losy czarnego kontynentu. Naipaul umieszcza Salima, swojego bohatera urodzonego w 1940 roku w jakimś, nienazwanym wprost, kraju w Środkowej Afryce. Jest rok 1963. Salim przyjeżdża ze wschodniego wybrzeża, gdzie – jak powiada – mieszkało wielu Europejczyków, Hindusów, Arabów i innych przybyszów, dzięki czemu

„wybrzeże nie było prawdziwie afrykańskie. Było arabsko-indyjsko-persko-portugalskie, a my, mieszkańcy tych stron, pochodziliśmy w rzeczywistości znad Oceanu Indyjskiego” (s. 23–24).

Jego rodzina uważała Afrykę „od wieków” za swoją ojczyznę, ale „nikt mi nie potrafił powiedzieć, [kiedy] osiedliliśmy się w Afryce” (s. 24). I dalej znamienne dopełnienie: „Wiedzę historyczną o nas

³⁰ V.S. Naipaul, *Zakręt rzeki* (1979), tłum. M. Zborowska, Warszawa 2002.

³¹ E. Said zwraca uwagę, że w zasadzie wszyscy pisarze zachodni „aż do połowy XX wieku [...] pisali myśląc wyłącznie o zachodnim czytelniku” nawet wtedy, gdy ich narracje dotyczyły odległych terenów, zob. tegoż *Kultura i imperializm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009, s. 71.

samych i o Oceanie Indyjskim czerpałem z dzieł napisanych przez Europejczyków” (s. 25). To oświadczenie dotyka najważniejszej w istocie kwestii z dziedziny trwania narodowego. Przybysze, mówiąc metaforycznie, „nie mają pisma”, ich pamięć zatem jest pamięcią obejmującą najwyżej trzy pokolenia, tyle, ile jest w stanie ogarnąć rodzinną, oralną narracją. Doświadczenie historyczne i doświadczanie historii ginie w zapomnieniu, zastępują ją mity. I druga sprawa, o której tak emocjonalnie pisał Edward Said w książce *Orientalizm: kształtowanie danego miejsca przez wyobrażenia Europejczyków*. Jemu chodziło o Orient, dokładniej Bliski Wschód, w którym się wychowywał (Palestyna, Egipt), tu chodzi o wschodnie wybrzeże Afryki, bliskie krajom arabskim i Indiom, ale mechanizm jest tożsamy: na niewypełnione wiedzą i narracją historyczną, ale lokalną miejsce wchodzi narracja europejska, nasiąknięta z pewnością swoistymi wyobrażeniami „kolonizującymi” w sensie mentalnym i symbolicznym te rejony, za czym przyszła już potem kolonizacja rzeczywista w postaci podbojów. O nich akurat powieść nie mówi, wspomina się raczej o jej dobroczynnych skutkach: znakomitej administracji brytyjskiej w Ugandzie (s. 41), obecności języka francuskiego i angielskiego w mieście na „zakręcie rzeki”, cywilizacyjnym postępie i udogodnieniach (np. Salim sprzedaje Kuchenki na węgiel drzewny produkcji angielskiej). „Bez Europejczyków cała nasza przeszłość zostałaby zmyta jak ślady na piasku po łodziach wyciąganych na brzeg przez rybaków” (s. 25). Egzystencją tego wymieszanego rasowo i narodowo wschodniego wybrzeża Afryki rządzi wyłącznie terażniejszość, przeszłości i pamięci o niej nie ma. Narrator przyznaje, iż w jego rodzinie nie było refleksji ani o przeszłości, ani o przyszłości kraju, w którym żyli (s. 30). Dopiero Europa dała im „poczucie historii” (s. 32), ukształtowała wyobrażnię przestrzenną i świadomość kulturową. Nie ma w tych spostrzeżeniach ironii. Said w późniejszej książce zauważa gorzko, iż

„autorytet obserwatora i geograficzna centralność Europy wspierane są również przez kulturowy dyskurs degradujący nieeuropejskość i skazujący ją na status drugorzędny pod względem rasowym, kulturalnym i ontologicznym”³².

³² E. Said, *Kultura i imperializm*, op. cit., s. 61.

Między okresem dzieciństwa Salima, a jego życiem dorosłym Europa straciła wiele na znaczeniu jako potęga ekonomiczna i militarna, ale jej język symboliczny, jej wpływy kulturowe trwały nadal. Salim uświadamia sobie te zmiany i różnice, gdy leci do Londynu. „Europa już nie rządziła. Mimo to wciąż jeszcze żywiliśmy się jej kulturą” (s. 336). Ta kultura oznaczała także zainstalowanie w Afryce kłamstwa, które jakoby leży u źródła kultury europejskiej: podwójna mowa, rozdziew między mową a czynami, pokrętnie wartościowanie – to wszystko przyszło wraz z nią (s. 32). Salim w wyniku tej podróży dekonstruuje ten swoisty mit wielkiej, bogatej, wszechmocnej Europy, która przez setki lat nadawała ton światowemu życiu, organizowała jego politykę, ekonomię i kulturę, wyposażała w nowy – swój! – język podbijane regiony. Europa, która była, jako całość, używając języka postkolonialnego – Metropolią, Centrum, Marzeniem i Panem dla reszty świata – ta Europa zyskuje w jego oczach zupełnie inną postać. Czytamy:

„Ale ta Europa, do której ja przyjechałem [...] nie była ani starą, ani nową Europą. Była to Europa skarłowaciała, nędzna i odpychająca. Ta Europa, gdzie Indar, ukończywszy słynny uniwersytet, cierpiał, próbując odnaleźć swoje miejsce w świecie; gdzie Nazruddin i jego rodzina szukali schronienia; gdzie setki tysięcy takich jak ja, pochodzących ze wszystkich stron kuli ziemskiej, próbowało gdzieś się wkręcić, by tu pracować i żyć”.

Następnie przedstawia świat, jaki ustanawiają przybysze, okazuje się, że w środku Londynu pozostają nadal odcięci od Europy, do której tęsknili, od świata, który był ich marzeniem i wielką obietnicą, dodatkowo zaś zostali odcięci także od swojej kultury, od miejsca, w którym ich mowa miała sens i znaczenie. O dziewczynach sprzedających nocą papierosy na sztuki powiada: „Były odcięte od życia tego wielkiego miasta, do którego przybyły, by w nim żyć. Jakże bezsensowne okazało się ich twarde życie, jakże bezsensowna i ciężka wędrówka!” (wszystkie cytaty ze s. 336–337).

Te obserwacje potwierdza Nazruddin, który przeniósłszy się z Afryki do Europy doznał wielu krzywd, oszustw, kłamstw, nierzetelności w interesach. Cywilizowany świat okazuje się „cywilizacją kłamstwa” i obyczajowej obłudą. Jego analiza rzeczywistości londyńskiej, zwłaszcza zaś doświadczenie imigrantów wskazuje przede

wszystkim na brak poczucia historyczności swojego trwania: wszystko dzieje się tu i teraz i ważne jest tylko w danej chwili, nie liczy się ani wczoraj, ani jutro. Odcięcie współczesnej świadomości od poczucia historii wydaje się być drastycznym doświadczeniem tego wymieszanego świata.

Już ta konstatacja daje przedsmak osobliwego myślenia Naipaula, odwraca podstawowe wyznaczniki narracji postkolonialnej, która nie jest narracją ryczałtowo antykolonialną: ukazuje nie tylko jej ciemne strony, ale i pola, które warto oznaczyć znakiem plus. Przybysze ze wschodniego wybrzeża wykazywali pewną przedsiębiorczość i zdołali osiągnąć wyższy poziom codziennego życia niż ludność miejscowa. Rodziny pomnażały majątek, wykazywały kupiecką ruchliwość, zdolność do przemieszczania się w każdej okoliczności, podporządkowały sobie też w pewien sposób – kolonizowały? – ludność miejscową. Afrykanów spychano do pozycji niewolników, którymi wprawdzie już nie handlowano (choć dziadek narratora wzbogacił się jeszcze na wysyłaniu statków z niewolnikami do Ameryki), ale kształtowało zarazem coś na wzór zależności, jakie charakteryzowały polski szlachecki dwór ze wsią. Dawało to mieszkańcom niejakię poczucie bezpieczeństwa, ale i zwalniało z własnej przedsiębiorczości, pograżało w historycznym fatalizmie. Naipaul odwraca dyskurs wolnościowy, wprowadzając do niego akcenty, które przeczą oficjalnie głoszonym liberalnym i humanitarnym, akademickim i politycznym hasłom. Otóż problem polegał na tym, że tych niewolników nie można się było pozbyć, czarne rodziny czują się związane ze swoimi chlebodawcami nader silnymi więzami, nie oczekują uwolnienia, raczej się tego boją, chcą pozostać na zawsze w stosunku swoistego uzależnienia, ale i opieki. „Nie mogliśmy im wyrządzić większej krzywdy, niż każąc im odejść” (s. 27). Narrator formułuje tezę idącą dalej: niewolnicy czuli się w swoisty sposób uhonorowani i wywyższeni służąc w zamożnych i poważanych rodzinach, im samym dodawało to splendoru. Słowem: czuli się związanemu ze swoimi „panami” w sposób niemal intymny, odnajdując w ich życiu radość i uzasadnienie dla swojego życia, służąc im z całym oddaniem i sumiennością, na jaką było ich stać. Nawiązując do ustaleń Gayatri Ch. Spivak, można powiedzieć, iż „subalterni” nie chcieli mieć swojego głosu, czy to dlatego, że nie

umieli go wydobyć i ukształtować, czy też, że czuli się dobrze wtedy, gdy byli „wypowiadani” przez swoich chlebobawców, gdy ich dyskurs był sterowany z zewnątrz. Tak czy owak rezultat był jeden: „nie życzyli sobie wcale zmian” swojego statusu (s. 27), służba „domagała się respektowania jej niewolniczego statusu nawet w czasach rewolucji” (s. 50). Zresztą w przeciągu długich lat wspólnej historii nastąpiło wymieszanie krwi: „Niewolnicy wchłonęli swoich panów; arabska rasa panów właściwie znikła” (s. 29), a „krew azjatycka mieszała się z krwią afrykańską” (s. 28), choć była to sytuacja tabuizowana. Kolonizatorzy wszczepili Afrykanom przekonanie o wyższości własnej kultury, co oznacza zawiadnięcie ich przestrzeni symboliczną. Przyznają chętnie, że uczyć się można było tylko od cudzoziemców (s. 59), szkoły prowadzone były przez Europejczyków. Liceum, do którego Zabeth posłała swojego syna Ferdynanda, prowadzone jest przez duchownego Belga imieniem Huismans; był on autentycznym entuzjastą kultury afrykańskiej, nie przeszkadzała mu pogańska wiara wielu plemion, uznawał to za swoistość tego regionu i był odbierany jako przyjaciel okolicznych wiosek. A jednak w czasie jednej ze swoich wypraw został okrutnie zamordowany, zaś jego kolekcja afrykańskich masek została źle potraktowana i oceniona: tak jakby dopiero gromadzenie materialnych dowodów specyficznej duchowości afrykańskiej obrażało uczucia Afrykanów. Jest też wiele sygnałów „klasycznej” kolonizatorskiej rzeczywistości: wydzielone dzielnice, w których „żaden Afrykanin czy Azjata” nie miał prawa się osiedlić (s. 82), myśl techniczna, która przychodzi tylko od białych, nowy prezydent, który otacza się białymi doradcami, do miasteczka akademickiego ściągani są i dobrze wynagradzani zagraniczni wykładowcy (m.in. na semestr pojawia się Indar, dawny przyjaciel narratora ze wschodniego wybrzeża, który odbył studia w Anglii). Bo jak pisał Said

„natywni mieszkańcy dość szybko odkrywają, że potrzebują Zachodu i że idea *całkowitej* niezależności była tylko nacjonalistyczną fikcją, stworzoną na potrzeby, jak to określił Fanon, „nacjonalistycznej burżuazji”, która często włada nowymi krajami poprzez tyranie i wyzysk przypominające władzę dawnych panów”³³.

³³ E. Said, *Kultura i imperializm*, op. cit., s. 18. Podkr. oryginalne.

Narrator, korzystający w mieście z seksualnych usług miejscowych kobiet, wystrzega się jednak, aby widziano go w ich towarzystwie (s. 64), takich zachowań dyskurs kolonialny nie akceptował, a jak widać, ma on nadal siłę regulatora zachowań indywidualnych i społecznych, choć teoretycznie nastąpiła istotna zmiana w tym zakresie. Być może to była jedna z przyczyn pomawiania kultury europejskiej o dwulicowość.

I oto w latach 60. XX wieku ten od pokoleń trwający układ podlega zerwaniu³⁴, europejscy i inni właściciele porzucają swoje domy i majątki³⁵, wyjeżdżają w miejsca bezpieczniejsze, dotychczasowi zaś niewolnicy nie potrafią znaleźć dla siebie sposobu na życie. Jeden z nich, młody chłopak imieniem Ali-Metty, trafia do narratora, który odkupił od wspomnianego już Araba imieniem Nazruddin sklep w mieście w zakolu rzeki, gdzieś w środku kontynentu, do którego dotarł po tygodniu jazdy samochodem. Miasto po rewolucji, która była raczej rebelią i krwawym porachunkiem plemiennym, zastaje zrujnowane, zajmowane w gwałtownym procesie dziczenia przez busz. Ale powoli sytuacja się stabilizuje, władzę w kraju obejmuje Wielki Człowiek (nowy prezydent), w mieście zaczyna działać lotnisko, port rzeczny, powstaje Dzielnica Rządowa, która mieści w sobie także miasteczko akademickie. Po krótkim spokojnym intermezzo, gdy życie miasta nabrało tempa, znowu zaczynają się walki między żołnierzami z buszu i ludźmi prezydenta. Wojna, jak każda, pozostawia po sobie zgliszcza, tu nienawiść Afrykanów – odpowiednio sterowana – skierowana jest przeciw wszystkiemu, co wytworzyła, przyniosła i pozostawiła kultura europejska. Narrator uważa, że brało się to z wściekłości i strachu (s. 102). Niszczy się więc wszystko z zasady, bez wyboru i bez refleksji (s. 46). „Niszczycielski gniew

³⁴ Por. F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, tłum. H. Tygielska, Warszawa 1985.

³⁵ Zob. R. Kapuściński: „Przypomina mi się Afryka, lata sześćdziesiąte, sceny na lotniskach Algieru, Leopoldville i Usumbury, potem, w latach siedemdziesiątych, te same sceny na lotniskach w Luandzie i Lourenço Marques. Koczujące na tobołkach, nieprzytomne ze zmęczenia i ze strachu tłumy białych uciekinierów. To wczorajsi kolonizatorzy, władcy tych ziem. Dzisiaj natomiast ich jedynym pragnieniem jest wyjechać stąd, wyjechać natychmiast, zostawiając wszystko – tonące w kwiatach domy, ogrody, baseny, żaglówki”, *Imperium*, Warszawa 1993, s. 140–141.

rebeliantów zwrócił się przeciw metalowym meblom, urządzeniom, kablom, przeciw wszystkiemu, co nie było afrykańskie i nie pochodziło z dżungli” (s. 122).

Zmienia się nazwy ulic, choć nikt ich potem nie używa, europejskie zwroty w rodzaju *mister* czy *monsieur* zostają zastąpione przez *obywatel*, rewolucja sięga do starych wzorów francuskich. Narrator wielokrotnie podkreśla, iż odzyskanie niepodległości w krajach afrykańskich oznaczało rozpętanie żywiołowych walk plemiennych, ponieważ ludność afrykańska jest także wewnętrznie ustratyfikowana, są plemiona mocniejsze i słabsze, wojownicze i rolnicze, dominujące i podległe, zaś walki o odzyskanie i utrzymanie swojej pozycji, po odejściu Europejczyków, stały się bezwzględne (s. 39, 83). Dostaje się także europejskim mediom, które entuzjasmują się tymi działaniami, chociaż nie mają pojęcia o istocie zagadnienia. Naipaul pisze:

„trudno mi było uwierzyć, że znaleźli się dziennikarze, którzy dostrzegli coś dobrego w tych jatkach na wybrzeżu. Ale czego można się było spodziewać po ludziach zajmujących się krajami, które ich w gruncie rzeczy mało obchodzą i w których nie muszą żyć”

(s. 50; ta gorzka konstatacja okazuje się zadziwiająco trwała, można ją odnieść do niedawnych procesów islamizacji takich krajów arabskich, jak Egipt, Libia, czy Tunezja, które zrazu także wywoływały niezrozumiałą dla przeciętnego obserwatora euforię europejskich mediów; o pozostawionych w ruinie krajach nikt już nie pisze). W dniach rewolucji każdy Afrykanin czuje się niepewnie poza swoim plemieniem, poza wioską czy regionem, gdzie jest „swój”. Tak czują się zarówno Ali-Metty, jak i Ferdynand, rówieśnik tamtego, syn kobiety z buszu, niejakiej Zabeth, rzekomej czarownicy, który wziął figurę po ojcu z jakiegoś południowego plemienia i odróżnia się pośród drobnych miejscowych mężczyzn. W tym kontekście z nostalgią wspomina się „cudowne czasy kolonialnego pokoju” (s. 57), kiedy Afrykanie swobodnie przenosili się z miejsca na miejsce nie lękając się plemiennych nienawiści³⁶. Narrator Salim prowadzi sklep razem ze swoim „nie-

³⁶ Said pisze o sobie: „Moje arabskie środowisko było w większości kolonialne, ale kiedy dorastałem, można było podróżować z Libanu i Syrii przez Palestynę

wolnikiem”, uczy się handlu, robi nie zawsze uczciwe interesy, bogaci się podobnie jak kilka innych rodzin napływowych – „kilku Belgów, Greków, Włochów, nieliczni Hindusi” (s. 44) –, z którymi jest zaprzyjaźniony i u których, na zmianę, bywa w porze lunchu, by wymienić się opiniami. Druga część powieści nosi tytuł *Nowa Dzielnica*, powstaje ta enklawa kilka mil za miastem i jest w całości inwestycją rządową: ma być dowodem na organizacyjną sprawność i rzutkość afrykańskiej władzy. Szybko się jednak okazuje, że jest to robota na pokaz, budynki łatwo niszczeją i popadają w ruinę, prezydent odwraca się od niejakiego Raymonda, białego przyjaciela i zarządcy tego kompleksu. Raymond jest historykiem, w czasach kolonialnych był nauczycielem w szkole, gdzie zetknął się z młodym zrozpaczonym chłopakiem, późniejszym Wielkim Człowiekiem. Ten jednak, objąwszy urząd, zaczyna się miotać między ambicją zeuropeizowania swojego kraju (stąd bierze się ta dzielnica rządowa, wykładowcy zapraszani na lukratywne posady itp.), a wzmocnieniem jego etnicznej tradycji, widać to w stroju prezydenta, w którym jest coraz więcej elementów folklorystycznych, widać także po tym, jak wprowadza kult swojej matki, za czasów kolonialnych sprzątaczkę hotelowej, każąc stawiać jej w kraju pomniki w postaci dość topornie wykonanej madonny z dzieckiem. Ta madonna to wzór chrześcijański, europejski, jako taki staje się łatwym łupem złośliwych dziennikarzy i komentatorów politycznych, ale oddaje podstawowy problem dyskursu postkolonialnego: co zrobić z naleciałościami kultury kolonialnej i jak łączyć to, co rodzime, własne, etniczne z kosmopolitycznym. Dyktator wybiera, jak się zdaje, najgorszą drogę: narzuca obywatelom coraz trudniejsze reguły egzystencji, które pokrywa zręczną retoryką na temat rewolucji i – według dzisiejszego określenia – umiejętnym PR-em. A także terrorem. Stopniowo, ale wyraźnie, narzuca kult własnej osoby, poznać to po wszechobecnych jego portretach, nieomyślności i omnipoten-

do Egiptu i dalej na Zachód. Dziś jest to praktycznie niemożliwe. Każdy kraj wprowadza na swoich granicach ogromne trudności. Przekraczanie granic jest okropnym doświadczeniem zwłaszcza dla Palestyńczyków [...]” w: *Kultura i imperializm*, op. cit., s. 341. Gdzie indziej zwraca uwagę, że nowoczesny imperializm łączył w sobie trzy cechy: władzę, „energię ideologiczną” i praktyczne podejście, w: idem, *Kultura i imperializm*, op. cit., s. 74.

cji, „ręcznym sterowaniu” gospodarką, zarządzaniem lotami samolotów i wszelkimi działaniami w kraju, a przede wszystkim poprzez wprowadzenie systemu totalitarnego: powołuje Gwardię Młodych, która ma być jego „szkołą janczarów”, wydaje książeczkę ze swoimi „złotymi myślami” (*Maximes*), które młodzież skanduje w niby to spontanicznych pochodach itp. To zapewne wpływ Mao-Tse-Tunga i jego „czerwonej książeczki”, która w latach tzw. rewolucji kulturalnej w Chinach (to procesy chronologicznie równoległe, ale może też chodzić o bliższą terytorialnie i kulturowo „zieloną książeczkę” Kadafiego) miała zastąpić indywidualne myślenie i rzeczową analizę rzeczywistości. Narrator ocenia te działania nader krytycznie, pokazuje to nowe oblicze Afryki jako oblicze niezdecydowane, nieokreślone, rozdarte między stare (kolonialne) i nowe (dyktatorskie) reguły gry, kraj jest głęboko skorumpowany, którego zewnętrzny blichtr, oparty na pieniądzech z wydobycia miedzi nie może przesłonić jego istoty. „Ta Europa w Afryce, ta postkolonialna Afryka. Ale to nie jest ani Europa, ani Afryka” (s. 207), ocenia Indar. Nie jest zwłaszcza dla takich ludzi jak Indar, Salim czy Nazruddin, ludzi napływowych, starych imigrantów z półwyspu indyjskiego czy krajów arabskich, w każdym razie nie Afrykanów, którzy w dobie kolonializmu mieli swoją odrębną pozycję: ani Afrykanie, ani Europejczycy (kolonizatorzy). Byli gdzieś pośrodku wytwarzając i legitymizując to, co Doris Bachmann-Medick, za Bhabhą, rozpatruje jako „trzecią przestrzeń”. Oni właśnie, zadomowieni w Afryce, żyjący w zgodzie z tubylcami, w systemie wprawdzie niemal feudalnym, ale bez kolonizacyjnych zapędów modyfikowali klasyczny układ kolonizatorski, rozbijali go, wprowadzali siebie jako trzeci jego element, obok tradycyjnej opozycji kolonizowany – kolonizator pojawiali się jako czynnik, który funkcjonował między jednym i drugim biegunem, łagodził niejako ostre kontury systemu, korzystał ekonomicznie na białych kolonizatorach, ale współpracował z Afrykanami dając im namiastkę opieki. Ten układ został zerwany we wczesnych latach 60. XX wieku, ludzie z wschodniego wybrzeża nie są już nikomu potrzebni, znaleźli się w sytuacji podwójnego wydziedziczenia i osamotnienia. Salim ma poczucie głębokiej krzywdy, zerwania więzi z kontynentem, z miejscem, w którym jego przodkowie i on sam czuli się przez długie

dekady, jeśli nie wieki dobrze. Ma poczucie zawieszenia w próżni społecznej, dyskomfortu nieprzynależności. Indar, który patrzy na swoje życie w Afryce z perspektywy doświadczeń europejskich i amerykańskich ocenia jednak ten rodzaj asymilacji krytycznie. Mówi o tym, że ta cywilizacja stała się ich więzieniem, że stali się

„tworem kraju, w którym wyrosli[śmy], tworem Afryki i prostoty naszego bytowania na wybrzeżu [...]. Zupełnie brakowało nam środków, które by umożliwiły choćby częściowe zrozumienie idei, nauk, filozofii, praw tworzących tamten świat. Myśmy go po prostu przyjmowali takim, jakim jest. Wychowano nas, byśmy składali mu hołdy – i oto na co stać większość z nas. [...] Nie wyobrażamy sobie, że moglibyśmy wnieść coś oryginalnego w jego rozwój. I dlatego tracimy wszystko” (s. 211–212).

Dodatkowy aspekt wnosi historia Indara, wspomnianego już przyjaciela Salima ze szkolnych lat, który wyjechał na studia do Anglii (ukończywszy miejscowe liceum angielskie), gdzie zetknął się z zachowaniami nieprzyjaznymi, zaś po ukończeniu studiów okazało się, że oferty pracy były tylko dla Anglików (co przypomina sytuację polskich współczesnych migrantów, zob. rozdz. IV.7). Postanawia wrócić niejako do korzeni i zatrudnić się jako dyplomata indyjski, co także się nie udaje, odsyłany ze swoją ofertą od jednego do drugiego urzędnika, zbywany upokarzającymi go gestami, wreszcie wykorzystuje sprzyjającą okoliczność i przyjeżdża na semestr dydaktyczny do Dzielnicy Rządowej. Ale ma wciąż poczucie, że różnice kulturowe grają wielką rolę w jego kontaktach z innymi, wszystko jedno, czy mają miejsce w Anglii, w Ameryce, czy właśnie w Afryce (s. 227). Indar nie przynależy nigdzie. Salim, narrator, ma możliwość skonfrontowania swojego widzenia nowej Afryki, widzianej z dołu, od środka ze świadomością i wiedzą Indara, która ukształtowana została przez dyskurs światowy. Pierwszy jest rozczarowany kierunkiem zmian, które zachodzą w kraju i które dotyczą go osobiście (rewizje w sklepie i w domu, konfiskaty mienia, kłopoty celne, oddalenie się Metty’ego, poczucie bezradności i odrzucenia), drugi mówi o konieczności „podeptania przeszłości”, która nie likwiduje przecież bezszyły kogoś z kontynentu afrykańskiego z kolorową skórą wśród białych Europejczyków: tacy nie są dobrze widziani ani tu, w Afryce, ani tam, w Londynie czy gdziekolwiek w białym świecie. Indar osią-

gnął stan liminalny (vide: Turner), w którym jego tożsamość poddana została ostrej próbie, konieczności przewartościowania swojego życia, wytyczenia nowych wzorów postępowania i rozumienia świata, innych kryteriów aksjologicznych. Osoby z jego otoczenia mówią o nim jako o człowieku głęboko zranionym i nieszczęśliwym, który mimo swojej zamożności i wielkiej inteligencji pozostaje na marginesie nowoczesnego świata. Salim poleciał w pewnym momencie do Londynu, aby odwiedzić zamieszkałego tam Nazruddina i zaręczyć się formalnie z przyrzeczoną mu od dawna jego córką, Kareishą, farmaceutką, co daje mu okazję do gorzkiej refleksji kulturowej. Po 6-tygodniowym pobycie wrócił do innego kraju: Wielki Człowiek znacjonalizował w międzyczasie majątki cudzoziemców, Salim zastaje w swoim sklepie tzw. powiernika rządowego (który ledwie potrafi się podpisać) i zostaje mianowany zarządcą interesu. Metty denuncjuje go na policji za posiadanie surowej kości słoniowej, policjanci domagają się olbrzymiej łapówki, a ponieważ Salim nie chce jej dać, dostaje się do więzienia. Szczęśliwym trafem komisarzem prezydenta w jego mieście zostaje Ferdynand, syn Zabeth, a jego poniekąd wychowanek, który wyciąga go z więzienia i nakazuje natychmiastową ucieczkę; Salim opuszcza miasto nazajutrz z niewielkim podręcznym bagażem, zostawiając mieszkanie i samochód Metty'emu. „Trzecia przestrzeń” skurczyła się gwałtownie (właściwie została zlikwidowana), nie ma już w niej dla niego miejsca. Ferdynand, wykształcony w miasteczku uniwersyteckim, który formalnie zrobił błyskawiczną karierę w administracji państwowej, jest zgorzkniały i mówi o bliskiej śmierci widząc, jak cały system oparty jest na strachu, terrorze i gigantycznej korupcji. To samo potwierdza Metty, który słyszał, iż rewolucja ma trwać nadal, a jej formułą ma być powszechne zabijanie.

Gorzkie, „niepolityczne” zakończenie...

III.6 Starcie polsko-niemieckie³⁷

Stereotyp „niedobrego Niemca” był obecny w polskiej świadomości właściwie od czasów piastowskich, ale w sposób szczególny zaznaczył się i wszedł do literatury za sprawą udziału Prus w podziale Polski w XVIII wieku, roli Hakaty i Bismarcka, czyli konsekwentnego programu działań germanizacyjnych w zaborze pruskim w wieku XIX aż do odzyskania nieodległości w 1918 roku. Druga wojna światowa utrwaliła ten obraz, także i dlatego, że szkoła i propaganda PRL traktowały Holocaust jako zbrodnię na narodzie polskim, a nie żydowskim i w ten sposób wzmagaly negatywne emocje identyfikując to, co narodowe z państwowym. Pojęcia kata i ofiary, pana i niewolnika, kolonizacyjnych par pojęciowych: centrum – peryferie, lepsze – gorsze, własne – narzucone, dojrzałość – niedojrzałość itp. funkcjonują w myśleniu obu nacji, ale szczególnie w polskiej, do dzisiaj, wykorzystuje je także – grając nimi bardzo rozmyślnie – Janusz Rudnicki.

Tożsamość emigranta. Destrukcja mitu Polaka

Najsilniej zjawisko zderzania się stereotypów widać u Rudnickiego, który mieszka od 1983 roku w Niemczech (zob. tomy *Można żyć*, 1992; *Cholerny świat*, 1994; *Tam i z powrotem po tęczy*, 1997; wybór pt. *Męka kartoflana*, 2000; *Mój Wehrmacht*, 2004). Także w twórczości Krzysztofa Marii Załuskiego (*Tryptyk bodeński*, 1996; *Szpital Polonia*, 1999), który wyjechał z kraju w roku 1987, najpierw do Anglii, potem osiedlił się w Niemczech, od 2004 roku mieszka w Sopocie. W mniej-

³⁷ Literatura polsko-niemiecka jest wyjątkowo bogata, wiąże się to głównie z politycznie determinowanymi akcjami łączenia rodzin, potem wyjazdów ekonomicznych i in. Moja analiza dotyczy zwłaszcza literatury pisanej przez pisarzy średniej dziś generacji, tj. roczników 50. i 60., którzy emigrowali w latach 80. XX wieku. Funkcjonuje jednak w Niemczech duża grupa pisarzy młodszych, ur. w latach 70. i 80., którzy często są dziećmi polskich emigrantów, zdomowieni jednak od początku w Niemczech i wychowani zasadniczo w jednej kulturze, nie są obiektem mojego zainteresowania w tym tekście, gdyż nie są świadomymi migrantami. Wymienię kilka przykładowych nazwisk: Magdalena Felixa, Adam Soboczyński, Paulina Schulz, Alexandra Tobor, Katarzyna Mol, Magdalena Parys, Agnieszka Dębska, Karolina Kuszyk, Alice Bota, Paul Borkowski i in.

szym stopniu u Nataszy Goerke (*47 na odlew*, 2002), która opuściła Polskę w połowie lat osiemdziesiątych i Wojciecha Stamma (pseudonim Lopez Mauzere, od 1989 roku w Niemczech)³⁸. Pisarstwo Rudnickiego i Załuskiego jest silnie nacechowane biograficznie, bez głębokiej analizy widać, że teksty literackie czerpią z doświadczeń osobistych, utwory Goerke wykazują znacznie mniej takich nawiązań i ich interpretacja musi być raczej estetyczna (językowa) niż ideologiczna. Nie znaczy to, że pisarstwo Rudnickiego czy Załuskiego nie da się analizować w ten sposób, bo owszem, zwłaszcza ich dojrzałe teksty wykazują wiele cech *stricte* artystycznych, mnie jednak w tym opisie – najzupełniej świadomie – interesować będzie ich antropologia i ideologia.

Znakomitym przykładem tak skonstruowanej prozy międzykulturowej są teksty Janusza Rudnickiego. Wiele szczegółów wskazuje, że jego opowiadania oparte są na doświadczeniu osobistym, ale nie o to w istocie chodzi; do bohatera/figury literackiej, która nosi to samo nazwisko, co autor zdążyliśmy się już przyzwyczaić. Idzie mi głównie o fragmenty tekstów, które ukazują owo zderzanie kultur, o sytuacje (chciałbym nazywać je semantemami), które by nie zaistniały bez tego szczególnego doświadczenia.

Pierwsza rzecz: nazwisko

Nazwisko to indywidualna sygnatura człowieka, do której jesteśmy przyzwyczajeni od dziecka, niezbywalna część naszej tożsamości. Jak jest ważna niech świadczy każdorazowe zniekształcenie jego wymowy, co zdarza się prawie zawsze wśród obcych. Rudnicki pisze tak:

„– Herr Rudniki?

Muszę napisać teraz, ale to w tej chwili, że moje nazwisko dało mi tu najbardziej w dupę. Ściągnięcie „ck” tak tu właśnie wymawianego, w samo „k” zrobiło ze mnie własnego lokaja. Czerwienię się, kurczę, kiedy słyszę to *Herr Rudniki*, czuję się tak przeraźliwie goły, że najchętniej zasłoniłbym genitalia. Wypadło „c”, ta najbardziej istotna litera, która dźwigała wszystkie pozostałe i chroniła mnie od wszelkiej poufałości, siedząc twardo między mną a tym,

³⁸ Zob. *Bundesstrasse B 1. Almanach literacki polonijnych środowisk twórczych*, Dortmund 1993.

który do mnie mówił. [...] Wstyd mi za siebie i przed sobą [...] Obezwładnia mnie brzmienie własnego nazwiska. Przaśne, totumfackie, skomlące o projekcję”³⁹.

Nazwisko jest istotnym elementem indywidualnej tożsamości, sprawia, że Ja to jestem Ja, cała reszta konstrukcji tożsamościowej owija się wokół tego pnia. Migranci często nie są w stanie rozpoznać dziwnie zniekształconych wersji swojego nazwiska, kiedy je wyczytują służby imigranckie na lotniskach, urzędnicy meldunkowi, właściciele podnajmowanych mieszkań, a wreszcie pracodawcy. Niekiedy ich właściciele godzą się na poważne skrócenie i uproszczenie nazwiska, aby **uniknąć nieustannej krzywdy**, jaką im sprawia kalecząca nazwisko wymowa. To znany przypadek Heleny Modrzejewskiej, która przechrzcila się przecież na Modjeską, o rozmaitych perypetiach ludzi z trudnymi nazwiskami pisze (żeby użyć przykładu o wiek prawie późniejszego) Jerzy Kosiński w *Pustelniku z 69 ulicy*. Nazwisko ma nader ambiwalentny charakter: z jednej strony stanowi zewnętrzną tarczę jednostki, poprzez nie istniejemy w świecie (dla) innych, z drugiej zaś – oznacza jakąś szczególną intymność, zniekształcająca wymowa traktowana jest jak gwałt na zamkniętej i skończonej formie (stąd mowa u Rudnickiego o zawstydzeniu o genitalnym charakterze). Pisał o tym ze znanstwem i biegłością Jacques Derrida, algierski Żyd, który w wieku dziewiętnastu lat przeniósł się do Metropolii, do Paryża, do Centrum Pana, czyli języka francuskiego⁴⁰. Ten semantem nad wyraz dobitnie ukazuje proces wytwarzania nowej jakości, wymuszonej sytuacją migracyjną. Julia Kristeva twierdzi, że w ogóle, jako ludzie, jesteśmy wewnętrznie obcy (w czym słyhać pogłosy Freudowskiego *id*), ale dodaje, że to rozdwojenie widać zwłaszcza w sytuacji bycia emigrantem. Ten jest stale zawieszony między swoim nieaktualnym wczoraj a niewiadomym jutro, które to perspektywy, choć obie na pozór nieobecne, mają niezwykle silny wpływ na jego chwiejne i gorzkie dzisiaj⁴¹. Tę uwagę, choć w innej stylistyce, wypowiada Rudnicki, gdy pisze:

³⁹ J. Rudnicki, *Trzecia w prawo i druga w lewo od księżycyca*, w: *Męka kartoflana. Opowiadania*, Wrocław 2000, s. 43.

⁴⁰ J. Derrida, op. cit.

⁴¹ J. Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, op. cit.

„W Polsce, na »ojczystej glebie«, mojej, nie jestem już przecież u siebie do końca, w Hamburgu dopiero nie. Ani tu mnie nie ma, ani tam. Stan nieważkości [...]”⁴².

W tym zdarzeniu, tyleż językowym, co kulturowym, da się wychwycić pewną nutę zachowań kolonizujących i gniewnej na nie reakcji, ale nie chcę nadużywać podpowiedzi, jakie sugerowałby w tym miejscu Edward Said czy Iain Chambers⁴³, także i dlatego, aby nie tworzyć problemu tam, gdzie nie ma przejawów złej woli, a tylko swoisty uzus językowy. Chociaż trzeba zauważyć, iż piśarstwo Rudnickiego jako całość zawiera w sobie wiele gestów i sytuacji językowych, które można by uznać za „postkolonialne” i w tym sensie bliski jest wspomnianym już Rushdiemu czy Zadi Smith. Postkolonialne jest z całą pewnością dyskursywizowanie własnej i narodowej tożsamości, oczywiście zwykle w kontekście niemieckim. Rudnicki ma ostrą świadomość różnicy historycznej i kulturowej między Polakami a Niemcami, wobec czego wypracował sobie kilka strategii radzenia sobie z tym problemem. Po pierwsze jest to autoegzotyzacja, czy nawet (na co zwracają uwagę badacze niemieccy) autoorientalizacja. Bohater Rudnickiego świadomie zachowuje się tak, aby można go było uznać za wschodniego barbarzyńcę, który dzięki swojej odmienności mocniej wydobywa i podkreśla charakterystyczne cechy dyskursu zachodniego, a właściwie różnicę między dyskursem wschodnim a zachodnim. Jego niedopasowanie wiąże się na przykład – w opowiadaniu *Odwiedziny* – z rozbitymi okularami, które ucierpiały przy powitaniu z matką na dworcu, spożywanie na peronie posiłku złożonego z jajek na twardo posypywanych solą z papierka, noszenie bagaży, wreszcie w scenie sejsji z niewidomym w podziemnym przejściu dworca. Cała zresztą ta sytuacja może być uznana za metaforę wschodniego zagubienia i niedostosowania, ponieważ

⁴² J. Rudnicki, *Cholerny świat. Listy z Hamburga*, Wrocław 1994, s. 6. Ale nieco dalej pojawi się opinia mniej dramatyczna: „Mój pobyt tutaj przypomina delegację, nie emigrację”, s. 197.

⁴³ Por. E. Said, *Orientalizm*, tłum. W. Kalinowski, wstępem opatrzył Z. Żygulski jun., Warszawa 1991; I. Chambers, *Migration. Kultur. Identität*, Tübingen 1996.

bohater-narrator, choć mieszkaniec Hamburga, czuje się w podziemiach dworca kompletnie zagubiony, nie może trafić do właściwego wyjścia, musi zwracać się o pomoc. Jego matka wzbudza powszechną sensację, gdy zamiast skorzystać z ruchomych schodów z wielkim wysiłkiem wchodzi po stopniach wysokich schodów; w rezultacie – do cna wyczerpana – musi być wniesiona na górę przez syna i przypadkowo spotkanego policjanta. Jako subaltern narrator zachowuje się złośliwie wobec kultury hegemonu, co widać bardzo silnie w tym fragmencie *Odwiedzin*, gdzie pisząc po polsku posługuje się składnią niemiecką. Język hegemonu jest tu ośmieszony, gdyż wyrwany ze swojego rodzimego kontekstu i włożony między polskie konstrukcje gramatyczno-składniowe zdania przynosi efekty komiczne.

Między stereotypami

Całe opowiadanie *Odwiedzin* oparte jest na fundamencie **pomiędzy**. Chodzi o odwiedzin polskiej matki z Kędzierzyna-Koźła (to miejsce urodzenia Rudnickiego) w Hamburgu, gdzie jej syn pracuje w wydawnictwie literackim. Matka przyjeżdża w towarzystwie niejakiego pana Stanisława. Ten to „Panstanisław” jest katalizatorem dyskursu polsko-niemieckiego, wyznacza jego podstawowe akcenty i sensory. O ile bowiem narrator jest w stanie pogodzić się z polską innością matki, o tyle Panstanisław wzbudza w nim nieustanną agresję, która jest agresją przeciwko polskości w ogóle, a więc i – biorąc rzecz psychologicznie – polskości w sobie. Stereotyp polski widzi w każdym geście i wypowiedzi Panstanisława, wypowiedzi przewidywalnej, płaskiej, oczywistej. Przypadkowy znajomy jest lustrem, w którym odbijają się ostro jego własne cechy. Wizyta w kościele na mszy polskiej, obserwacja skupiska Polaków wzmaga krytyczną postawę narratora. Nie byłby na nie wrażliwy, gdyby nie obcował na co dzień z kulturą niemiecką, która jawi się jako drugie lustro, w nim ogląda z kolei stereotyp niemiecki, który także wywołuje ostry krytycyzm. Kiedy zaczyna się winda w bloku i trzeba prosić niemieckich sąsiadów o wezwanie pomocy technicznej, a przy okazji wysłuchiwać ich nieprzychylnych uwag o nieumiejętnym używaniu windy (gdzie indziej mówi się o złym parkowaniu auta, nadużywaniu alkoholu, suszeniu prania w mieszka-

niach itp.), to natychmiast pojawiają się stereotypowe resentymynty związane z doświadczeniem wojny. Wywołany i uruchomiony zostaje tradycyjny dyskurs polsko-niemiecki, ukształtowany w okresie zimnej wojny, a wcześniej przez wojny i zabory.

Narrator jest w sytuacji osoby, która znajduje się pomiędzy dwoma stereotypami, czy szerzej i bardziej neutralnie rzecz ujmując: dwoma doświadczeniami kulturowo-cywilizacyjnymi. Panstanisław jest według narratora wymownym przykładem najgorszych aspektów stereotypu polskiego, który i jego samego dosięga, a którego chce się – raczej bezskutecznie – pozbyć. Polskość została, do czasu, wyparta ze świadomości narratora, lecz teraz – za sprawą Panastanisława, powraca ze wzmożoną siłą. Trudno także nie zauważać stereotypu niemieckiego. Jest to więc sytuacja, którą Kristeva opisuje jako abiekt. Tożsamość narratora zostaje pobudzona przez zderzenie z Panemstanisławem. Przedtem próbował wpisać się w społeczeństwo niemieckie, sąsiedzkie, przyjmując jego reguły gry (postawa mimikry według Bhabhy) w przyspieszonym procesie akulturacji. Wizyta matki i Panastanisława, ten złożony semantem, sprawia, że narrator musi ponownie stanąć pomiędzy polską a niemiecką kulturą i historią, pomiędzy wzajemnie się stymulującymi stereotypami, musi od nowa je zweryfikować. Rudnicki zastosował tu dosyć perfidny mechanizm zrównywania, ujednoczenia poziomów. Albowiem wszystkie trochę snobistyczne zachowania i wypowiedzi narratora, mające swoje źródło w inności miejsca, z którego są wypowiedzane i odmiennych podstaw kulturowego dyskursu tracą na znaczeniu w momencie, gdy do gry wkracza cielesność i fizjologia: uwięzieni w ciasnej windzie narrator z Panemstanisławem odbierają sobie wzajemnie powietrze, coraz bardziej spoceni, a przede wszystkim odczuwają coraz silniejszą potrzebę oddania moczu. Gdy wreszcie winda rusza i zatrzymuje się na właściwym piętrze, obaj dopadają muszli klozetowej w mieszkaniu narratora i uśmierzają swoje cierpienie nie bacząc na różnice wieku, kultury, miejsca i zwyczajny obyczajowy wstyd. Są przede wszystkim ciałami, które zaspokajają fizjologiczną potrzebę. Tak więc „natura” pokonała ostatecznie „kulturę”; od tego momentu tekstowy Janusz będzie łatwiej akceptował Panastanisława, godząc się poniekąd z samym sobą. Ten fizjologicznie stymulowany semantem jest punk-

tem zwrotnym w kreowaniu i praktykowaniu inności. Wyparte cechy polskie („barbarzyńca ze Wschodu”) powracają ze zdwojoną mocą, o czym świadczy nocna libacja ze śpiewami na balkonie wbrew regułom niemieckiego miru domowego; subaltern odzyskał swój (może zbyt mocny, zapewne tylko stereotypowy) głos.

Próba zdystansowania się wobec ciśnienia stereotypu niemieckiego i polskiego jest intymny związek (zakończony deklaracją związku małżeńskiego) z Niemką imieniem Barbara. Ta niemiecko-polska para jest przykładem (czy ma być) przekraczania stereotypów, szukania porozumienia ponad trudną historią, kształtowania związku na zasadzie gatunkowej (człowiek), a nie etnicznej (Niemka, Polak). Ich językowe *bravado* prowadzi do takiego odwrócenia znaczeń stereotypowych wypowiedzi („nazistowska świnia” i „brudny, zapity Polak”) jakie miało miejsce w przypadku angielskiego słowa *queer*, które z obelgi stało się nazwą ruchu i dyskursu gejowskiego. A jednak i w ten związek wciska się pamięć historyczna, gdy Polak traktuje akt miłosny jako zemstę na „niedobrych Niemcach”; rzecz byłaby płaska i prostacka, gdyby nie zamierzona groteskowość całego opisu, który ją ratuje i ma być zapewne stylistycznym sygnałem właśnie ironicznego dystansu. Jednak niezależnie od kwalifikacji językowo-kulturowej tego aktu nie da się z niego usunąć tła kolonialnego, pewnego cienia historycznych odniesień, które wciąż wypełniają psychikę i świadomość bohatera-narratora.

Język kolonizatora jako obcego

Przykładowo Barbara zapowiada swoje przybycie hasłem „Ausländer raus!” i „czuła” frazą o wybitnie kolonialnym zabarwieniu: „ty brudny, zapity Polaku”, Janusz wita ją odzewem „ty nazistowska świnio”, oboje zaś mają poczucie, że w ten sposób „przenosili[śmy] się poza historię”⁴⁴. Ta brawura językowo-frazeologiczna, choć nieco przerysowana, sprawia, że aktorzy tej relacji rozbijają stereotypy, biorą je w cudzysłów, odejmują im ciężar historycznego obciążenia i stale aktualizującego się oskarżenia (albo tak im się wydaje). Barbara

⁴⁴ Por. Rudnicki, *Odwiedziny* w tomie *Męka kartoflana*, op. cit., s. 107.

ujawnia w swoich reakcjach wiele dystansu, językowego dowcipu i humoru, który w polskim stereotypie Niemca raczej nie występował. Oto scena poznania na plaży nudystów:

„Ja [...] Nagi zupełnie [...] *Rozmówki polsko-niemieckie* pod pachą. [...] podchodzę, staję przy samym kocu i mówię, dzień dobry, ja przychodzę z Polski. I stoję. Wtedy Barbara pyta *direkt?* [niem. bezpośrednio – MD] i wybuchają śmiechem, jedna przez drugą [...]” (s. 90; Barbara była z siostrą – przyp. MD).

Mimo całej sympatii do Barbary zauważa w niej jednak cechę „bardzo niemiecką” (cudzyśłów mój, MD) i jako taką ją podaje: „Barbara reagowała zawsze przepisowo. [...] Kiedy chodziło o tak zwane problemy, wtedy marszczyła brwi i robiła się okropnie skupiona” (s. 116).

Ten przykład pokazuje, że stereotyp jest wieczny, rozbrojony w jednym miejscu, wybucha w innym, świadomie lub bezwiednie. Od stereotypów nie ma ucieczki i zamiast je zwalczać, należy traktować je jako materiał poznawczy w myśleniu imagologicznym. Stereotypizacja jest oczywiście częścią strategii kolonizacyjnej, podporządkowuje bowiem kolonizowanego, ale z drugiej strony jest jego tajemną bronią; stereotypy funkcjonują bowiem w obie strony. Warto zauważyć, że **stereotyp jest pewnego rodzaju wytrychem kulturowym, przydaje się i działa wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z obcością i innością, a nie tylko tam, gdzie widzimy podporządkowanie.**

„O zachowaniu się przy stole”: obyczajowość

Krzysztof Maria Załuski w zbiorze opowiadań *Tryptyk bodeński*⁴⁵ w mniejszym stopniu w powieści *Szpital Polonia*⁴⁶ referuje obyczajowość emigracji polskiej, najpierw angielskiej, potem niemieckiej. W refleksji na temat polonii angielskiej rozróżnia dwie jej fazy: powojenną, związaną z armią Andersa (do której należy londyński stryj narratora) i tzw. nową migrację ekonomiczną; o pierwszej ma do powiedzenia same dobre rzeczy, o drugiej – tylko złe. Różnica bierze się stąd, że pierwsza miała charakter wyboru politycznego

⁴⁵ K.M. Załuski, *Tryptyk bodeński*, Sopot 1996.

⁴⁶ K.M. Załuski, *Szpital Polonia*, Poznań 1999.

i dotyczyła ludzi wychowanych w kulturze patriotycznej i obyczajowej międzywojnia, druga obejmuje wyjazdy ekonomiczne i wiąże je z modelem *homo sovieticus*, człowieka bez kośćca moralnego, sprzedajnego, zapatrzonego w dobra materialne, które można stosunkowo łatwo – legalnie lub nielegalnie (kradzieże sklepowe!) – zdobyć. Te refleksje związane są ściśle z obserwacją nowych migrantów, dla których nie liczą się tzw. wyższe wartości. Narrator chce być inny: chociaż opowiada o swoim alkoholizmie, procesie staczania się socjalnego, nieszczęściu to jednak swój upadek widzi na tle wysokiego modelu etycznego, do którego przymierza swój los. Nie akceptuje modelu współczesnego, stwierdza, że w porównaniu z powojennym jest ułomny. Chodzi o proporcje między *homo sovieticus* a Polakiem niezsowieetyzowanym, tych pierwszych napływa zdecydowanie więcej i to oni nadają ton nowej Polsce. Stryj, mimo własnej stosunkowo dobrej pozycji społecznej, odradza bratankowi dalszy pobyt na emigracji, zapowiada jego degradację, wskazuje bezsensowność istnienia poza krajem. Jest to, jak się wydaje, przeświadczenie samego autora, skoro w opowiadaniu o Polakach w Niemczech umierająca na raka babcia Moniki operuje podobną retoryką: „Zamknęliśmy się w getcie, z którego nie ma wyjścia, a wewnątrz którego nie sposób żyć. [...] Chciałam ci tylko uzmysłwić, że emigracja to dobrowolne skazanie się na powolną śmierć” (TB, 42–43).

Zachowania emigrantów starej daty obserwuje na patriotycznych spotkaniach: nie podoba mu się pusta retoryka pompacyjnych przemówień i zachowania uczestników, którzy żyją w kompletnym oderwaniu od realiów politycznych polskich i międzynarodowych, natomiast korzystają z dotacji rządowych, by wygodnie żyć. Obraz ten zauważa zarówno w Anglii, jak i w RFN, gdzie działa kilka organizacji polonijnych, wzajemnie ze sobą skłóconych, słabych politycznie i odstręczających moralnie. Wśród emigracji polskiej w Niemczech nie dostrzega nawet cienia uczciwości, podszyta fałszem patriotycznym retoryka obecna jest nie tylko na spotkaniach polonijnych, ale i w gronie rodzinnym. Opowiadania z *Trytyku bodeńskiego*, zwłaszcza *Aussi* w narracji dorastającej dziewczynki obnaża cwaniackie i fałszywe zachowania rodziny przesiedlonej z Polski, która w czasie urodzin matki narratorki ujawnia swoją niepiękną historię z Polski i naganne

zachowania w RFN. Partyjna przeszłość dziadka Rewersa w PRL, kupiony dyplom córki⁴⁷, brudy życia rodzinnego, fałsz obyczajowy, kombinacje finansowe po przyjeździe do RFN, niechęć do procesu jednoczenia Niemiec i do innych Polaków tu przyjeżdżających, traktowanie siebie jako „najlepszych Niemców” – wszystko to obnaża naiwna, często udająca nieświadomość rzeczy, narracja Moniki. Ona sama na końcu opowiadania maluje się wyzywająco i opuszcza dom jadąc w kierunku dworca. To znaczący semantem.

Zderzenie z rzeczywistością niemiecką wyzwała w domownikach i gościach potrzebę konfrontacji, dyskurs międzykulturowy ma tu wiele aspektów. Podkreśli je i dopełni Sabina, bohaterka innego opowiadania pt. *Wszyscy jesteście obcy, prawie wszyscy*, Niemka nadwoźniaczka, która po dziesięcioletnim pobycie w RFN mówi w gniewie do swojej przełożonej z zakładu opiekuńczego dla trudnych dziewcząt:

„Jak pani myśli, czyja to wina, że Ania czuje się zagubiona? Dlaczego w Niemczech tak wielu cudzoziemców, azylantów, przesiedleńców odczuwa to samo? Czemu tylu imigrantów cierpi na zaburzenia emocjonalne, depresje, popelnia samobójstwa albo ląduje na oddziałach zamkniętych? Zastanawiała się pani, co musiał przejść taki Murzyn, który wszystkim i bez przerwy się kłania. Co on sobie o nas myśli, gdy widzi, że nikt nie zwraca na niego najmniejszej uwagi [...] Dlaczego zmuszacie nas, obcych, byśmy byli szmatami, złodziejami, prostytutkami? Dajcie nam szansę” (TB, 130).

Wtóruje jej niejaki Michael Moll, Polak z Gdańska, który ocenia bardzo negatywnie tak Polaków na emigracji, jak i Polaków w kraju (w niedrukowanym wywiadzie!), jak wreszcie stosunki w krajach osiedlenia (Anglia, Niemcy). Sytuacje w postaci pracy zarobkowej,

⁴⁷ Podczas odwiedzin młodszy brat dziadka mówi, co następuje:

„– Wiechu, ty zawsze byłeś chorągiewką i kanalią. Wpierw podpisałeś *Volksliste*, potem był *Wehrmacht*, bezpieczeństwa i niewiele brakowało, a zostałbyś działaczem „Solidarności”, tylko ci się w porę do jaj dobrali i zwiąłeś, jak szczur, do Niemiec. [...]”

– Może i byłem chorągiewką, ale coś z tego mam – ogarnął ręką pokój. – A ty co? Gówno masz chłopie!

– Przede wszystkim mam czyste sumienie. Mojej córce nikt nie powie, że dawała dupy na lewo i prawo, żeby tatuś mógł spokojnie żyć. Skończyła studia bez żadnej protekcji i nikt za nią nie musiał pisać pracy dyplomowej”, *Tryptyk Bodeński*, s. 21).

miejsca rozrywki (bary), rodzinne spotkania w Polsce i na obczyźnie dostarczają mnóstwo okazji do wyrażania krytycznego stosunku do idei migracji i jej bohaterów, który fundowany jest na wyrazistym systemie różnic kulturowych. Renata Makarska traktuje emigrację solidarnościową jako ostatnią falę polskiej emigracji politycznej, zaś o Rudnickim i Żaluskim można powiedzieć jej słowami, że „podtrzymują dawny topos emigranta wadzącego się z Polską i polskością”⁴⁸.

Stereotyp Niemca. De(kon)strukcja

Dawne resentymenty polsko-niemieckie ujawniają swoją żywotność, gdy narrator/bohater/podmiot Rudnickiego musi odpowiadać na uwagi niemieckich besserwisserów dotyczące parkowania samochodu, suszenia bielizny w mieszkaniach, głośnego zachowania, korzystania z windy itp. (por. opowiadanie *Odwiedziny*). Rudnicki ujawnia wtedy pasję polemiczną, nie jest potulnym, skolonizowanym migrantem, który boi się nowego otoczenia, unika konfliktów, gładko przystosowuje się do norm obyczajowych na zasadzie mimikry. Owszem, opis jego dojazdów do pracy w wydawnictwie, karne ustawianie się we właściwej kolejce do wejścia, wskazuje na isticie „niemieckie” (uwaga: świadomy stereotyp!; skolonizowany chce być „lepszy” od kolonizatora w jego własnych urządzeniach, por. Homi Bhabha) zdyscyplinowanie w całym tym procesie, które nie pozbawia go przecież zdolności trzeźwego sądu, humorystycznego stosunku do całego systemu i korzystania z praw ludzkiego indywiduum⁴⁹. Takim postępowaniem wpisuje się w charakter współczesnej e-/migracji, która w swej masie nie jest już zbiorowiskiem tradycyjnych gasterbeiterów, lecz chce być traktowana jako wartość osobna, pragnie uznania dla swojej odmienności obyczajowej, językowej, religijnej itp. U Rudnickiego widać także wolę scalania kultury europejskiej w jedno, między innymi poprzez ujawnianie i demaskowanie myślenia stereotypowego. Ma świadomość, podszytą co prawda sporą dozą ironii, że jest, wraz

⁴⁸ R. Makarska, *Topografia (e)migracji lat osiemdziesiątych XX wieku. Granice i obozy dla migrantów*, w: *Poetyka migracji...*, op. cit., s. 91–106, tu: 93.

⁴⁹ Por. *O tym, jak czytałem dzienniki Dąbrowskiej i Natkowskiej* z tomu *Tam i z powrotem po tęczy*, op. cit., s. 63–107.

z innymi Polakami „na samym froncie polsko-niemieckiego pojednania”⁵⁰, ale odrzuca swoisty rodzaj stereotypowego zachowania, jakim jest oczekiwanie od Niemców nieustannego kajania się za winy poprzednich generacji. Oficjalne, państwowe akty pojednania uważa za teatralne i nie chce przenosić ich na poziom zwykłych stosunków polsko-niemieckich. Pisze: „A jeśli już koniecznie chce się pan ze mną pojednać, to jako partner, a nie jako były najeźdźca z byłą ofiarą”⁵¹ (to fragment dyskusji po wieczorze autorskim). W myśleniu postkolonialnym najtrudniejsze jest bowiem wypracowanie strategii językowej, która pozwala mówić o różnicy i inności zamiast o wyższości czy gorszości, a także takiej pozycji podmiotu, który jest partnerski właśnie, a nie podległy (pan – niewolnik, hegemon – subaltern). Rudnicki rozdziela myślenie na to, co jest narodowym stereotypem (np. „polnische Wirtschaft” i niemieckie „Ordnung muss sein”) i na to, co jest wyznacznikiem indywidualnego człowieczeństwa. Różnice pojawiają się przede wszystkim na tym pierwszym poziomie, na drugim wydają się łatwe do pokonania, dodałbym – że podejrzanie łatwe. Rudnicki znajduje na przykład ciekawą pracę w wydawnictwie i nie narzeka na „niedobrych” Niemców. Ba, więcej: doskonale rozumie się ze swoją niemiecką przyjaciółką Barbarą, z którą „nadają na tej samej fali” wykorzystując między innymi stereotypy narodowe w codziennej komunikacji interpersonalnej (patrz wyżej!).

Rudnicki – lub figura literacka występująca w tekstach pod tym imieniem – przyjeżdża do Polski, odwiedza matkę i przyjaciół, mieszka i pracuje w Hamburgu – to wszystko składa się na nową całość egzystencjalną, która nie rodzi zasadniczych zgrzytów, nie wzbudza ani niechęci do Niemców, ani nostalgii za Polską. Nie tyle więc polskość czy niemieckość same w sobie są tu obciążeniem, co raczej system stereotypów i bagaż historycznych – bez wątpienia kolonialnych – uprzedzeń. Te jednak można osłabić, gdy się je ujawnia, gdy się o nich mówi, wystawia na widok publiczny, dekonstruuje, gdyż wtedy mogą swoim charakterem, obskurantyzmem i prymitywizmem zawstydzić samych użytkowników.

⁵⁰ Zob. J. Rudnicki, *Mój Wehrmacht*, Warszawa 2004, s. 118.

⁵¹ Por. J. Rudnicki, *Zatrat albo śmierć komiwojażera* w tomie *Tam i z powrotem po tęczy*, op. cit., s. 112.

Polskość u Rudnickiego nie jest ślepym patriotyzmem, nie jest sloganem, lecz zobowiązaniem do refleksji, do rozmowy, staje się jednym z wyznaczników jego tożsamości, choć wcale nie najważniejszym. Z kolei niemieckość przestaje być niemieckością z serialu z Hansem Klosem (pt. *Stawka większa niż życie*), niemieckością munduru, Auschwitz, krzyku, ujadania wilczurów, wysiedleń itp. To jest niemieckość egzystencjalnej nędzy i upadku (*Trzecia w prawo i druga w lewo od księżyca*, *Uschi nie żyje*), niemieckość przeniknięta przybyszami (*Męka kartoflana*), niemieckość urzędniczej sprawności i rutyny (usuniecie źle zaparkowanego samochodu w *Odwiedzinach*) połączona z rozumieniem obowiązków zawodowych jako oczywistej służebności wobec podatnika (zachowania policjanta w opowiadaniu *Odwiedziny*).

Rudnicki oswaja polskiego odbiorcę z niemieckością, ociepla ją także i przez to, co robi z językiem. Otóż bardzo często kształtuje wypowiedzi polskie z zastosowaniem niemieckiej składni, kalkuje je, co wytwarza efekt groteskowy i odbiera tej mowie – mającej w świadomości polskiej tak złe konotacje – jej jednoznaczność i bezwzględność:

„[...] mógłby mi pan powiedzieć, jak późno jest?”; „[...] mogę ja państwu pomóc?, stało się coś? Odpowiadałem, nie, dziękuję, stało się nic, ja dziękuję panu”; „Pani jest mojej matce bardzo podobna”⁵².

Myślę, że chodzi tu o świadomy gest subalterna, który praktykuje ironiczną zasadę mimikry. Niemiecka składnia bowiem, wpisana w tok polskiej narracji, jawi się jako śmieszna, ta surowa mowa w dosłownym przekładzie na polski wydaje się humorystyczna, a nie groźna.

W procesie autoegzotykcji dalej niż Rudnicki poszedł Dariusz Muszer. Jego powieść pt. *Wolność pachnie wanilią*, wydana pierwotnie po niemiecku⁵³, zbudowana jest na kilku podstawowych założeniach: 1) bohater-narrator twierdzi, że należy do istot Upierzonych i pewne sytuacje, w których się znalazł, tłumaczy sobie różnicą wobec ziemian; narracją rządzi zatem zasada heterotopii, 2) powieść nosi od początku do końca charakter narracji szelmowskiej z charakte-

⁵² Por. J. Rudnicki, *Odwiedziny* w tomie *Męka kartoflana*, strony kolejno: 66, 78, 81.

⁵³ D. Muszer, *Die Freiheit riecht nach Vanillie* (1999), wydanie polskie Szczecin 2008, przekład Autora.

rystycznymi dla niej rysami, 3) narrator o nazwisku Naletnik jest przesiedleńcem z Rzepina uwikłanym w pewną kryminalną historię, 4) opowieść przeplatają niejasne zrazu wzmianki o niejakim K.K., który zaopatruje narratora w jedzenie i części elektroniczne do laptopa i telewizora, na końcu okazuje się, że jest on więźniem seryjnego mordercy, ukrytym w poniemieckim bunkrze, gdzie ma napisać książkę, po czym zostanie zabity; będzie kolejną ofiarą K.K.

Narrator rozpoczyna swoją historię wzorem powieści Iotrzykowskiej, od opowieści o swoim przyjsciu na świat na „Łużyckim kamieniu ofiarnym”, gdyż mieni się być potomkiem starej słowiańskiej grupy etnicznej. Matka podejmuje kilkakrotnie próbę uduszenia go poduszką, ale robi to niedokładnie, na koniec ucieka⁵⁴, na jej miejsce zjawia się Baba Brodawa, rodzona babka noworodka, która się potem nim zajmuje. O matce i babce wypowiada się zawsze w sposób groteskowy i wyobcowujący. Sam jest wyobcowany i egzotyczny już choćby dlatego, że uważa się za Upierzonego, który tylko przez pomyłkę pojawił się na świecie ziemian i w miejscu, którego sobie nie życzył. Jego zachowania i wypowiedzi z okresu dzieciństwa przypominają Oskara z *Blaszanego bębenka* G. Grassa⁵⁵. Podobnie jak Oskar, zyskuje przez swoją inność dystans wobec wszystkich ludzi, z którymi się styka, czy to będzie matka, babka, czy potem przesiedleńcy z obozu przejściowego we Friedlandzie koło Hanoweru, gdzie dzieje się znaczna część jego życia. Bohater bowiem w wieku trzydziestu lat ucieka z Polski na podstawie sfałszowanego paszportu i przez dwie granice⁵⁶, udaje mu się dotrzeć do obozu we Friedlandzie,

⁵⁴ „Nie znałem dokładnie wszystkich obyczajów, jakie panowały w tamtej okolicy, i myślałem, że wszystko przebiega normalnie, że w ten właśnie sposób wita się tutaj wszystkie noworodki”, op. cit., s. 10.

⁵⁵ Takich intertekstualnych odniesień jest w tym tekście więcej; fragment, w którym Naletnika odwiedza jego przyrodna siostra, o której istnieniu nic nie wiedział, nosi tytuł *Wizyta młodej damy*, co jest zapewne aluzją do głośnego dramatu F. Dürrenmata *Wizyta starszej pani*. Poza tym każdy fragment zaopatrzony jest w motto wyjęte z rozmaitych tekstów, niekiedy tylko luźno wiążące się z materiałem fabularnym rozdziału.

⁵⁶ „Mój raj leżał całkiem niedaleko, w Okcydencie, za dwoma granicami. Nie wolno zapominać, że wtedy stał jeszcze Mur, i nikt za bardzo nie spodziewał się, że wkrótce zawali się w gruzy”, op. cit., s. 27.

gdzie rozmaitych ludzi – w tym jego – „przerabia się na Niemców”; „wchodzisz tam jako Rosjanin, Litwin, Polak, Rumun czy Kazach, a wychodzisz jako Niemiec. We Friedlandzie produkuje się masowo Niemców!” (s. 39). Muszer nie szczędzi ostrych i brutalnych słów na temat niemieckich obozów śmierci podkreślając wciąż, że Friedland to także obóz, w którym jednak przypadkowych ludzi przerabia się na prawdziwych obywateli niemieckich, a nie na popiół. Nie brak też zjadliwych opisów kandydatów na Niemców. Ujawnia przy tym wszystkie charakterystyczne elementy tego rachunku: brak znajomości języka i kultury niemieckiej u przesiedleńców, niski poziom higieny osobistej, naganne zachowania obyczajowe, życie latami w zasiłków na koszt niemieckiego podatnika, zachłyśnięcie się orgią konsumpcji, a z drugiej strony niewiarygodna („pedalska”⁵⁷) uprzejmość niemieckich urzędników. A dalej: nieprzyjemne, bo zbyt docieklive rozmowy z urzędnikami reprezentującymi tajne służby niemieckie, które werbują w ten sposób swoich informatorów (narrator zostaje jednym z nich; dowiadujemy się przy okazji, że w Polsce był gorliwym TW, donosicielem), udzielenie formalnej zgody na pobyt w RFN, zakwaterowanie w wysokich blokach, w których nie chcą mieszkać „prawdziwi” Niemcy etc.⁵⁸ Znaczącym wątkiem w tej narracji jest kwestia tożsamości żydowskiej. Po pierwsze Naletnik odkrywa, że jednym z jego dziadków był Żyd, do którego drugi dziadek, kapitan Bernhard Naletnik – tak wynika z porównania zdjęć rodzinnych i filmu dokumentalnego – mierzy z pistoletu i zabija. Narrator jest więc ćwierć-Żydem („I jak tu dalej z czymś takim żyć?”- pyta retorycznie, s. 89), w pewnym momencie ta informacja wygasza akt fizycznej przemocy ze strony policjantów; wrażliwość na słowo „Żyd” jest w społeczeństwie niemieckim znacznie silniejsza niż wrażliwość na bycie

⁵⁷ „Kiedy również trzeci urzędas zachował się w stosunku do mnie przyjaźnie i miło, nabrałem pewności, że wszyscy biurokraci w tym baraku byli po prostu zwykłymi pedałami. Szybko jednak musiałem zmienić swój pogląd. W czwartym pokoju siedziała kobieta, i także ona była gotowa mi pomóc”, op. cit., s. 46.

⁵⁸ „Wszyscy byliśmy szumowinami niemieckojęzycznej ludności, najniższymi z najniższych, *high-society* bezrobotnych i żyjących z pomocy socjalnej – my, obco-krajowcy, przesiedleńcy, zapomniane odpady germańskiej rasy panów”, op. cit., s. 96, podkr. oryginalne.

Polakiem czy migrantem innej narodowości, narrator to z rozmysłem wykorzystuje. „Po raz pierwszy na własnej skórze odczułem, że nie jest wcale tak źle być w Niemczech Żydem. W każdym razie tysiąc razy lepiej niż zasranym Polaczkiem”⁵⁹ (s. 105).

W czasie odwiedzin w Hamburgu, gdzie miał rzekomo odnaleźć swojego ojca (Jakuba Servasa), który właśnie zmarł, zostaje przyjęty przez starszą damę, o nazwisku Singer, która opowiada o pogromie kieleckim z 1946 roku, w czasie którego straciła swojego ojca i brata. O Polsce nie chce od tej pory słyszeć, odrzuca też prośbę gościa, aby rozmawiać po polsku. Polska żona narratora, która w końcu przyjeżdża z dziećmi do Hanoweru, jest Żydówką ocalałą z Holocaustu. Sposób, w jaki narrator przyjął kiedyś tę wiadomość, nie przynosi mu zaszczytu (zob. s. 24–25). Kobieta ta zostaje wraz z dziećmi zamordowana w jego mieszkaniu po tym, jak on sam postanowił uwolnić się od tego niechcianego brzemienia i zaczął żyć życiem bezdomnego pozostawiając rodzinę na pastwę losu i donosząc uprzednio organom niemieckim, że w jego mieszkaniu przebywają nielegalnie Polacy (donosicielstwo ma być, według jego informacji, narodowym sportem Niemców; ten gest można traktować w kategoriach mimi-kry Homiego Bhabhy, gdzie naśladownictwo zachowań hegemonu przez słabszego subalterna zawsze łączy się z jakimś karykaturalnym naddatkiem; ów naddatek ma być wyrazem tajemnej wojny z hegemonom i zarazem swoistej nad nim przewagi). Jego przyrodnia siostra ujawnia, że ma na imię Sara, że wyjechała z rodzicami z Polski w 1968 roku jako trzylatka, najpierw na cztery lata do Izraela, potem rodzina przeniosła się do Niemiec. Jej pierwszą mową był polski, którym rodzice posługiwali się w domu, w Niemczech wyparła ten język, a nie znając ani słowa po niemiecku przez rok była niemową (również narrator stracił mowę po dramatycznej śmierci rodziny).

Dyskurs polsko-niemiecko-żydowski pełen jest, jak widać, zdradliwych pułapek, nieoczekiwanych zwrotów i zapętleń, dla nosiciela tego znaku – „Jestem [...] słowiańsko-germańsko-żydowskim kundlem” (s. 171) – okazuje się zazwyczaj upodlający (tak też pisał o sobie

⁵⁹ Ciąg dalszy tego zdania brzmi: „[...] właśnie stałem się Żydem! Niech żyje życie, niech żyją umarli, niech żyją zagazowani!”, op. cit., s. 105.

Świderski określając się polsko-żydowsko-duńskim mieszańcem). Tożsamość mieszańca jest nieokreślona, niejasna, niezdefiniowana i stanowi źródło dyskomfortu. Chyba dopiero najmłodsze pokolenie migrantów zaczyna smakować w takiej niejednoznaczności; **kosmo-polityzm przekłada się na kosmo-tożsamość**. Naletnik powie w którymś momencie, że kiedyś pochodził z Polski, teraz „pochodzi znikąd” (s. 59), w innym zaś miejscu wygłosi pochwałę przynależności plemiennej, dość zdumiewającej w ustach tego *picaro*:

„Życie bez ojczyzny, bez śmierdzących papierosów, bez tych wszystkich ludzi, których znało się od tyłu, tylu lat, życie bez nadziei na przynależność plemienną – takie życie bywa niekiedy całkiem smutną sprawą [...]. Mówię to do wszystkich wędrowców tego ziemskiego świata, którzy zostali zmuszeni lub sami się na to zdecydowali, nieważne z jakich powodów, żeby opuścić własną ojczyznę. W moim przypadku mam, czego sam chciałem – dobrze o tym wiem. I dobrze mi tak” (s. 30).

Ten wtęt mógłby się stać kołem zamachowym lektury dekonstrukcjonistycznej, którą forsował Derrida. Cała powieść bowiem powstała w stylistyce Iotrzykowskiej, świadomie łamiącej reguły dobrego wychowania, dopuszczalnego języka wypowiedzi o rodzinie, ojczyźnie itp., która to stylistyka została tu naocznie złamana; następuje swoista parabaza stylu, pojawia się mowa wprost, bez sygnałów pikarejskiej retoryki. Wypowie też inną prawdę, tyzczącą się zmian w jego osobowości. Uświadamia ją sobie, gdy przyjeżdża polska żona z dziećmi. Dociera do niego wtedy poczucie, że niezależnie od swojego stosunku do Niemiec i Niemców, emigracji jako takiej (o czym powyżej), niezbyt fortunnego miejsca w niemieckim otoczeniu, jego osoba uległa zasadniczemu przemodelowaniu. Mówi o sobie niemal naukowym językiem socjologa, że jest „nowoczesnym mężczyzną postindustrialnego społeczeństwa”, podczas gdy żona i dzieci „utknęli na dobre gdzieś między ukraińskim stepem a polską słomianą strzechą” (s. 135). To bardzo ostry przykład świadomości schizofrenicznej, charakterystycznej dla migrantów, miłosno-nienawistny uścisk z odrzuconą ojczyzną jest trwalszy niż jakiegokolwiek inne uczucie. Ta ojczyzna jawi się niczym *abiekt* Kristevej, odrzuca i przyciąga jednocześnie.

Pisarze polscy demonstrują daleko posunięty indywidualizm i wyizolowanie (wyobcowanie) ze struktur społecznych, jeżeli co

doceniają, to jakiś specyficzny rodzaj osobistego doświadczenia, które wszelako raczej utrudnia im porozumienie z otoczeniem. Jeżeli łączą się w grupy, to aby okradać niemieckie domy⁶⁰, bo – „Czy to hańba okraść Niemca?”⁶¹. Ich opowieści idą zazwyczaj „na skróty”, zamiast szerokiego obrazu doświadczenia emigracyjnego budują zwartą i prostą historię z tezą.

I Rudnicki, i Załuski konstruują dyskurs niechętny Polsce i Polakom w kraju, jak i Polakom ze skupisk emigracyjnych. Zarówno wobec jednych, jak i drugich nie są w stanie zastosować żadnej taryfy ulgowej, stale wskazują na zachowania naganne, niegodne, serwilistyczne, upadające, niskie, chamskie, zawstydzające itd., co jest zapewne efektem autobarbaryzacji, rozciągniętej na wszelkie możliwe przejawy polskiej aktywności. *Szpital Polonia* już swoim tytułem sugeruje, że chodzi o „szpital wariatów”, jakim jest Polonia, zarówno brytyjska, jak i niemiecka (o czym mówi druga część książki)⁶². Ilość negatywnych sformułowań, jakie padają u obu autorów, jest wprost niewiarygodna i rodzi opór, tym

⁶⁰ Por. opowiadanie *Można żyć z tomu Męka kartoflana*, op. cit., s. 7–28.

⁶¹ J. Rudnicki, *Mój Wehrmacht*, op. cit., s. 118. Ten sam permissywny stosunek do kradzieży w Niemczech odnajdujemy w tekście pisarza z najmłodszej generacji, D. Odiji: „Utrzymywali się z kradzieży, ale patriotycznej. Znaczyło to, że wyjeżdżali do Niemiec, gdzie odbijali sobie krzywdę, jaką Niemcy wyrządzili Polakom podczas wojny. Nie uważali siebie za złodziei, a ludzie nazywali ich jumakami, bo chłopaki nie kradli, ale jumali. Nikt nie wiedział, na czym polega różnica, poza tym, że chłopaki nie kradli w swoim kraju. Natomiast tam brali wszystko. Bezcześnie, bez ceregieli” z tomu *Ulica*, cyt. wg *Tekstyli*, s. 256.

⁶² Por. „Rządzą nami jacyś kompletni ignoranci, złodzieje stokroć gorsi od dawnych komunistów. Tamci przynajmniej mieli jakieś ideały, a ci to pospolite chamy oderwane od pluga...” (Załuski, *Tryptyk bodeński*, s. 59); „napisz książkę o tej bandzie renegatów...” (Załuski, *Szpital Polonia*, s. 13); „To są ci azylanci, którzy walczyli o wolną Polskę? Człowieku, tu idzie wyłącznie o pieniądze” (jw., s. 34); „Powoli nasiąkałem tamtą Polską: nieznaną, tajemniczą; Polską tradycją, Polską honoru, Polską obrzędów, Polską legend. I z tej perspektywy patrzyłem na moją Polskę: ciemną, ponurą, sprzedaną, pozbawioną autorytetów, moralności i charakteru [...] Dla nich jesteśmy tylko bolszewicką hołotą. Jesteśmy najeźdźcami ekonomicznymi, którzy wdarli się do ich ustabilizowanej codzienności” (jw., s. 80; chodzi o konfrontację emigracji powojennej i solidarnościowej). U Rudnickiego czytamy: „Matka była wzruszona, a ja delektowałem się uczuciem nienawiści, które ogarnia mnie całego, ilekroć znajduję się w polskim tłumie” (*Odwiedziny*, w tomie *Męka kartoflana*, op. cit., s. 119); „O, Polaczki moje! Polaczki stoją i sprzedają! Pchli targ dzisiaj. Taś, taś, Polaczki! Sweterki

bardziej, że najczęściej nie jest wynikiem artystycznej konstrukcji tekstu, lecz werbalnym, publicystycznym portretem określonego zbiorowiska. Wielki naród z okresu romantycznego, niosący całą Słowiańszczyźnię mesjanistyczną nowinę tu pokazany jest jako niewiele warty i właściwie słusznie skazany na upadek i niebyt⁶³. Mit romantycznej emigracji, podtrzymywany jeszcze po II wojnie światowej przez istnienie rządu londyńskiego (emigracyjnego) nie potwierdza tu swojej żywotności w ani jednym punkcie. Polacy na emigracji mają o sobie wzajemnie jak najgorsze zdanie, unikają się, jedynym argumentem, jakim się operuje jest „kasa” i wygodne urządzenie się na Zachodzie, wartość zmian politycznych, do których między innymi, jako działacze „Solidarności”, doprowadzili, oceniana jest bardzo nisko. Co więcej, opinie te nie zmieniają się z upływem czasu, nie łagodnieją: Rudnicki szydzi, że Polska ma papieża, ale nie ma papieru toaletowego ani wody w pociągach⁶⁴, choć z drugiej strony ma za złe Krystianowi Zimermanowi, znanemu pianiście, który z masochistyczną satysfakcją źle mówił o Polsce i przemianach po 1989 roku w niemieckiej ZDF utrwalając u niemieckiego odbiorcy stereotypowy obraz Polski i Polaków⁶⁵. Załuski degraduje wartość bezkrwawej rewolucji, gdy pisze, że jedynym rezultatem jest zastąpienie ekipy partyjnej (czyli „onych”) – „naszymi”, że można się było w odpowiednim momencie „załapać” i dobrze urządzić na resztę życia.

„Dlaczego nie wróciłeś do Polski w osiemdziesiątym dziewiątym? To był nasz czas, to był najlepszy moment. Ludzie zarobili wtedy fortuny. Porobili kariery, o jakich nasz ojciec śnił przez całe życie. Nasi kumple są teraz wszędzie, we władzach, w radiu, w telewizji, w prasie, w policji”.

– mówi w tekście *Szpital Polonia* brat narratora z Gdańska⁶⁶. Cała wartość zmiany historycznej sprowadzana jest do prywatnych korzyści

moje wzorzyste! Wąsy, wąsiki moje!” (w: idem, *Męka kartoflana* z tomu *Tam i z powrotem po tęczy*, op. cit., s. 131).

⁶³ Por. końcowe partie powieści K.M. Załuskiego pt. *Szpital Polonia*.

⁶⁴ Zob. opowiadanie pt. *Pociąg, ja, lebski fryzjer i inni* z tomu *Cholerny świat*, op. cit., s. 175.

⁶⁵ Zob. J. Rudnicki, *Dziennik pokładowy mojej skolowanej głowy* w tomie *Cholerny świat*, op. cit., s. 196–197.

⁶⁶ K.M. Załuski, *Wszyscy jesteśmy obcy, prawie wszyscy* z tomu *Tryptyk bodeński*, op. cit., s. 133.

i wymiany beneficjentów aktualnego ustroju politycznego. To z pewnością nie jest cała prawda o tym doświadczeniu, ale też nie można jej zupełnie negować, choć brzmi często jak gazetowa, a nawet reżimowa publicystyka. Proza Rudnickiego, mimo tak obfitego wykorzystywania toposów polskości, jest jednak kształtowana na sposób literacki, artystyczny; na jej tle proza Załuskiego wydaje się bardziej jednoznaczna w tonacji, ma zacięcie publicystyczne, jej styl zbliża się do paszkwilu. Nad tym wszystkim rozwija się świadomość kłęski każdego migranta, jego los wydaje się narratorowi przesądzony od samego początku. Załuski w losie każdego migranta widzi spełnienie figury wygnańca z własnej ziemi, z prywatnej ojczyzny, który zawsze ponosi wysokie koszty tego oderwania, w tym sensie jego tekst ma sens uniwersalny, ale zarazem mocno tradycyjny jeśli idzie o rozumienie migracji. Opisuje doświadczenie jednostkowe, które pozwala się wpisać w dynamiczny i szeroki współcześnie dyskurs postkolonialny.

Zapowiadany jako głęboka analiza stosunków migracyjnych tom *Wypędzeni do rajy* (2010), okazał się dość ekshibicjonistyczną, momentami niesmaczną i topornym stylem napisaną składanką notatek z osobistych doświadczeń autora, zwłaszcza doświadczeń emigracyjnych z Anglii i Niemiec. Załuski jest klasycznym typem antymigracyjnym i nie powinien był opuszczać Polski, gdyż dla niego wszystko, co oznacza zagranica, odmiennosc kulturowa, różnica jest drażniące i wzmagą chęć powrotu do kraju (co narrator/autor w końcu zrobił). Nie ma w nim uwrażliwienia na pozytywną, a przynajmniej poznawczą istotną, kwestię różnicy kulturowej, cała narracja podszyta jest negatywnością. Wielokrotnie podkreśla, że emigracja jest ostatecznością, śmiercią cywilną, upadkiem itp. Dodaje, że nie jest to jego osobnicze doznanie:

„Dostawałem wtedy sporo listów. Z Paryża, ze Sztokholmu, z Nowego Jorku, z Sydney, z Madrytu. Wszyscy przeżywaliśmy mniej więcej to samo: rozczarowanie emigracją, rozczarowanie Polakami zagranicą⁶⁷ rozczarowanie Wolnym Światem” (s. 150).

⁶⁷ Pisownia oryginalna; Załuski często ma kłopoty z poprawną ortografią i pisownią, *Szpital Polonia* jest pod tym względem skandalem!

Opowiadając o tym doświadczeniu charakteryzuje zarazem swój i nie tylko swój sposób osvajania obczyzny, kształtowanie dyskursu asymilacyjnego, trudności z integracją, stosunki panujące w obozach przejściowych, charakter i warunki wykonywanej tam pracy itd. Inaczej jednak niż na przykład Niewrzęda, zwraca uwagę przede wszystkim na stronę materialną tego bycia i na formy obyczajowości migranckiej oraz tubylczej. Obie charakteryzuje słowami niewybrednymi, znanymi z powieści *Szpital Polonia* (niektóre wątki zresztą się powtarzają). Zdarzają się też encyklopedyczne wypisy dotyczące pewnych miejsc (np. wyspy Mainau nad Jeziorem Bodeńskim, niemieckich strat wojennych, s. 96–97), mało osobiste, istnieją wyraźnie na zasadzie „wypełniacza” tekstowego i noszą cechy materiału obcego. Z tych zapisków dowiadujemy się, jak wyglądały jego losy osobiste i rodzinne, jak rodziły się dzieci, w jakich okolicznościach nastąpiło rozbitcie rodziny, a w jakich powstawały wcześniejsze teksty, najwyraźniej widać że ten zbiór wyczerpuje zasoby doświadczeń i zarazem możliwości interpretacyjne autora. Książka straconych szans i zawiedzionych nadziei.

Całość tego doświadczenia, zaiste szczególnego, można chyba ująć, za Julią Kristevą, w formułę *abiectu*, inaczej wstrętu. *Abiect* ma dwuznaczny charakter: odpycha i przyciąga jednocześnie, jest wyrazem „owych gwałtownych i mrocznych buntów bytu przeciw temu, co mu zagraża”, zaś z drugiej strony „to, co wstrętne, nieprzerwanie rzuca wyzwanie swemu panu”⁶⁸. Obaj pisarze tkwią w szponach polskości, z której chcieliby się uwolnić, uciec od jej obrazu i wyrazu, odrzucić, ale to nie jest możliwe. Abiectalność polskości zaburza ich wewnętrzny ład, idealny obraz siebie, który chcieliby stworzyć. Powiedzmy: szczęśliwego, wolnego emigranta, dla obcych z pewnością nie-Polaka. Jednak Polacy/rodacy są wszędzie i stawiają im przed oczy to niechciane i zapaskudzone przez polskie przywary lustro, w którym widać kulturowe, etniczne i antropologiczne cechy. Wydaje się, że Rudnicki potrafi sobie jakoś radzić z tym problemem stosując swoistą retorykę, broniąc się ostrym językiem, będąc zarazem i tu,

⁶⁸ Zob. J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, tłum. M. Falski, Kraków 2007, s. 7 i 8.

i tam. Ale Załuski – lub jego narracyjna emanacja, bohaterowie jego opowieści – załamują się pod tym ciężarem, zaczynają nienawidzić siebie samych, wstępują do polskość przenosząc na własne osoby (co jest mechanizmem psychologicznym dobrze rozpoznany) i staczą się w pijaństwo, w próby samobójcze, w głębokie poniżenie i niechęć do samych siebie.

III.7 Przypadek skandynawski: Kruszyński i Świdorski

Obaj debiutowali późno: Zbigniew Kruszyński (ur. w 1957 r.) w 1995 roku powieścią *Schwedenkräuter*, Bronisław Świdorski (rocznik 1946) w 1981 r. tekstem *Autobiografie*, ale naprawdę istotne są dwie jego późniejsze powieści: *Słowa obcego* (1998) i *Asystent śmierci* (2007). We fragmencie poświęconym językowi (zob. s. 138–143) uwzględniłem *Słowa obcego*, tu odnoszę się tylko do treści *Asystenta śmierci*. Biorąc rzecz formalnie, jest to klasyczny przykład tzw. późnego pisarstwa⁶⁹, w którym autor łączy swobodnie wątki autobiograficzne, niekiedy drastycznie szczerze, z fikcjonalnymi. Obiektem refleksji jest niejednoznaczna tożsamość kulturowego mieszańca, polsko-żydowsko-duńskiego bezrobotnego, starzejącego się mężczyzny, który w desperacji przyjmuje czasowe zatrudnienie jako asystent umierającego w przytułku starca-niemowy niewiadomego pochodzenia (może słowiańskiego, może nawet polskiego?). To zajęcie, będące swoistą grą z systemem opieki i administracją, sprzyja obserwacji i opisowi zimnego, pozbawionego empatii społeczeństwa duńskiego.

Kruszyński znalazł się na emigracji w 1983 r. w wyniku udziału w ruchu „Solidarności”, po dwudziestu latach emigracji powrócił do Polski. Wydaje mi się, że wciąż najważniejszą jego książką jest debiutancka *Schwedenkräuter*, z punktu widzenia tego opisu istotny jest jeszcze zbiór opowiadań pt. *Powrót Aleksandra* (chodzi o opowiadanie tytułowe). Inne jego teksty: *Na ładach i na morzach*, *Szkice historyczne*, *Ostatni raport*, dotyczą doświadczeń z okresu „Solidarności”, wciąż na nowo eksploatowanych, ale też dlatego coraz mniej nośnych.

⁶⁹ Por. Mieczysław Wallis, *Późna twórczość wielkich artystów*, Warszawa 1975.

Finezja językowa, która tak urzekała w debiucie, powtarzana w kolejnych tomach, zamieniła się w nieco drażniącą i wysiloną maniérę, łatwo przewidzieć te językowo-stylistyczne „gierki”. W jego debiutanckiej książce najsilniej ujawnia się status migranta jako nieustającego w wysiłku tłumacza. **Tłumacza własnej egzystencji, tłumacza kultury i tłumacza języka.** „Tylko dla tych, co żyją, gdzie się urodzili, wszystko jest pewne i tożsame z sobą: woda woda, kamień w kamień, piach piach. Dla przemieszczonych wszystko pozostaje zagadką, nieodgadnioną” (s. 14).

„Przemieszczonych” – tak w powieści określa się e-/migrantów, słowo emigrant nigdy nie pada. Szczególnym znakiem mowy Obcego są zaimki „wy”, „wasze”, „was” itp., które budują nieustanne progi i zapory między narratorem-imigrantem, jego doświadczeniem kulturowym i egzystencjalnym a kulturą skandynawską (tu: szwedzką). Kruszyński zdaje się twierdzić, że między jednym a drugim światem istnieją bariery nie do pokonania, z czego wynika zasadnicza niemożność wtopienia się w obcy świat, można żyć tylko w poczuciu wiecznej aporii, sporu i dystansu. Narracja ma tu charakter niedialogiczny. Narrator z góry niejako zakłada, że z nowym otoczeniem nie znajdzie wspólnego języka, nie osiągnie porozumienia, nie dopuszcza więc w zasadzie autochtonów do głosu, co najwyżej je – intencjonalnie – referuje. Powieść pełna jest zjadliwych uwag na temat zachowań Szwedów (tak samo Świdorski mówi o Duńczykach), życia bez empatii, zimnego emocjonalnie, za to poddanego silnej formalizacji. Wydaje się nawet, że życie jednych i drugich zdominowane jest przez oficjalny dyskurs władzy, wyrażający się w przepisach, prawie, nakazach, zakazach etc. Prawdziwym hegemonem jest zatem dyskurs prawa/władzy, który podporządkowuje sobie wszystkich po równo. Władza jest wprawdzie wykonywana przez określone grupy funkcjonariuszy, ale ma w sobie zarazem coś metafizycznego, coś co wyrasta ponad urzędowe jednostki. Jednakże natywni mieszkańcy Skandynawii czują się uprzywilejowani, ponieważ to oni stosują język przemocy w stosunku do słabszych grup ludności (imigrantów, podopiecznych, ułomnych itd.), są dystrybutorami upokorzenia i dyskomfortu oraz konsumentami opieki i poczucia bezpieczeństwa, jakie niesie z sobą prawo, któremu się poddali. Sytuacja jak u Kafki.

Widać to bardzo dobrze w postawie policjantki Lone z powieści Świderskiego (*Słowa obcego*). Język, niby wspólny środek komunikacji, w gruncie rzeczy zawsze wykorzystywany jest we własnych celach przez silniejszego. W tym sensie jest narzędziem okrutnie demokratycznym, dotyka każdego, gdyż w istocie nie ma nikogo, kto by pozostawał poza jakimkolwiek ośrodkiem presji, trzeba tylko pamiętać o różnych jej poziomach i różnym także stopniu stosowania języka jako środka społecznej (i w przypadku imigrantów: kulturowej) opresji. Tekst powieści Kruszyńskiego wyrasta z nieustannej konfrontacji kultury własnej (czy polskiej, to nie jest wcale jasne, choć wiele aluzji na to wskazuje) z kulturą Północy, różnica gra w tej narracji niebagatelną rolę. Można nawet powiedzieć, że jest w pewnym sensie fetyszyzowana. Zawodowo bowiem narrator – tłumacz i nauczyciel wykształcony lingwistycznie – radzi sobie zupełnie dobrze, zatem to, co dla wielu migrantów staje się największym problemem: praca i zarobkowanie – jego nie dotyczy. Z tym większą uwagą przygląda się nowemu otoczeniu: ludziom z pomocy społecznej, sąsiadom, słuchaczom na kursach wieczorowych, kochankom wreszcie. A także swoim, rodakom, podobnym do niego migrantom, z którymi do pewnego momentu dzieli doświadczenia odnotowując ich zachowania, reakcje, proces zadomawiania się w Szwecji, etap łączenia rodzin, przyjazdy, wyjazdy, pierwsze tu urodzone dzieci, które – gdy podrosną – nie będą chciały dzielić ojczyźnianej tęsknoty rodziców, woła pozostać w miejscu, gdzie się urodziły. Narrator-bohater powieści jest w większym stopniu figurą migranta niż konkretną postacią, symbolizuje osobę migranta dowolnej proveniencji, reprezentuje typ. „Uchodźca znikąd” (5), może być „rumuńskim Cyganem i latynoskim maoistą” (s. 16) – kimkolwiek, ale zawsze Obcym, Innym w tym świecie. Inność wywołuje niepewność w autochtonach i stosowne reakcje obronne: tu są to na przykład oskarżenia przemieszczonych o rozmaite gorszące zachowania (zabicie łabędzia, kradzieże, uwięzienie nieletniej), u Świderskiego są to sformalizowane działania prawne, podszyte ksenofobią i obroną „własnego”. To miejsce jest ważne także dla samego narratora; wiadomo, że nie jest to TO miejsce, że jego życie na obczyźnie ma charakter niewyraźny, fantazmatyczny, nie do końca realny, bohater nie czuje się dobrze i mocno

osadzony w istnieniu. W dodatku językowa sprawność, wykształcenie lingwistyczne sprawiają, że jest człowiekiem na ogół wyobcowanym z każdej kultury, gdyż widzi ją przede wszystkim poprzez system językowy, a ten rozumie jako sztuczny konstrukt, dający się porównywać lub konfrontować z innymi jako obiekt pozbawiony emocji, przez co jego uczestnictwo w kulturze nosi charakter mentalny i formalny, a nie emocjonalny i somatyczny. To chyba jest najważniejsza cecha tej powieści: **kształtowanie dyskursu mentalnego**, w którym oczywiście jest też miejsce na codzienność, ale codzienność poddawaną analizie językowej, konfrontowanej z inną, ościenną lub odległą cywilizacyjnie, dopowiadanej, komentowanej zamiast zwyczajnego wtapiania się w nią, wchłaniania. Rzeczywistość skandynawska pozostaje przez całą narrację punktem zaczepienia do analizy kulturowej, przede wszystkim wyrażającej się w formułach i konstrukcjach językowych, nie daje się oswoić, a tym bardziej uznać za swoją. Powieść opowiada drobiazgowo, niemal z dnia na dzień i tygodnia na tydzień los migrantów i ich wrastanie w szwedzką codzienność; narrator pozostaje jednak obserwatorem na bocianim gnieździe: wprawdzie żyje tym nowym życiem, poznaje tajniki systemu, ale jest czujny i spozstrzegawczy w obszarze odmienności kulturowej, inności, obcości. Powieść nie ma mocnego szkieletu fabularnego; opowiada drobne epizody z życia migranta przekształcając je mocą analitycznego języka w zachowania uniwersalne. Jak chyba w żadnej powieści migranckiej występuje tu taka wyraźna linia podziału my/wy; narrator, choć jest pojedynczy, swoje krytyczne uwagi formułuje zawsze w imieniu zbiorowości alochtonów i kieruje je do zbiorowości autochtonów. Powieść sprawia czasami wrażenie, jakby kolejne doświadczenia migranckie: zakupy, przeprowadzki, kupno samochodu, praca taksówkarza, praca nauczyciela języka i tłumacza, łączenie się z miejscową kobietą – miały służyć tylko zbliżeniu się do tamtego społeczeństwa (rzadko jednostek samych w sobie, nawet bowiem przygodne kochanki zawsze są znakiem *pars pro toto*) w celach konfrontacyjnych. Z tego opisu wynika, że narrator nie zadaje sobie zbyt wiele trudu, aby wtopić się w nową społeczność, zostać jej częścią, raczej dba o integralność własnej osoby i zarazem pilnie baczy, aby bariery między nim a nowym społeczeństwem pozostały nienaruszone. To oznacza nie-

ustanną gotowość do przeprowadzania porównań, do pracy tłumacza dnia codziennego, która jednakowoż nie służy jemu samemu w sensie egzystencjalnym; przynosi, owszem, poznanie i wiedzę, lecz nie przeobraża się w procesy psychologiczne, nie wpływa na zmianę zachowań. Levinasowski Inny i „epifania twarzy” nie ma do tej świadomości przystępu, Waldenfelsowskie lustro Innego wprawdzie ostro odbija postać bohatera-narratora, ale nie nastraja go koncyliacyjnie, lecz konfrontacyjnie. Bohater odbiera nowy świat i płynące stamtąd doświadczenia głównie przez receptory mentalne, poznawcze, które raczej utrwalają w nim poczucie inności/obcości niż wpływają na łagodzenie tej nomadycznej niewygody, która przecież może stać się ratunkiem, ponieważ wyjawia konwencjonalność każdej mowy, a w konsekwencji także konwencjonalność zachowań przez mowę społeczną przepisanych i zaordynowanych jednostce.

Rzecz jest dosyć zastanawiająca poza czysto literackim punktem widzenia: kraje skandynawskie uchodziły w polskiej opinii lat siedemdziesiątych XX wieku za swoisty raj ekonomiczno-socjalny, wielu ludzi chciało się do nich dostać. Tymczasem nacechowane biograficznie literackie świadectwa Kruszyńskiego czy Świderskiego ukazują ten świat jako wprawdzie sprawnie zarządzany, zamożny, ale zimny emocjonalnie, silnie sformalizowany, odczłowieczony⁷⁰, ksenofobiczny, zarozumiały, niechętny wszystkiemu, co obce i inne. Te właśnie cechy podkreśla też nieustannie narrator *Szwedzkiego ziola*. Ponadto wart zauważenia jest zasadniczy ton opowieści: jest ona pisana konsekwentnie z perspektywy przybysza, który – choć imigrant – zdaje się przypisywać sobie pewną wyższość moralną (cywilizacyjną, kulturową), najlepiej pewnie powiedzieć: duchową i z tej pozycji ocenia i cenzuruje nieustannie społeczeństwo szwedzkie. To pewne *novum* na tle tekstów e-/imigracyjnych, taki konsekwentny dystans i próba budowania własnego świata na obcym gruncie. Ten stan rzeczy trafnie ujął Czaplński pisząc, iż nowi emigranci „staranniej od zakorzenienia

⁷⁰ Por. M. Zaremba w reportażu pt. *Niemilosierny Samarytanin* pisze o nauczycielce zwolnionej z pracy w obozie dla uchodźców w trybie natychmiastowym, ponieważ „nie potrafiła ograniczyć się do funkcji zawodowej”, w: *Polski hydraulik i inne opowieści ze Szwecji*, tłum. W. Chudoba, Wołowiec 2008, s. 124–125.

pielęgnują poczucie obcości”⁷¹. Na dobrą sprawę zapowiada to – w polskiej wersji, ale jako poręczny schemat – kłopoty zachodniego świata z muzułmańskimi przybyszami, których podstawowa różnica dotyczy kwestii religii i obyczaju, właśnie starannie przez nich pielęgnowanych.

Powrót Aleksandra, drugi wyraźnie emigracyjny tekst Kruszyńskiego jest znacznie słabszy myślowo, a konstrukcyjnie wręcz banalny. Tytułowy bohater po kilkunastu latach emigracji w Szwecji przyjeżdża na dwa tygodnie do Polski, chodzi śladami swojej szkolnej i studenckiej młodości, odwiedza więzienie, w którym przesiedział piętnaście miesięcy, wspomina okoliczności nagłego potem wyjazdu za granicę (oferta oficera milicji: bilet w jedną stronę pod warunkiem natychmiastowego wyjazdu), przeżywa jakieś historie z prostytutkami (płata miłość staje coraz częściej materiałem pisarskim tego autora, zob. *Kurator*), opowiada perypetie paszportowe na lotnisku. Poza znajomymi grami słownymi, do których ten pisarz wciąż jest zdolny (choć brakuje w nich dawnego polotu), nie ma w tym właściwie żadnego istotniejszego problemu, ot, nostalgiczne rozpatrywanie lat młodości, dawnych znajomości, pierwszych flirtów, wyjazdów wakacyjnych, domowych i konspiracyjnych wspomnień – bagaż, który w pewnym wieku każdy dźwiga. Ale wiadomo przecież, że charakter tego bagażu jest nieistotny, może być nawet banalny, ważny jest artystyczny użytek, który się z niego robi, tu zabrakło stosownego wysiłku.

⁷¹ Zob. P. Czapliński, *Kontury mobilności*, w: *Poetyka migracji. Doświadczenie granic w literaturze polskiej przelomu XX i XXI wieku*, op. cit., s. 9.

ROZDZIAŁ IV

Zmiana dominanty. *Migrancki* tekst międzykulturowy

Motto I:

„Staralem się wyzwolić Irlandię od gorzkiego smaku niezadowolenia i rozczarowania, które jakże często towarzyszy opowiadaniom emigrantów. Ale co z nas, współczesnych Polaków, właściwie za emigranci? Emigrantami byli nasi dziadowie z armii Andersa, emigrantami byli Gombrowicz, Bobkowski, Głowacki i Kołakowski. Emigrantami są ci nieszczęśnicy usiłujący na pontonach przedostać się z Afryki do Europy i przy tym nie utonąć. Co to właściwie za emigracja, z której można wrócić w ciągu dwóch godzin? [...] Nie, my tutaj nie jesteśmy w pełni emigrantami z tego prostego powodu, że należymy do Unii Europejskiej, w której obowiązuje wolny przepływ ludzi, usług i towarów. Pozostaje więc tylko odpowiedzieć sobie na pytanie: w jakim charakterze się tutaj znaleźliśmy? Jako ludzie, usługi czy towary?”

Ł. Ślipko, *Pokój z widokiem na Dunnes Stores*¹

Motto II:

„Bądźmy szczerzy, ale tak naprawdę: emigracja, to nie ucieczka DLA Polski, to ucieczka OD Polski, od grobów, od nieszczęść, od ciągłych próżnych wysiłków. Ucieczka od ciągłego kłopotu, od ciągłej pracy bez wynagrodzenia, od entuzjastycznej śmierci. Można chować się za wiele pozorów, na dnie pozostaje zwyczajne i bardzo ludzkie uczucie prawa do szczęścia. Nie można zaznać go tam, szuka się go gdzie indziej. Oczywiście, gdy nie ma się skłonności do samoudręczania się i do nadawania temu także szczytnych pozorów”.

A. Bobkowski, *Szkie piórkiem*²

¹ Ł. Ślipko, *Pokój z widokiem na Dunnes Stores*, Opole 2011, s. 40.

² A. Bobkowski, *Szkie piórkiem*, Warszawa 1997, s. 526, podkr. oryginalne.

IV.1 Podstawy. Uwagi o społeczeństwach wielokulturowych

W książce pt. *Druga ojczyzna. Imigranci w społeczeństwie otwartym* Paul Scheffer³ odnosi się do zjawiska migracji jako zjawiska historycznego i współczesnego. Pokazuje na przykładach, jak ono się kształtowało na przestrzeni XIX i XX wieku, gdy światowymi centrami migracji były Stany Zjednoczone i Kanada dochodząc do nowoczesnych zachodnich społeczeństw wielokulturowych. Omawia je przede wszystkim na przykładzie swojego kraju, Holandii, która, obok Kanady, długo uchodziła za wzorcowy przykład zgodnego współżycia wielu etnosów. Do zabójstwa Theo van Gogha, reżysera i osoby publicznej, który został zamordowany w roku 2004 przez marokańskiego muzułmanina z powodów kulturowych (religijnych). Od tego momentu załamał się pewien consensus między natywnymi i imigracyjnymi mieszkańcami kraju. Holandia, a także inne państwa zachodnie z dużym odsetkiem obcokrajowców, zdały sobie sprawę z kłopotów z imigrantami lub raczej zaczęły głośno mówić o czymś, co jako zjawisko narastało od dawna, ale z różnych względów, głównie jednak z uwagi na polityczną poprawność, nie było nagłaśniane. Książka Scheffera jest rozwinięciem jego artykułu pt. *Dramat multikulturowy* (s. 59), na który zareagowano ostro z obu stron, tj. autochtonów i alochtonów. Teza, jaką stawia Scheffer jest mocna i jednoznaczna: **socjetywa multikulturowe się nie udały**. Przyczyny niepowodzenia widzi w kilku obszarach:

Po pierwsze: w postępującym konserwatyźmie imigrantów. Postępującym – paradoksalnie – w miarę, jak w ślad za męskimi robotnikami cudzoziemskimi ściągają do kraju zatrudnienia rodziny, a nawet całe klany i wsie, gdyż jeden pociąga i zachęca drugiego, a także z powodu rozszerzania się znaczenia McLuhanowskiej „globalnej wioski”. Imigranci z natury rzeczy są konserwatyźni, do oferowanych im w nowym świecie nowości podchodzą ze zrozumiałym dystansem i ostrożnością. Jak wspominałem wcześniej, według

³ P. Scheffer, *Druga ojczyzna, Imigranci w społeczeństwie otwartym*, tłum. E. Jusewicz-Kalter, Wołowiec 2010.

Kristevej, są wiecznymi ironistami. Być ironistą znaczy tu tyle, co nie angażować się w nieznane lub nie dość dobrze rozpoznane inicjatywy, zachowywać zdrowy rozsądek i tzw. „swoją rozum”, kultywować postawę dystansu wobec kraju osiedlenia i jego mieszkańców. Te wyznaczniki imigranckiego *behavioru* to bariera chroniąca przed katastrofą, ale zarazem (wy)znacznik konserwatyizmu. Konserwatyzm doznał wzmocnienia w momencie, gdy za ojcem/mężem/bratem ściga reszta, niekiedy rozległej i wielopokoleniowej rodziny. Osadzona w nieznanym świecie, przyjmuje zasadę bycia dla siebie, zamykania się w czterech ścianach i w najbliższym, przeważnie pochodzeniowo podobnym, środowisku. Dopóki mężczyźni przyjeżdżali w pojedynkę, w latach 60. i 70. XX wieku, musieli i chcieli komunikować się ze światem zewnętrznym, z tego okresu wywodzi się wiele mieszanych małżeństw i zaciekawienie dla kultury kraju, w którym zarabia się pieniądze, niekiedy nawet żywe zaangażowanie w jego system polityczny. Pojawienie się rodziny i klanu/plemienia oznaczało zamknięcie w twierdzy własnego mieszkania/domu, który był teraz samotną, ale dobrze znaną i oswojoną wyspą w morzu obcości. Rodzina utrzymywała zwyczaje i normy wyniesione ze starego kraju, cementowała plemienne przyjaźnie i konserwatyizm jednocześnie⁴. W wielokulturowym środowisku było się tylko jedną nogą: mężczyzna wychodził do pracy i przez jakiś czas był na zewnątrz swojego świata, po czym jednak wracał tam, gdzie obowiązywały reguły dla niego przyjazne: patriarchalne formy bycia, podległość żony i posłuszeństwo innych członków rodziny, niekwestionowany autorytet i zadekretowany szacunek. Ewentualne porażki w pracy czy na ulicy, które obrażały jego poczucie godności lub honoru, mężczyzna koił w domowym zaciszu. Kobiety przeważnie zajmowały się domem, a niezbędne zakupy robiły w pobliskim etnicznym sklepie. Różne obserwacje pokazują, że migranci zachowują bardziej restrykcyjne formy bycia niż ich ziomkowie w starej ojczyźnie, zwłaszcza gdy traktują swoje życie jak życie na wyspie.

To jeden aspekt. Drugi związany jest z globalizacją i rozwojem komunikacji i mediów elektronicznych. Współczesny migrant dzie-

⁴ Por. J. Kubitsky, *Psychologia migracji*, op. cit., s. 14.

ki telewizji satelitarnej ma dostęp do własnej kultury bez żadnego wysiłku i na co dzień⁵. Uczestniczy w tej kulturze, chłonie ją, w niej wychowuje swoje dzieci. Przeniósł się do innego świata fizycznie, ale duchowo, mentalnie pozostaje nadal w swojej (środkowo)europiejskiej, bałkańskiej, azjatyckiej, arabskiej czy afrykańskiej wiosce (s. 77). Zamiast otwarcia się na nową kulturę, którą niejako wybrał, w której zawodowo funkcjonuje, z ekonomii której korzysta, zamyka się w obrębie tego, od czego uciekł. Te ucieczki miały, jak widać, najczęściej podłoże ekonomiczne i socjalne (duże zasiłki dla bezrobotnych, dodatki na dzieci, wsparcie inicjatyw edukacyjnych), inne aspekty nowej kultury mało imigrantów obchodzą. Paradoksalnie idea globalnej wioski przekształciła się w ideę „mojej wioski”, z którą więzi są teraz mocniejsze niż kiedykolwiek (choć jednostronne). Arjun Appadurai twierdzi, że kultury współczesne w mniejszym stopniu są „zeterminowane lokalnie, ponieważ »lokacja« jest coraz silniej penetrowana przez »dystans«” [...] Miejsce traci swoją uprzywilejowaną, centralną pozycję”⁶. Można z tym sądem dyskutować. Chodzi raczej o to, że diaspory, zwłaszcza licznie obecne w tym czy innym kraju osiedlenia, przenoszą swoją pierwotną lokację w nowe miejsce, dystans nie zmienia ich zasadniczych wyznaczników, przynajmniej w początkowej fazie i w okolicznościach dużych jednorodnych etnicznie i kulturowo skupisk migranckich. Scheffer stwierdza, że „niektóre ulice zamieszkiwane są przez całe wsie z ich ojczystych krajów” (s. 80). Także małżeństwa migrantów kojarzone są w obrębie własnego etnosu i wyznania, są to tzw. małżeństwa transnarodowe, zawierane niejako „ponad głowami” autochtonów, ubywa małżeństw mieszanych (s. 49).

Krzysztof Rutkowski, opierając się na tajnym raporcie policji z 2004 roku, opisuje sytuację w Paryżu i innych wielkich miastach Francji.

⁵ Por. fragment powieści G. Plebanek o polskiej emigracji w Szwecji: „Hyra też musiała być zmęczona zimą, bo po powrocie z pracy zaległa przed telewizorem, **prztykała pilotem po polskich kanałach, oglądała seriale, tokszoły, reklamy i programy meteorologiczne**”, w: *Przystupa*, Warszawa 2007, s. 134, podkr. MD.

⁶ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przekład i wstęp tłum. Z. Pucek, Kraków 2005, s. XIII (ze wstępu tłumacza).

„Całe przedmieścia we Francji zamieniły się w obozy, w kwartały, w których wszystko się może zdarzyć [...]. Okazuje się, że na terytorium administracyjnym zwanym Republiką Francuską całe obszary wyłączone są nie tylko spod prawa, lecz także z języka, ze szkolnictwa, z administracji, z obyczajów i z tradycji kraju, w którym obozy się rozłożyły, i jednocześnie nikt spoza obozu nie ma prawa wstępu na teren obozu [...]. **W tych obozach panują stosunki przeniesione z Afryki Północnej, z Bliskiego lub ze Środkowego Wschodu, szerzy się poligamia, szkolnictwo koraniczne, islamizm w wersjach szczególnie jadowitych**”⁷ (podkr. MD).

Nawet jeśli weźmiemy poprawkę na charakterystyczny ton tego autora, goniący za sensacją, nie sposób nie zgodzić się z jego obserwacjami, a zwłaszcza ze szczegółowym (s. 300) wykazem policji, na czym polega zagrożenie islamskie i jak buduje się państwo w państwie (czy, według oficjalnej nomenklatury, społeczeństwo równoległe). Każdy, kto nawet jako turysta kręcił się po Paryżu, wie, jak to wygląda. Rutkowski pisał o wojnie cywilizacji na długo przed tragicznymi zamachami terrorystycznymi w Paryżu jesienią 2015 i w Brukseli w marcu 2016 roku i zanim pojawiła się w Europie ogromna fala „uchodźców” z wymienionych przez Rutkowskiego rejonów z dodatkiem paru innych miejsc, z których ruszyły na Północ i Zachód setki tysięcy młodych ludzi w odpowiedzi na uprzejme zaproszenie kanclerz Angeli Merkel. Retoryczna figura „uchodźcy” była bowiem tylko przykrywką dla masy ludzi oczekujących łatwiejszego życia.

Po drugie: w wykształceniu się społeczeństw równoległych. W sytuacji opisanej wyżej dochodzi do formowania osobnych sposobów życia w poszczególnych grupach etnicznych. Rytuał codzienny i świąteczny, obyczajowość, posiłki, życie rodzinne, rozrywki wykazują bardzo często ściśle etniczne cechy i reguły, co najwyżej przeplecione jakimiś wpływami lokalnymi, przeważnie dotyczącymi technicznych ułatwień życiowych, ale nie mających wpływu na istotę zachowań. Napływowi mieszkańcy wielkich miast zachodnioeuropejskich (nazywani przez Scheffera alochtonami), w przeważającej mierze muzułmanie, nie

⁷ K. Rutkowski, *Ostatni pasaż. Przepowieść o byciu byle-jakim*, Gdańsk 2006, s. 298–303. Uwagi te potwierdzają doniesienia na temat brukselskiej dzielnicy muzułmanów Molenbeek, skąd wywodzili się terroryści, sprawcy zamachu z marca 2016 r., a do której policja bała się zaglądać.

tylko nie dążą do kształtowania wspólnej, choć nacechowanej hybrydycznie kultury, lecz ostentacyjnie i konsekwentnie dążą do kultywowania i upowszechnienia własnego modelu życia.

„Europa dzisiaj jest bytem wielokulturowym. Fenomen migracji ekonomicznej wytworzył w każdym europejskim mieście zbiór obcych „subkultur”, w **których zazwyczaj kobiety odgrywają rolę strażniczek pierwotnej kultury**”⁸ (podkr. MD).

Danuta Mostwin, za Walterem B. Cannonem (i w odniesieniu do emigrantów polskich) określa to mianem morfostazy⁹. W ten sposób wytwarza się alternatywny i konkurencyjny wobec autochtonicznego model życia; jeżeli grup etnicznych jest wiele, mamy do czynienia ze społeczeństwem, w którym równolegle funkcjonują obok siebie rozmaite style bycia, rozmaite – w istocie – społeczności. *Parallelgesellschaften*, jak określają to zjawisko Niemcy. Społeczeństwa równolegle. To społeczeństwa (społeczności), które się z sobą w zasadzie nie komunikują, żyją osobno, jedno obok drugiego, porozumienie polega tylko na respektowaniu warunków umowy o pracę i najmu mieszkania¹⁰. Wszystko inne, to co dotyczy życia indywidualnego i rodzinnego, kształtowane jest obok społeczeństwa tubylczego. Łatwo sobie wyobrazić, że takim społeczeństwem niezwykle trudno jest zarządzać i że podlega ono łatwo rozmaitym negatywnym impulsom.

Po trzecie: w tendencji do kształtowania tzw. gospodarki etnicznej. W dużych skupiskach wielokulturowych – w Rzymie, Londynie,

⁸ R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne*, op. cit., s. 50.

⁹ „Wyobraźmy sobie rodzinę na emigracji. Z jednej strony ten układ psycho-bio-społeczny będzie ciążył w kierunku nie-zmiany, zachowania dawności, a więc w kierunku morfostazy. Rodzina będzie broniła zachowania podziału ról, hierarchii wartości, takich jak religia, język polski, dyscyplina dzieci, zachowanie obrzędów; z drugiej strony presja otoczenia, od którego zależy przetrwanie rodzinnego systemu i od którego rodzina (będąc nim otoczona) nie może się izolować, zmuszać będzie do adaptacji, do coraz większych, głębszych zmian, a więc do morfogenezy”, w: D. Mostwin, *Emigranci polscy w USA*, op. cit., s. 126.

¹⁰ „Zanurzeni w rozkładającej się kulturze Zachodu, mimo podejmowanych środków ostrożności, by kontaktować się z nią jak najmniej – kontaktować się z nią jednak muszą: szkoła, służba zdrowia, administracja, pracodawcy, opieka społeczna i tak dalej”, K. Rutkowski, *Ostatni pasaż*, op. cit., s. 212.

Paryżu, Hamburgu, Berlinie itp. – bardzo łatwo wytwarza się zjawisko tzw. gospodarki etnicznej. Jest to typ takiego ustrukturyowania przedsięwzięć ekonomiczno-gospodarczych, które służą przede wszystkim obsłudze swoich ziomków: na przykład w dzielnicy chińskiej Rzymu istnieją całe ulice wypełnione podobnymi w charakterze i wyglądzie chińskimi sklepikami z konfekcją, ozdobami, butami, torebkami, biżuterią itp., które nastawione są na obsługę Chińczyków, co widać po użytych materiałach, wzornictwie, rozmiarach, aplikacjach itp. Podobnie jest z restauracjami, barami, sklepikami spożywczymi. Tak samo funkcjonują społeczności tureckie w Berlinie czy Hamburgu, arabskie w Paryżu czy Brukseli, azjatyckie w Londynie, polskie w Nowym Jorku lub Chicago, a także, od kilku lat, w Londynie czy Dublinie itd.¹¹ To nadal jest element gospodarki danego państwa (podatki, zatrudnienie, towary, atrakcja turystyczna), ale jest to poniekąd „gospodarka wyłączona”, która jeżeli nawet nie działa na specjalnych zasadach, nie do końca jasnych i przejrzystych (jak w Polsce chińsko-wietnamska enklawa w Wólce Kosowskiej), to w każdym razie w słabym stopniu łączy się z gospodarką ogólnokrajową. Ani nie odpowiada na jej wyzwania, ani nie uczestniczy w globalnym postępie i podziale pracy, skupia się wyłącznie na obsłudze współplemieńców czy współwyznawców (vide: restauracje halal, z odpowiednimi wywieszkami na drzwiach) i tylko najzupełniej formalnie przylega do tego, co wyznacza rytm życia państwowego.

Po czwarte: w rozziwie między polityczną poprawnością polityczną a rzeczywistymi odczuciami autochtonów. Scheffer pokazuje, jak kształtowały się relacje między nimi a alochtonami (imigrantami) w XX wieku. Najpierw byli to potulni, mało się rzucający w oczy samotni robotnicy płci męskiej, potem pojawiły się rodziny z kobietami przemykającymi po ulicach w charakterystycznych chustach i długich płaszczach, wreszcie coraz liczniejsze gromadki dzieci na

¹¹ Pisze A. Martynowska: „Otóż w kafejce tej pracują prawie sami Polacy, jak zresztą w wielu lokalach Marylebone, Baker Street czy Oxford Circus. Właściwie trzeba przyznać, że jakby się człowiek uparł, to mógłby całkiem niezłe funkcjonować w Londynie bez żadnej znajomości języka angielskiego. Polski by w zupełności wystarczył.”, *Przebojowa Polka w Londynie*, Katowice 2012, s. 75. Powieść wyszła pierwotnie w roku 2009 pt. *Karpie, labędzie i Big Ben*.

podwórkach, ulicach i w klasach szkolnych. Szkoły zrobiły się kolorowe, a tu i ówdzie dochodziło do organizowania „białych” i „czarnych” klas. Imigrantów nie można już było nie zauważać, w niektórych miastach zaczynają dominować pewne dzielnice, jak również życie publiczne (gdy stanowią większość jako radni w małych miasteczkach Holandii, Belgii czy Skandynawii). Rodzi się zjawisko „odwrotnego” rasizmu, jak je nazywa Kubitsky,

„gdzie część nieeuropejskich migrantów nie tylko nie przystosowuje się do nowego społeczeństwa, lecz otwarcie pogardza takimi wartościami, jak: równość społeczna, demokracja, wolność religijna lub seksualna”. I komentuje: „Zdarza się, że media dopatrują się ksenofobii w stosunkowo niewinnych wypowiedziach tubylców, przymykając jednocześnie oczy na rażące przypadki rasizmu niektórych migrantów wobec tubylców lub wobec innych migrantów” (s. 88).

Miasta zachodnioeuropejskie zrobiły się niewiarygodnie zróżnicowane etnicznie, kolorowe, ale zarazem przestała w nich funkcjonować jakaś główna, przyjęta przez wszystkich, norma prawna czy obyczajowa. Sytuacja ta sprawiła, że powstawał wyraźny rozdział między tym, co głosili rządzący politycy, a odczuciami zwykłych mieszkańców. Pierwsi, kierowani poprawnością polityczną, która głosi liberalne hasła praw człowieka, godności każdej istoty ludzkiej, prawa do życia tam, gdzie się chce, optowali na rzecz migrantów. Autochtoni coraz częściej wyrażali swoje niezadowolenie z osiedlania się kolejnych grup migrantów, którzy jeśli nawet nie odbierali im pracy w dosłownym sensie (najczęściej brali taką, której miejscowi nie chcieli jako zbyt ciężkiej lub brudnej), to łatwiej godzili się na marne stawki, akceptowali gorsze warunki socjalne itp., słowem: psuli rynek pracy. Grupy młodocianych bezrobotnych lub puszczonej samopas młodzieży naznaczały charakter ulicy. Rzadko kto miał ochotę dzielić kamienicę czy blok mieszkalny, a potem całe ulice i dzielnice z przybyszami. Trafne wydaje się rozpoznanie socjolożki Lyn Lofland, która stwierdza: „W mieście preindustrialnym przestrzeń była chaotyczna, a wygląd zewnętrzny uporządkowany. W mieście nowoczesnym wygląd jest chaotyczny, a przestrzeń uporządkowana” (za Scheffer, 82). Segregacja rasowa jest oczywista i widoczna gołym okiem, poważniejsza jest właśnie ta segregacja

przestrzenna i idąca za nią segregacja kulturowa (otoczenie domu i wygląd ulicy, szkoła, uczestnictwo w życiu publicznym itp.). Powstała wyrazista linia podziału terytorialnego i kulturalnego między starymi a nowymi mieszkańcami kraju. Migranci podlegają bardzo często gettoizacji. Niezadowoleni natywni znaleźli szybko także polityków, zorientowanych narodowo i prawicowo, którzy występowali w ich imieniu (np. Le Pen we Francji, obecnie jego córka, zmarły niedawno Jörg Heider w Austrii, obecnie partia Alternative für Deutschland w Niemczech itp.) zdobywając w wyborach spore poparcie. Stan ten sprawił, że cała polityka z większą ostrożnością odnosi się do migracji, staranniej określa warunki przyjmowania nowych obywateli (por. przypadek Szwajcarii, która w roku 2013 określiła sztywne kwoty imigrantów, dotyczyć to miało nawet zamożnych Niemców, którzy chętnie osiedlali się w Szwajcarii pracując nadal w południowych landach Niemiec), bardziej stanowczo broni dostępu do swojego rynku pracy. Ale sprawy zaszły już bardzo daleko i na przykład sądy zaczęły faktycznie stosować prawo obyczajowe tej czy innej grupy migrantów nie karząc na przykład tzw. zbrodni honoru według kodeksu karnego kraju, który reprezentują, lecz stosując wobec nich reguły imigrantów (por. uwagi o przypadkach niemieckich, s. 348–350). Liberalne wychowanie i poszanowanie indywidualizmu pozwalało sędziom jednoosobowo uznawać godnościowe (honorowe) prawa muzułmanów, odstające od systemów zachodniej moralności, za godne akceptacji. Skutkowało to ustanowieniem swoistego podwójnego systemu sądowniczego, co z pewnością nie służy autorytetowi prawa i państwa, a ponadto legitymizuje gorszące lokalne nawyki prawne migrantów.

Po piąte: mimo tego, co zostało powiedziane powyżej na temat postępującego konserwatyzmu większości migrantów, trzeba podkreślić postępującą destrukcję klasycznej rodziny migranckiej. Elementem destrukcji są w głównej mierze dorastające dzieci, które krytycznym okiem patrzą na swoje rodziny i rodziny kolegów szkolnych, porównują systemy wychowawcze, uznawane wartości, obszary odniesień historycznych. W pewnym wieku chcą być „tacy jak wszyscy”, a to oznacza konflikt w obrębie rodziny. Dochodzi do tego mocna pozycja dzieci w sytuacjach urzędowych, gdy pomagają ojcom załatwiać rozmaite sprawy bytowe, lepiej i sprawniej posługując się

lokalnym językiem, co z kolei źle wpływa na utrzymanie tradycyjnego autorytetu ojca¹². Pisała o tym Margaret Mead, konstatując zmiany, ale nie ich konsekwencje (której książkę i badania już wyżej wspominałem). Scheffer zwraca zaś uwagę na nowe, trudne zjawisko, na to mianowicie, że te dzieci są, jak mówi, „zaledwie półjęzyczne: nie znają ani języka ojczystego, ani języka kraju, do którego przybyli” (s. 200), co rodzi stany frustracyjne w środowisku szkolnym i rówieśniczym, te zaś przeradzają się bardzo często w otwartą nietolerancję dla reguł większości. W książce Scheffera pojawia się także pytanie: jak tolerancyjni możemy być wobec nietolerancji (s. 210). Jest to właśnie **sygnał nowej sytuacji postrzegania alochtonów**. Autochtoni, w tym reprezentowana przez nich władza, zaczynają coraz baczniej przyglądać się zjawisku migracji, zanika stosowana na wyrost radość z multikulturowości i akceptacja wszystkiego, co ona z sobą niesie, większą troskę zaczyna się przykładać do tego, kogo akceptujemy jako migranta-nowego obywatela (por. s. 305, 342, 385). Słowo *obywatel* nie pojawia się tu przypadkowo: faktycznie państwa pożądate z punktu widzenia migrantów zaczynają stosować reguły obywatelkości: pytają o skłonność do akceptacji i respektowania porządku większości, domagają się znajomości konstytucji, praw i obowiązków obywatelskich. Scheffer formułuje to mocno:

„Przez wiele lat idea społeczeństwa multikulturowego była czymś oczywistym. Obecnie możemy stwierdzić przełom w sposobie myślenia. **Po ponad dziesięcioletniej dyskusji powoli odchodzi się w świecie zachodnim od doktryny multikulturowości**. Istnieje ruch, który ponownie kładzie nacisk na ideał wspólnego obywatelstwa, dzielonego przez przedstawicieli różnych kultur” (s. 342, podkr. MD).

¹² Por. „Mówiła stosunkowo – wobec nikłej postury – głośno i dobitnie, co jest typowe dla dzieci imigrantów, pełniących wobec dorosłych domowników rolę mediatorów między starym i nowym światem”, w: J. Clark, „*Czemu, Cieniu, odjeżdżasz... Trzy opowiadania*”, Lublin 2007, s. 37. Por. D. Mostwin: „Druga przyczyna, to wytworzenie się w świecie współczesnym sytuacji paradoksalnej, w której dzieci stają się ekspertami, a rodzice niedoświadczonymi dziećmi”, w: idem, *Trzecia wartość*, op. cit., s. 46. Por. J. Kubitsky: „Dzieci imigrantów mówią bez akcentu. Fakt ten daje im przewagę nad rodzicami w życiu poza domem. Często dzieci te pełnią funkcję tłumaczy rodziców, a nawet i pośredników kultur [...] Wiele dzieci imigrantów wstydzi się obcego akcentu swoich rodziców i niechętnie rozmawia z nimi głośno poza domem”, *Psychologia migracji*, op. cit., s. 61.

Mniej stają się ważne powody, dla których migrant opuścił swój kraj i znalazł się w obrębie nowej administracji, bardziej – na ile dorósł do tego, aby stać się równoprawnym obywatelem danego kraju.

Edward Możejko, długoletni emigrant polski w Kanadzie, zasiadający w wysokich gremiach akademicko-politycznych tego kraju, potwierdza te rozpoznanie.

„W kontekście polityki emigracyjnej Kanady ten ostatni punkt (respekt dla przybysza, MD) znalazł swe odzwierciedlenie w koncepcji tzw. wielokulturowości, sformułowanej na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku w toku ogólnonarodowej debaty zainicjowanej przez rząd federalny w Ottawie” i dalej „Wprowadzenie w 1972 r. wielokulturowości, jako oficjalnego, tzn. prawnie usankcjonowanego składnika wewnętrznej polityki Kanady, wywołało natychmiastową aktywizację grup etnicznych”¹³.

Przekładało się to na zmianę usytuowania literatur powstających w kręgach imigranckich mniejszości; podobnie jak w Szwecji pojęcie „literatura kanadyjska” nie było już zarezerwowane wyłącznie dla pisarzy autochtonów, a przynajmniej – zważywszy historię tego kraju – twórców dobrze już tu zasiedziały (por. s. 116). Co nie zapobiegło załamaniu się tego politycznie poprawnego projektu; w Kanadzie, podobnie jak w wielu innych krajach, dały o sobie znać kłopoty z wielokulturowością, zjawiska negatywne zaczęły brać górę nad pozytywnymi¹⁴.

IV.2 Oswajanie przestrzeni Innego

Krzysztof Niewrzęda w zbiorze opowieści *Czas przeprowadzki* (2005) daje klasyczny przykład tekstu naznaczonego przez różnicę kulturową, różnicę podwójnie w dodatku sygnowaną: po pierwsze bowiem porównuje homogeniczną (stereotypowo niemiecką) Bremę z heterogenicznym Berlinem, do którego się właśnie „przeprowadza” (stąd

¹³ E. Możejko, *Polska kultura emigracyjna w Kanadzie a polityka wielokulturowości*, w: *Pisarz na emigracji*, op. cit., s. 109–120, tu: 110.

¹⁴ Zob. E. Możejko, *Wielka szansa czy iluzja. Wielokulturowość w dobie ponowoczesności*, „Er(r)go. Teoria. Literatura. Kultura”, 2003, nr 1(16), s. 67–79.

tytuł), a po drugie jest to nieustannie dokonywana konfrontacja polskiego i niemieckiego doświadczenia. Od razu warto zaznaczyć, że te zapiski, wiersze, eseje, wywiady (bo z nich składa się książka) nie noszą znamion forsowania jakiegoś stanowiska, ideologii, są przykładem rzetelnego, powolnego wrastania w kulturę wielkiego miasta z jego zarówno dobrymi, jak i złymi cechami, z przeszłością dalszą, ale i bliższą autorowi, gdy jako nastolatek wyjechał po raz pierwszy do Berlina Wschodniego, gdy potem jako dorastający człowiek wybierał się ze swojego Szczecina na zakupy (np. muzyczne czy kosmetyczne) do b. NRD. Oczywiście nie brak tu niekiedy zjadliwych scenek i obrazów niemieckiej rzeczywistości (s. 33), rzecz przecież normalna, gdy się świadomie porównuje dwa doświadczenia, dwie kultury, a Niewręda ma najwyraźniej taki zamiar. Swoistym *tertium comparationis* tej pracy jest świadomość samego autora/narratora, który z wielką uwagą rozpatruje wszystkie aspekty bycia tu i bycia tam, to w przestrzeni jego pamięci i aktualnego myślenia dokonuje się akt konfrontacji i ustalania wartości. Berlin jest dla niego miejscem, które jest z natury rzeczy niejako „oswojone”, po pierwsze ze względu na to, że jeździł do niego wcześniej, była to jego pierwsza „zagranica” („Mieszkając w Szczecinie, często przyjeżdżałem do wschodniego Berlina. Stolicę NRD znałem właściwie od dziecka”, s. 12), po drugie – ze względu na jego obecną heterogeniczność kulturową. Jako Polak nie czuje się tam gorzej niż Niemiec, Turek, Rosjanin czy ktokolwiek inny w/z tej nowoczesnej metropolii. Obcość jest zaznaczona, ale nie dławi narratora, nie czuje się przez nią w żaden sposób osaczony. Jego obcość w Berlinie została zmediatyzowana przez wcześniejsze lata pobytu w Bremie, a poza tym przez osvajanie tego miasta jeszcze za czasów szczecińskiej młodości, język niemiecki i język polski funkcjonują wobec siebie na równych prawach. To, co najbardziej go zajmuje, to rozpoznawanie walorów kulturalnych Berlina: architektury, pomników, galerii, komunikacji, restauracji i jego cech kulturowych: klimatu międzyludzkiego, sposobu reagowania ludzi na siebie, modelu zachowań społecznych i rodzinnych, stosunku do historii politycznej, tradycji obyczajowej i dziedzictwa kulturalnego. To wszystko poddaje spokojnej analizie, empatycznemu opisowi nie jako migrant, ale ktoś, kto pozostaje wewnątrz tego miasta, jest jego

częścią i chce je jak najlepiej rozpoznać, zachowując świadomość swojej odrębności. Oczywiście, ze względu na to, że jest *homo novus* pewne cechy miasta wzmagają jego zainteresowanie, a różnicujące elementy życia w Szczecinie, Bremie i Berlinie zyskują na wyrazistości. Niewręda mówi wprost o swojej „berlińskiej mitologii” utkanej z niedostępnych w Polsce w latach jego młodości płyt modnych kapel muzycznych, gumy do żucia, alkoholu, kosmetyków, kolorowych opakowań po papierosach i innych drobiazgach codziennego życia. Jest to zatem stan nostalgii, lecz nie jałowej, negatywnej, powodującej odrzucenie Teraz na rzecz przeszłości, tylko akceptującej, łączącej oba te doświadczenia – tzw. Berlin wschodni i obecny Berlin, stolicy zjednoczonych Niemiec – w jedną całość.

Podobną sytuację odnajdujemy w opowieści Brygidy Helbig pt. *Anioły i świnię w Berlinie* (2005). Podtytuł tej książki brzmi „Fikcja literacka”, choć zdaje się, że – jak wiele tekstów literatury współczesnej, zwłaszcza naznaczonych doświadczeniem spotkania z Innym – przeniknięta jest autobiograficzną nutą: znowu Szczecin jako początek, obóz przesiedleńców, studia slawistyczne w Bochum, próby literackie, mieszkanie w Berlinie, profesura uniwersytecka itp. wyraźnie na to wskazują. Zresztą ten tekst kończy się znamienym zdaniem: „Od autora do krewnych i znajomych królika: Ludzie, Gisela to nie ja! Aczkolwiek coś ze mnie ma – jak wszyscy inni” (s. 70). Dodatkowym smaczkiem tej „fikcji literackiej” jest to, że narratorka, Gisela Stopa, nazywa siebie „człowiekiem z kielbasy”, czym nawiązuje do powieści Leszka Oświęcimskiego *Klub Kielboludów* (2002). Tekst Helbig jest relacją z procesu osvajania niemieckiej rzeczywistości, która była dla niej od początku do końca trudna do zaakceptowania, budziła i budzi opory. Charakter tego świata często wyrażany jest przez ironię językową, stylistyczne wybiegi, jadowne uwagi, psychologicznie zaś biorąc odciska się w męczących snach narratorki, w których stale czuje się spychana, uciskana, będąca nie na swoim miejscu. Zamiast być „człowiekiem”, jak sugeruje terapeutka, Gisela czuje się wciąż Polką, osobą z gruntu gorszą. Jej akulturacja, zżywanie się ze środowiskiem niemieckim przebiega więc z trudem, z oporami w myśl podstawowego – degradującego – przekonania, iż jest ową kielbasianą istotą, która czuje się najlepiej wśród siebie

podobnych, więc na przykład wśród Polek wracających po weekendzie ze Szczecina do sprzątania berlińskich mieszkań i urzędów. Już we wcześniejszej powieści *Pałowa*¹⁵, pisanej w latach 1994–95 pojawi się pytanie o tożsamość, zwłaszcza zaś o narodową identyfikację. Narratorka, Anna Maria deklaruje, iż „Nie będzie nigdy Niemką, nie będzie też już nigdy stuprocentową Polką, jeśli coś takiego w ogóle istnieje (s. 64). Ta dyspozycja przenosi się na charakterystykę środowiska polskiego, które ją odstręcza swoim „rozmiłowaniem w narodowej martyrologii”, ale „nie będzie lubić polskiej ani niemieckiej dumy narodowej” (s. 64). Tworzy się z niej, według Rorty’ego poze-nionego z Kristewą, ironist(k)a, twardo recenzująca zarówno polskie, jak i niemieckie zachowania i modele egzystencjalne, otwarta na zmianę, na nowe doświadczenia, na to, co nieopatrzone. Jej postawa sprawia, że funkcjonuje niejako poza społecznością niemiecką i poza społecznością polską. Pierwsza ją odpycha swoimi zachowaniami obyczajowymi, szwargotliwym językiem (s. 63), parówkami zjadanymi na Wigilię, druga zaś trudnym do zaakceptowania połączeniem „koguciego” patriotyzmu z jednoczesną zdolnością do jego radykalnego po/od-rzucenia jak tylko pojawi się na horyzoncie niemiecki Ausweis (wtedy Polacy nawet z dziećmi w domu porozumiewają się swoją kulawą niemczyzną chcąc udowodnić swoją niemiecką tożsamość, s. 90), słynnymi pierogami i krakowiaczkiem. Według Paula Schefera nie jest to dobry znak ani dla społeczności autochtonicznej, ani dla przybysza, minimalna forma integracji powinna mieć miejsce, aby wytworzyć pewien rodzaj osmotycznego związku między starym a nowym doświadczeniem.

Przykłady te pozwalają ugruntować poetykę i problematykę międzytekstu. Jak powiedziałem wcześniej, tekst taki jest wytworem zderzenia kultur, to absolutnie niezbędny katalizator. Jak się wydaje, dwa elementy w konstrukcji, a także interpretacji tekstu międzykulturowego są niezbędne: przesunięcie doświadczenia *emigracyjnego* z oczywistym i silnie eksponowanym tłem politycznym na poziom doświadczenia *migracyjnego*, gdzie najważniejsza jest konfrontacja kultur, ujawnianie różnic jako podstawy procesu pedagogicznego

¹⁵ B. Helbig, *Pałowa*, Gdańsk 2000.

i akulturacji oraz świadoma konstrukcja tekstu jako tekstu dialogicznego, obdzielającego równą uwagę dwie (lub trzy, cztery...) kultury.

Na osobną wzmiankę zasługuje Christian Skrzyposzek. Urodzony w 1943 r. w Chorzowie, popełnił samobójstwo 10.05.1999 r. w Berlinie, gdzie mieszkał od 1969 roku. Matka była Niemką, ojciec Polakiem, więzionym w Oświęcimiu i Matthausen-Gusen. Absolwent polonistyki na Uniwersytecie Warszawskim (1967). Od początku lat 60. pisał eseje i recenzje literackie do różnych czasopism, m.in. „Twórczości”. Posiadał podwójne obywatelstwo, jego emigracja była podyktowana tyleż pochodzeniem matki, co kłopotami z polską cenzurą przy publikacji pierwszej powieści (*Kabotyń*). Najważniejszą książką, dziełem życia, którą pisał przez dwanaście lat była *Wolna Trybuna*¹⁶ (potem jeszcze była *Mojra*, Warszawa 1996; komedia: *Pacjent*, „Czas Kultury” 1998, nr 1; tragicomedia: *Jak łaza przy łzie, kurde bele*, Warszawa 1999). Nie jest to powieść migracyjna w znaczeniu, jakim się tu posługuję, o e-/migracji nie ma tu ani słowa, lecz ogólna sytuacja, o jakiej opowiada i miejsce, z którego ta narracja płynie określają jej sens migracyjny. *Wolna Trybuna* jest satyrą na system PRL, ale w ogólniejszym znaczeniu satyrą i paszkwilem na wszelką władzę totalitarną. Niezwykle nośny okazał się pomysł książki: oto zbliża się rok 1994, na 50-lecie Polski Ludowej zawiązuje się Powszechny Ruch Integracji, który na Starym Mieście w Warszawie otrzymuje do swej dyspozycji kamienicę ze 128 pokojami. W każdym z nich stoi biurko z maszyną do pisania, w recepcji można pobrać papier i anonimowo wyrazić swoją opinię na temat rzeczywistości PRL wrzucając potem zapis do odpowiedniej skrzynki. Kolejne fragmenty książki stanowią fikcyjne wpisy, które z jednej strony obnażają socjalistyczną nowomowę, z drugiej materialną nędzę życia, stosunek obywateli do rzeczywistości społeczno-politycznej, w tym do powszechnego zakłamania, ujawniają się ośrodki opozycyjne, nawołujące do zmiany, pojawiają się analizy geopolityczne, a wreszcie opisy dramatu jednostek, które nie mieszczą się w obyczajowych ramach społeczeństwa socjalistycznego i padają łatwym łupem milicji i służby bezpieczeństwa.

¹⁶ Ch. Skrzyposzek, *Freie Tribüne*, Berlin 1983; wyd. polskie: *Wolna Trybuna*, Berlin 1984, Warszawa 1999.

stwa (transwestyci, homoseksualne „cioty”, służące jako donosiciele). Skrzyposzek posługuje się różnymi stylami wypowiedzi, dopasowuje je do społecznego miejsca postaci, charakteryzuje zachowania. W obrębie jednego wielkiego dyskursu PRL genialnie wyczuwa i konstruuje rozmaite dyskursy środowiskowe, które dają odczucie istoty systemu. Wszystkie nazwiska brzmią przy tym jak „ksywki”, są znaczące (Niekiep, Korupciński, Wofek, Harmonik, gen. Pomny, Młot, Warchoń, dr Znachor, Papuga itp.).

Polsko-niemiecka literatura migrantów ma dwie dość zasadnicze cechy, różniące ją od innych przypadków. Po pierwsze podszyta jest – eksponowanym lub ukrywanym, ale wyraźnym mimo wszystko – resentymentem subalternów, „gorszych”, „skolonizowanych”, którzy wykorzystują rozmaite formy mimikry, aby obronić swoje Ja (lub je odzyskać). Jest to więc wyraźna perspektywa postkolonialna, której pewne elementy na ogół da się odczytać w doświadczeniu migrantów wszelkiej maści, tu jednak występuje jego nieomal paradygmaticzny model. Po drugie – częstym zabiegiem jest autoegzotyzacja, wyparcie, świadome samoponiżenie, obnażanie polskiego zapóźnienia cywilizacyjnego, gorszości kulturalnej, nieudacznictwa (Janusz Rudnicki, Leszek Oświęcimski i jego „kielboludy”, Krzysztof M. Załuski, Brygida Helbig). To może oznaczać dwie postawy: albo gombrowiczowską postawę bezwzględnego krytycyzmu wobec siebie i własnego narodu, przeprowadzenie Polaków przez oczyszczający ogień konfrontacji z innymi narodami i kulturami, albo jest to wyraz głębokiej zapaści (nie lubię używać nasuwającego się w tej okoliczności pojęcia kryzys, bo ten zawsze oznacza sytuację tworzenia się nowych jakości) humanistycznej, obejmującej całe współczesne człowieczeństwo; Polacy byłiby w tym przypadku tylko metonimicznym przykładem powszechnego zjawiska. Należy też postawić pytanie innego rodzaju: z jakiego (czyjego) repertuaru pochodzi język, którym autorzy się posługują mówiąc o Polsce i Polakach. Dokładniej zaś: czy jest to własny, oparty choćby na wzorcu Gombrowicza lub Bobkowskiego język krytyczny, czy też jest to język pożyczony od reprezentantów kultury zachodniej, którzy mówią o Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej (gdy mówią szczerze, a nie z włączoną funkcją *political correctness*) posługują się negatywnymi stereotypami, wyrażają brak zaintereso-

wania „gorszą Europą” traktując ją wciąż jako przestrzeń, którą się omija, a jeśli się tam jedzie – to z lękiem. Pierwsza sugestia, gdyby była prawdziwa, mogłaby oznaczać poważną pracę nad przebudową naszego ja narodowego i indywidualnego, które – konfrontowane coraz silniej i częściej – z innymi kulturami najwyraźniej widzi miejsca koniecznej melioracji. Sugestia ta o tyle wydaje się prawdziwa, że także w literaturze krajowej, zwłaszcza wśród młodszych roczników (Wojciech Kuczok, Dawid Bieńkowski, Daniel Odija, Mariusz Sieniewicz itp.) pojawia się coraz więcej tekstów mówiących o polskiej nacji w sposób bezkompromisowy, nieoszczędzający narodowych świętości; można powiedzieć, że Gombrowicz doczekał się całej gromady literackich wnuków. Druga sugestia musi być w tym kontekście oceniona negatywnie: Europa Środkowa nie powinna oglądać się ani na Zachód, ani na Wschód, tylko rozpocząć systematyczną pracę nad kształtowaniem własnej narracji: historii, kultury, mentalności, obyczajowości – nie w konfrontacji z tamtymi, lecz jako jakość osobną i odrębną. Kłopoty z ukształtowaniem się tego wizerunku biorą się, moim zdaniem, stąd właśnie, że brakuje nam odwagi, aby mówić szczerze o sobie, w poczuciu pełnej autonomii i godności.

IV.3 Zza oceanu. Przypadek amerykański

Faktografia

Literatura migracyjna pisana w Ameryce i po jej opuszczeniu jest dość obfita. Lata osiemdziesiąte XX wieku, czyli fala wyjazdów po wprowadzeniu stanu wojennego znaczy się kilkoma ważnymi nazwiskami, by wymienić tylko Janusza Głowackiego, Edwarda Redlińskiego czy Izabelę Filipiak. Janusz Głowacki wślawił się dwiema sztukami scenicznymi, które wprost wynikają z jego migranckiego doświadczenia, są to: *Polowanie na karaluchy* (powst. 1986, wyd. amerykańskie 1987, pol. „Dialog” 1990, nr 5) i *Antygona w Nowym Jorku* (druk w „Dialogu” 1992, nr 10¹⁷). Redliński napisał *Szczuropolaków* (wyd.

¹⁷ Informacje podaję za: J. Głowacki, *Ścieki, skrzeki, karaluchy, Utwory prawie wszystkie*, Warszawa 1996.

1994, w wydaniu trzecim z 1997 r. zmieniony został nie tylko tytuł – na *Szczurojorczy* –, ale i wewnętrzna konstrukcja oraz fabularna materia tekstu; na tej podstawie powstała sztuka *Cud na Greenpoincie* i film Janusza Zaorskiego *Szczęśliwego Nowego Jorku*), ponadto *Dolorado* i *Tańczowały dwa Michały* (wyd. łącznie w 1994), przy czym notka do „*Michałów*” informuje, że ten tekst był drukowany w 1985 roku w 10 cotygodniowych odcinkach „Przeglądu Polskiego” – społeczno-kulturalnego dodatku do „Nowego Dziennika”, wychodzącego w Nowym Jorku. Izabela Filipiak wiele tekstów „amerykańskich” umieściła w dwóch tomach opowiadań: *Śmierć i spirala* (1992) i *Niebieska menażeria* (1997). Jak widać, doświadczenie lat 80. nie zawsze zamyka się w tej dekadzie w sensie edytorskim, ale to już właściwość sztuki pisarskiej, którą należy zaakceptować. Niektóre z tych tekstów mają charakter zapisu egzotycznego i dziś już po trosze historycznego (to domena Redlińskiego, wczesnej Filipiak), ambicje i horyzonty niektórych – jak sztuki sceniczne Głowackiego, dojrzałe opowiadania Filipiak – wykraczają poza polski punkt widzenia i mają pewną szansę na dłuższe funkcjonowanie w literaturze. Charakterystyczną ich cechą jest tematyzacja sytuacji bycia migrantem, na tym poziomie wszystkie te teksty są do siebie podobne. Redliński umieszcza w swoich utworach wprost siebie jako autora *Konopielki*, *Dolorado* itp. (por. *Tańczowały dwa Michały*), Głowacki bohaterem *Polowania na karaluchy* czyni polskiego pisarza i aktorkę (On i Ona), o wielu szczegółach swojego doświadczenia mówi też w autobiografii *Z głowy* (2004), większość tekstów Filipiak zawiera także, na ogół słabo kamuflowany, element autobiograficzny. Biorę tu także pod uwagę książkę Henryka Grynberga pt. *Uchodźcy* (2004), nie ze względu na osobę autora, który jest emigrantem w dawnym (ścisłym, czyli politycznym) tego słowa znaczeniu, lecz z uwagi na dobitny tytuł i zawarte w tekście historie uchodźcze. Można więc postawić kilka pytań:

- jak daleko sięga i jakie pola obejmuje intymizacja tekstu (tworząc tzw. „dokument osobisty”);
- na czym polegają zabiegi świadomej retoryzacji tekstu intymnego oraz poprzez jakie mechanizmy doświadczenie biograficzne zyskuje walor doświadczenia estetycznego (czyli doświadczenia sztuki);

- jak wygląda, na czym polega i jakie przynosi rezultaty zderzenie idiomu osobistego/narodowego z dyskursem zewnętrznym (zagadnienia auto- i heterostereotypizacji);
- jakie obszary dyskursu powszechnego literatura migrantów polskich interioryzuje i jaki nadaje im znak („multi-kulti”, postkolonializm, rasizm, seksizm, ksenofobia etc.).

Charakter tekstów

Zacznijmy od pytania o intymność/dokumentarność tych tekstów. Pod tym względem są one niejednorodne, najsilniej element ten czytelny jest u Redlińskiego, najmniej chyba u Głowackiego, który jednak w wypowiedziach publicystycznych informuje o okolicznościach ich powstania. Redliński operuje bogatym zestawem środków intymizujących: bohaterem czyni samego siebie lub przynajmniej kogoś piszącego, opowiada swoje doświadczenia amerykańskie, gra znajomością siebie jako pisarza, autora *Konopielki* itp. Jest w tym podobny do Janusza Rudnickiego. Można by dać się łatwo uwieść tej narracji, jednak ostrożność nie zawadzi: w tej narracji widać bowiem szereg elementów świadomej konstrukcji, które wskazują na robotę literacką, a nie na bezpośredni, nieprzetworzony estetycznie zapis. Redliński-osoba staje się podmiotem sylleptycznym, postacią dwoistą. Redliński przebywał w USA od 1981 do 1991 roku, zaś zarówno *Dolorado*, jak i *Szczuropolacy* wychodzą dopiero w roku 1994, powieść *Szczuropolacy* zawiera informację, iż pisana była między 1991 a 1993 rokiem, w Nowym Jorku i Polsce – to pokazuje, że Redliński „robi literaturę” ze swojego doświadczenia amerykańskiego dopiero po jego zamknięciu. Trochę inna sytuacja jest z „*Michałami*”, bo ten utwór był drukowany w New Yorku w 1985 roku, choć w nieco innej postaci.

Obecność Filipiak jako osoby rzeczywistej w jej tekstach jest domyślna, można oczywiście kojarzyć jej bohaterki z autorką, ale jest to trochę ryzykowne, może najwyraźniej widać to w opowiadaniu *Szosa warszawska* (tom *Niebieska menażeria*), lecz w sumie można powiedzieć, że pisarka swoje doświadczenie emigracyjne poddaje konsekwentnemu kamuflażowi i artystycznemu przetworzeniu.

Najdalej idzie w tym Janusz Głowacki, którego utwory sceniczne w ogóle nie wplatają jego własnej osoby jako postaci scenicznej, co najwyżej – profesję, którą uprawia; bohaterem *Polowania na karaluchy* jest wszak pisarz, według zapewnienia Narratora sztuki

„Bohaterowie naszej opowieści wybrani zostali zupełnie przypadkowo spośród olbrzymiej masy zwykłych ludzi” (s. 84), którzy „na początku lat osiemdziesiątych” przyjechali do Stanów Zjednoczonych „w poszukiwaniu wolności i chleba” (ibidem).

Pomijam rozmaite intertekstualne sensy tych sztuk, choć na przykład w *Polowaniu na karaluchy* można zauważyć liczne zbieżności z *Kartoteką* Tadeusza Różewicza, przywołany jest z nazwiska lub poprzez tytuły tekstów i rozpoznawalne sytuacje Johann Wolfgang von Goethe, Fiodor Dostojewski, Franz Kafka, John Milton, Jean Genet, Charles Baudelaire, finał przypomina znaną, gorzką i tragiczną piosenkę Jacka Kaczmarskiego o „naszej klasie”, która rozproszyła się po świecie. W *Antygonie w Nowym Jorku* oczywiste są nawiązania do dramatu Sofoklesa oraz teatru Maurycego Maeterlincka i Samuela Becketta, jak w ogóle do teatru ubogiego i symbolicznego zarazem. Grynberg bez ogródek wyznaje, że jego książka jest opowieścią „o autentycznych ludziach i zdarzeniach”, zaś „Narrator jest oczywistym autoportretem, ale z dosyć odległej przeszłości, i autor nie zawsze utożsamia się z [jego – MD] wypowiedziami”¹⁸, a przy tym swoje opowieści fikcjonalizuje.

Zatem wszystkie te teksty operują przede wszystkim językiem artystycznym, a nie językiem „dokumentu osobistego” (jeżeli to rozróżnienie ma jeszcze dziś jakikolwiek sens); doświadczenie intymnie biograficzne, gdy leży u ich podłoża, jest poddane zabiegom literaryzującym. U Redlińskiego jest to przede wszystkim świadoma konstrukcja opowieści, żywa i gładka narracja, enumeracyjne wyliczanki, wszelkie zabiegi stylizujące utwór na tekst artystyczny, a dokładniej: na artystycznie ułożone dialogi mieszkańców domu w *Szczuropolakach*, na literacki – mówiony – list do przyjaciela w *Dolorado*, napisany/wypowiedziany w dodatku w połowie lat 80.

¹⁸ H. Grynberg, *Uchodźcy*, Warszawa 2004 (*Od Autora*).

XX wieku przez kogoś, kto z Nowego Jorku wyjechał („uciekł”) do Polski. *Szczurojorczycy* mają podtytuł *Podsluchowisko*, ponieważ narratorem jest człowiek, który podnajmuje łóżko z soboty na niedzielę w mieszkaniu polskich robotników i udając, że śpi wchłania wszystkie rozmowy. Już tu widać, że tekst, choć sprawia wrażenie, że jest „naturalny”, w istocie taki nie jest, jest opowieścią skonstruowaną w całym tego słowa znaczeniu. Zaznacza także, że używa słów łagodniejszych – jak „fanzolisz” – w miejsce używanych przez rozmówców wulgaryzmów, stosuje podział na regularne odcinki („Niedziela I”, „Niedziela II” itd.). Filipiak nadaje swoim narratorkom/bohaterkom rozmaite imiona (najczęściej jest to Anna), inicjuje sytuacje, w których raczej sama nie uczestniczyła itd. Jej pisarstwo jest ściśle fikcjonalne, nawet jeżeli tu czy ówdzie czytelnik miałby prawo czytać tekst biograficznie. Rzecz w tym, aby te zachowania literackie pojmować jako nowoczesną fikcjonalność, która uwzględnia narrację personalną i pierwszoosobową, a także pozwala traktować autobiograficzne elementy narracji jako wątki na osobnym poziomie i w szczególnie sposób fikcjonalne¹⁹.

Konteksty

Wszystkie razem jednak w sensie opowiadanej historii pozostają na poziomie zgrzebnej i konkretnej codzienności bytowej: mieszkania, spania, jedzenia, pracy, oszczędzania. Właściwie tylko Filipiak poza ten krąg wychodzi i to w tekstach późniejszych, z tomu *Niebieska menażeria*, gdyż *Śmierć i spirala* jest dość jednoznacznym zapisem migranckiego bytowania, jakkolwiek i tu zdarzają się teksty, które problematykę i doświadczenie migranta potrafią ująć w konstrukcje fabularne (i przenieść na osoby spoza polskiego środowiska, wtedy wątki polskie pojawiają się tylko jako wtrącenia por. opowiadanie *W tango, Piramida*) lub psychologizujące (por. *Zdobycz, Maska, Przytul mnie, Magiczne oko*)²⁰. Jeżeli wprowadzimy tekst kontra-

¹⁹ Interesująco pisze o tych mechanizmach A. Zieniewicz w książce *Pakty i fikcje. Autobiografizm po końcu wielkich narracji (szkice)*, Warszawa 2011.

²⁰ Por. I. Filipiak, *Śmierć i spirala*, Wrocław 1992 i *Niebieska menażeria*, Warszawa 1997.

stujący, jakim jest *AAAmeryka* Białoszewskiego (1988)²¹, formalnie należący do tego samego czasu historycznego – jeden z wierszy nosi datę „Buffalo 27/28 października 1982” – to różnice są kolosalne! Główną wyznacza sytuacja bytowa podmiotu: Białoszewski przyjeżdża do USA na kilka tygodni, by odebrać nagrodę literacką i odbyć parę spotkań autorskich w różnych miastach, ale przede wszystkim jest turystą, bohaterowie wspomnianych autorów to w mniejszym czy większym stopniu *gastarbeiterzy*, których głównym zadaniem jest zarobkowanie. Ta różnica określa perspektywę: Białoszewski biega po mieście (miastach), odwiedza kina zwykle i pornograficzne („porno takie, porno siakie”, s. 113), mieszka w przyzwoitych hotelikach lub u zaprzyjaźnionych osób, zwiedza muzea (rzadko i raczej z towarzyskiego musu), obserwuje ulice i stacje metra jakby realizując opinię Baudrillarda, którego zdaniem „w Nowym Jorku interesujące są tylko ulice, nie zaś muzea”²², rozgląda się po sklepach, kupuje płyty z egzotyczną (etniczną) lub klasyczną muzyką i pisma pornograficzne do oglądania w hotelu. Z tzw. rzeczywistością Polonusów amerykańskich ma tylko wtedy do czynienia, gdy przychodzą na jego spotkania, a potem wypytują, czego w Polsce nie można kupić (jest rok 1982!), aby odpowiednio skomponować wysyłane paczki, pytają „co się dzieje w kraju, co z prymasem, co z Wałęsą” (s. 72). Białoszewski zachowuje jednak dystans, ponieważ, jak mówi, „broni się przed zapolaczeniem” (s. 72). Wspomina mimochodem, że spotyka wielu emigrantów dawniejszych, powojennych i z fali ’68, ale także nowoprzybyłych (jak nasi autorzy), którzy jeszcze nie wiedzą, czy chcą tu pozostać na zawsze, czy tylko „pobyć”. Białoszewskiego interesuje wygląd ulicy nowojorskiej czy wygląd Buffalo, Bostonu, Cambridge („jest to nudniejsze od Pragi”, s. 102), opisuje je dokładnie posługując się zresztą pewnym stereotypem, który pozwala mu tę przestrzeń oswoić. Oto znamienne cytaty, opis hoteliku:

„Brązowy hol. Święty Józef z gipsu. Portret papieża. Ciszka. Jak w Sieradzu. Jazda windą na siódme piętro. Pokoik z turystycznym wyrkiem. Na ścianie

²¹ Por. M. Białoszewski, *Obmąpywanie Europy. AAAmeryka. Ostatnie wiersze*, Warszawa 1988.

²² Por. J. Baudrillard, *Ameryka*, tłum. R. Lis, Warszawa 1998, s. 133.

Serce Jezusa. Roleta w oknie. Wychodeczek. Prysznic. Staję w oknie i patrzę. Domy wielkie, ale cicho i pusto. Jak w Przasnyszu. Właściwie to dobrze. Na razie żadnych pułapek” (s. 59).

No i to znamienne zdanie:

„Bardzo źle przedstawia się sprawa wychodków” (s. 64),

bowiem pisarz wciąż poszukuje „siusialni”. Gdy w trakcie spacerów widzi sklepy z towarami wyłożonymi na ulicę, konstatuje: „Jak przed wojną w Warszawie na Nalewkach” (s. 69). A o Buffalo: „Rozglądam się, same ulice parterowe, domki. Jak w Rembertowie, w Otwocku” (s. 83). Olbrzymie przestrzenie USA, które przez Baudrillarda wyrażane są i opisywane z niewiarygodnym patosem, i u Białoszewskiego, i u Redlińskiego sprowadzane zostały do doświadczeń znajomych, a przez to przyswajalnych (Pank, bohater *Szczuropolaków*, o Manhattanie mówi: „Ot, Grajewo, rozległe jak województwo, poprzetykane wieżowcami...” , s. 54²³). Wątków krajobrazowych, ulicznych obrazków obyczajowych w pisarstwie tych autorów prawie nie ma, uwzględnia je Filipiak, silnie je przy tym psychologizując. Wynika to pewnie stąd, że tekst Białoszewskiego jest otwarcie intymny, tamte zaś tylko się o intymność ocierają, mocno ją kamuflując, ta różnica jest uderzająca. U migrantów amerykańskich nie znajdujemy właściwie żadnej refleksji na temat doświadczeń inności/obcości, inności cywilizacyjnej, obcości wyglądu, koloru skóry, obyczajów, seksualności. Ale u Filipiak znajdujemy w opowiadaniu *Piramida* takie zdanie: „Biała skóra najpierw oznacza Amerykę; subtelności, różnice, Europy mogą pojawić się później”²⁴, które mówi o podróży narratorki po krajach Ameryki Łacińskiej.

Ameryka jako tło i katalizator

Bohaterowie wspomnianych tekstów w bardzo nikłym stopniu wkraczają w Nowy Jork, w jego kulturową materię. O innych etnicznie wypowiadają się stereotypami polskimi – dla Pchełki „Portoryk”

²³ E. Redliński, *Szczuropolacy*, Warszawa 1994.

²⁴ I. Filipiak, *Śmierć i spirala*, op. cit., s. 54.

(jak Anita-Antygona) będzie zawsze gorszy od niego („Ty pieprzony Portoryku!”, s. 25), podobnie jak Żyd, „Ruski” zaś obarczony jest tymi samymi kolonialnymi i cywilizacyjnymi zarzutami co w Polsce; Sasza, który jest rosyjskim Żydem, degradowany jest podwójnie („bo wy, **ruscy Żydzi**, nienawidzicie Polaków”, s. 24; „Zamordowaliście oficerów w Katyniu i zwaliliście na Niemców!”, s. 61; podkr. MD). Przed ostatecznym odepchnięciem ratuje Saszę absolutna samotność Pchełki nawet w Tompkins Square Park, który stał się jego siedliskiem, w nim więc szuka przyjaciela i powiernika swoich kłamiwych opowieści o nierealnych planach sprowadzenia żony, dorobienia się itd. Horyzont polskich migrantów określa zadanie zarobkowania i oszczędzania, przy czym skazują się na polskie getto, czyli Greenpoint. Krajowe sukcesy – Ona z *Polowania na karaluchy* miała role szekspirowskie, On był znanym pisarzem – nikogo tu nie interesują i się nie liczą. Znajdują się w pewnym kulturowym klinczu, gdyż ich zachowania codzienne określają reguły polskie, zaś funkcjonują w systemie ekonomiczno-społecznym amerykańskim. Podstawowa różnica, na jaką w tej materii zwraca uwagę Baudrillard w swoim pouczającym eseju polega na tym, iż Amerykanie wytwarzają idee, aby je natychmiast przekuć w życie, Europejczycy zaś wytwarzają idee na podstawie rzeczywistości, jaka jest. Dla Amerykanów ważniejsza jest wizja („[...] wyobrażenie zawsze poprzedza rzeczywistość [...]”, s. 127), dla Europejczyków doświadczenie rzeczywistości. Ameryka jest krajem wizjonerów, Europa zaś miejscem oportunistów, gdzie każdy stara się wpasować w zastaną rzeczywistość. W *Dolorado* (s. 56–57²⁵) jeden z rozmówców narratora zwraca uwagę, że polska odmiana tego oportunizmu była wynikiem braku wolności i odebrania jednostce możliwości stanowienia o sobie. Jednak uwaga Baudrillarda dotyczy Europy jako całości, więc też wolnego „Zachodu”, sprawa jest zatem głębsza. Podstawowy problem polskiego migranta polega więc na tym zderzeniu i nieumiejętności (niemożności) przekroczenia pewnego progu mentalnego. Utwór *Tańcowały dwa Michały* Redlińskiego opowiada sytuację wykorzy-

²⁵ E. Redliński, *Dolorado*, Warszawa 1994 (zawiera także utwór *Tańcowały dwa Michały* i *Epilog*).

stania ekonomicznego samego autora (przynajmniej w tej narracji) przez niejakiego Pierożka.

Otóż Pierożek, krakowski aktor, który kiedyś wykonywał *Konopielkę*, zamówił u Redlińskiego monodram, ten napisał rzecz o doświadczeniu Polaka w Ameryce („bohaterem będzie biało-czerwony”, M, s. 81), z którym mieli razem podbić świat, jednak ostatecznie Pierożek pojechał sam i wykonywał tekst przed publicznością wielu miast Kanady i USA. Redliński, tkwiący w modelu myślenia polskiego (i europejskiego) ocenia to przede wszystkim w kategoriach moralnych: jako nadużycie, oszustwo, ma ochotę zdyskredytować nieuczciwego współnika przez odpowiednie anonse w gazecie nowojorskiej wszystko po to, aby uzyskać przynajmniej jakąś rekompensatę za miesiące pilnej pracy. Z punktu widzenia etyki europejskiej racja jest po jego stronie, jednak racja amerykańska – racja skuteczności ekonomicznej – jest po stronie Pierożka. Ten bowiem wymyślił pewien *modus operandi*, a następnie przekuł go konsekwentnie w życie (rzeczywistość) osiągając, według narratora Redlińskiego, znaczny sukces finansowy, a na pewno popularność i prestiż w środowiskach polonijnych, o czym świadczy awantura na spektaklu chicagowskim.

„Nie chodzi o to, by konceptualizować rzeczywistość, lecz by urzeczywistniać koncepty i materializować idee; [...] i marzenia, wartości naukowe czy perwersje seksualne [...] - pisze Baudrillard. – Oni wychodząc od idei fabrykują rzeczywistość, my przekształcamy ją w idee lub ideologię” (s. 113).

Tańcowały dwa Michały to także tekst, który zwraca uwagę na to polskie (czytaj: europejskie) uwikłanie etyczne i świadomościowe bohatera. Redliński – Michał Wieloisty, jak określa swojego narratora, rozdziela niejako swoją jaźń na dwa byty: jeden jest postępowy, miejski, faustyczny (Michał Wędrus), pragnie nowoczesności i wyzwolenia się od tradycyjnych polskich nawyków, drugi (Michał Wieśniak) – właśnie chce się ich trzymać, lęka się zatracenia w wielkim świecie, odrzuca jego reguły i pokusy, wybiera życie w cywilizacji tradycyjnej wsi. Jego emanacją mógłby być niejaki Ignac-Potejto ze *Szczuropolaków*, chłop z białostockiego, który od trzech lat pracuje w nowojorskiej rzeźni na dwie zmiany, dolary wysyła do Polski na podniesienie gospodarstwa, pokłada ufność w Bogu i ma nadzieję

powrócić do kraju bogatszy, ale niezmienny (podobną figurę stworzył wcześniej Mrozek w *Emigrantach*, 1974). Jego świadomość jest twarda i ciasno opakowana w podstawowy zestaw przeświadczeń ekonomicznych (por. spór o jajka z Profesorem) i moralnych ufundowanych na gruncie religii katolickiej (odmawia np. skorzystania z okazji seksualnej ze względu na nakaz bezwzględnej wierności małżeńskiej, jaki narzuca mu ślub kościelny). Jednak wielu jego rodaków łatwo przyjmuje zasadę, że można mieć dwie moralności, dwa style życia: polski w Polsce i amerykański w Ameryce („Wiadomo, człowiek tymczasowy”, Sz, s. 38). Ten dopuszcza rozmaite czyny i zachowania, których system polski zabrania (o ojcu, który prostytuuje córkę „pracując [z nią – MD] po domach” mówi się, że to „Bardzo porządni ludzie”, Sz, s. 83; Teresa rozważa z bratem Azbestem propozycję Riczego, aby za dodatkowe 50 dolarów tygodniowo chodziła po jego domu z uwolnionymi piersiami itp.) – wszystko w imię jakiegoś abstrakcyjnego założenia, że będąc w Ameryce nie jest się właściwie sobą, tylko kimś innym, tymczasowo nawet sobie samemu obcym. Ta schizofreniczna sytuacja pozwala, jak wierzą, przeżyć emigracyjny okres w miarę bezboleśnie i powrócić do swojego „prawdziwego ja”, nienaruszonej tożsamości, w Polsce. W tym tekście Redliński konstruuje wyjątkowo dużo trafnych semantemów, które wiele mówią o polskim środowisku migracyjnym.

Grynberg opowiada historie emigrantów polskich, którzy doświadczyli Ameryki, epizodycznie czy dłużej: Marka Hłaski, Jerzego Kosińskiego, Leopolda Tyrmanda, Krzysztofa Komedy, Wojtka Frykowskiego, Henryka Warsa, Józefa Lejtesa, Violetty Villas, Marka Nizińskiego, Romana Polańskiego, Idy Kamińskiej, Elżbiety Czyżewskiej, Anny Frajlich, swojej matki i ojczyma, a także wielu innych, przygodnych znajomych. To były znajomości o różnym stopniu emocjonalnego natężenia, ale wszystkie istotne. Jako Żyd czuje się niejako pośrednikiem między światem amerykańskim a polskim, ma przyjaciół i w jednym, i w drugim kręgu. Ponieważ zarobkuje dorywczo i w fabryce blachy, i w bookstorze, i na uniwersytecie, i w redakcji pisma „Ameryka” musi z konieczności nawiązywać rozmaite kontakty. W zasadzie nie ma z tym problemu, te spotkania z Innym charakteryzuje rzeczowo, zwięźle, oddając dobitnym i traf-

nym słowem charakter każdego z nich. Opisuje, nie wartościuje. Przy czym najżywiej interesują go sprawy żydowskie i w każdym mieście i państwie szuka śladów ich historycznej i współczesnej obecności. Z kolei krytyka amerykańska ocenia nową imigrację polską w taki sposób:

„Dzisiejsza polska emigracja zatem, nie stanowiąc już obiektu zainteresowania w oczach Zachodu skupiającego wzrok zwykle na tych, którym udało się przedrzeć z drugiej strony, stała się po prostu kolejnym Innym w Ameryce, gdzie, przynajmniej na poziomie instytucji, inność jest na porządku dziennym”²⁶.

Świadomość schizofreniczna

Bohaterowie Redlińskiego, którzy najwyraźniej są wyrazicielami jego postawy, nie potrafią jednak zdobyć się na takie rozdwojenie, chcąc zachować swoją zwartość tożsamościową popadają w konflikty z lepiej przystosowanymi Polakami/Polonusami. Polakami właśnie, gdyż na dobrą sprawę (o)powieści Redlińskiego niewiele mówią o zderzeniu Polaków z Ameryką, tylko z innymi Polakami, którzy żerują na naiwności nowoprzybyłych i udając zadomowienie i swobodę (jak Lojer ze *Szczuropolaków*), dopuszczają się ciężkich przewinień. To z nimi przede wszystkim kontaktują się w swoich codziennych sprawach migranci-gastarbeiterzy, oni są dla nich całą Ameryką. Ci zaś, według określenia Riczego, to „bitwin-pipi” (angielszczyzna u Redlińskiego ma formę fonetyczną), „Już nie Polacy, a jeszcze nie Amerykanie” (Sz, s. 194).

Z tego problemu – gry „przywieziona” tożsamością – Głowacki zrobił całą sztukę: Anita-Antygona jest dokładnie z tego samego paradygmatu. Posługuje się plemiennym, to jest jednoznacznym rozumieniem przynależności i powinności, przyjmuje bez wahania patriarchalny model istnienia między mężczyznami, gotowa jest wydać ostatni grosz na „godny” pochówek swojego „przyjaciela”, Johna. Baudrillard pisze, że społeczeństwo amerykańskie jest prymitywne, ponieważ jest „złożone, pomieszane, w najwyższym stopniu

²⁶ G.Z. Gasyna, *Wyrażać odmiennosc: pisarze polsko-amerykańscy po okresie wielkiego podziału*, tłum. M. Heydel, w: *Życie w przekładzie*, red. H. Stephan, Kraków 2001, s. 286.

chaotyczne [...] którego immanentność zachwyca, lecz nie wytwarza przestrzeni do refleksji nad sobą” (s. 15). A także dlatego, że jest „hiperboliczne i odhumanizowane”. W sztuce Głowackiego skonfrontowane zostały dwa paradygmaty: cywilizacji plemiennnej i cywilizacji biurokratycznej (wielkowiejskiej). Oczywiście w tym sporze racja moralna pozostaje przy społeczeństwie plemiennym, gdyż jest ono blisko drugiego człowieka, a jako główną zasadę regulującą zachowania uznaje mit, prymitywizm cywilizacji metropolitalnej polega z kolei na jej odhumanizowaniu, oparciu wszelkich działań na regułach prawa stanowionego, a nie naturalnego odczucia i empatii. Policjant jest rzecznikiem prymitywizmu biurokratycznego, Anita patetycznie broni prymitywizmu plemiennego; choć tak zasadniczo różne, oba te paradygmaty mieszczą się – strukturalnie – na tym samym poziomie, tylko leżą – mówiąc obrazowo – na różnych „półkach”.

„Ta zgoda ogólna w sprawie reguł zbliża społeczeństwo amerykańskie do społeczności prymitywnych, w których absurdem byłoby moralne wywyższanie się z powodu nieposłuszeństwa wobec zbiorowego rytuału” – konstatuje Baudrillard (s. 124).

Anita nie robi nic ponad to, co nakazuje jej plemienny niezmienny rytuał wyniesiony z dawnego życia w gromadzie ludzkiej, kierowanej raczej gorącymi emocjami niż krytycznym i chłodnym rozumem, ale właśnie ten surowy gest wywołuje pewnego rodzaju szok i *katharsis* w społeczeństwie poddanym cywilizacji biurokratycznej i odchodzącej od zachowań tradycyjnych. Genialność tej sztuki polega na uruchomieniu kilku tylko postaci, które kierują się najbardziej podstawowymi odruchami, jak u Becketta czy Ionesco z okresu egzystencjalnego. Podczas jednak gdy tamte dramaty czytano przede wszystkim psychologicznie (egzystencjalnie), jako wzajemne niszczące uzależnienie człowieka od człowieka, *Antygonę czytać należy kulturowo*: jako obraz Innego, Obcego. Wszyscy bohaterowie dramatu (poza Policjantem) występują w takiej roli i znajdują się w sytuacji odrzucenia, najbardziej jednak Anita. Ta bowiem zawiśnie w końcu na bramie parku, który został zamknięty dla bezdomnych, a to był jej pseudo-dom z pseudo-rodziną i pseudo-plemieniem (Pchełka, Sasza, John). Anita przez kolejne przypadki losu (śmierć matki, niegodne zachowanie brata,

utrata pracy i mieszkania) została wypchnięta z normalnej amerykańskiej drogi na pobocze, zmarginalizowana i podwójnie odrzucona jako Obca (Portorykanka) i jako Inna (bezdomna, o nie całkiem sprawnym umyśle).

Dramat Głowackiego ujawnił kilka poziomów współczesnej cywilizacji: fałszywą retorykę Zachodu (vide: Policjant), antropologiczne aspekty istnienia Innego/Obcego (grupa bezdomnych), kulturowe aspekty istnienia jednostki (Anita), wreszcie różnice między kulturami, które są znakiem charakterystycznym społeczeństw multikulturowych, jakże często budowanych na skrywanej niechęci, pogardzie, dyskursie wykluczenia, a przynajmniej odrzucenia.

Grynberg w taką schizofreniczną świadomość wyposaża swoją pierwszą amerykańską żonę, która wmawiała w siebie rosyjskość i staromodną obyczajowość, choć nie bardzo miała do tego prawo: mężów miała przed nim kilku, do Polski z Grynbergiem pojechać nie chciała, a jej rosyjska rodzina także okazała się fikcją; kobieta żyła po prostu w świecie swoich chorobliwych fantazmatów (*Rosyjska ruletka*).

Tożsamość polska

Pchełka z *Antygony w Nowym Jorku* uosabia całe spektrum „polactwa”: bezrefleksyjną religijność, ksenofobię, antysemityzm, brak tolerancji dla jakiegokolwiek inności, życie mitami narodowymi („A ty w ogóle wiesz, kto to był Szopen?”, s. 27) i osobistymi („Ja czytam gazety i ja wiem dokładnie, jak do czegoś dojść w Ameryce”, s. 79), pazerność, cwaniactwo, alkoholizm itp. Mimo, iż znalazł się na dnie i nie ma widoków na to, aby się podnieść, żyje mrzonkami i produkuje je nadal: w słowach i kuriozalnych działaniach jak to z cudzym zdjęciem, które chce pokazywać jako swoje. Pchełka ma dość rozbudowaną tożsamość jak na kogoś „spod poła”, jak mawiał Dostojewski. Nie jest to bohater Beckettowski, gdyż jest zbyt skonkretyzowany i ubrany w narodową tożsamość, choć mógłby być – i pewnie w zamierzeniu autorskim jest – postacią symboliczną, uosabia jednak figurę migranta w stanie rozpadu z powodów socjalno-ekonomicznych. Lecz symboliczność buduje się na ogół skąpymi środkami, Pchełka zaś jest w swoim położeniu charakteryzowany bujnie i dobitnie.

Polscy migranci *in toto* wyposażeni są w tożsamość, irytującą wprawdzie i niereformowalną, opartą na kilku prostych, obskuranczkich przeświadczeniach, która w warunkach migranckich jeszcze bardziej zyskuje na wyrazistości (Teresa w rozmowie z Pankiem wyznaje, że bałaby się, czy nawet wstydyła – to aluzja do jego irokeza –, wyróżniać, Sz, s. 40 i że kobiety z jej mieszkania „po kościele” piją, Sz, s. 49). Muszą konfrontować się z Innym, choć zakotwiczą się przede wszystkim w polskim getcie i wtedy wypracowują niejako „polski front” wobec wszelkiej inności, a negatywne cechy podlegają swoistemu wzmocnieniu. We fragmencie z zepsutym jajkiem mówi się, że naruszony został polski „honor”, ponieważ „Polak został oszukany przez Araba! [...] Może mu się polska morda naszego Potejta nie podoba?” (Sz, s. 16). Wyjątkiem jest Profesor, mający bogatszą od współlokatorów świadomość historyczną i ekonomiczną, autor epitetu „szczurowisko”, jak w ogóle bardzo krytycznych wypowiedzi zarówno pod adresem polskiego mitu Ameryki, jak i Ameryki samej czy Marek Kamela, narrator *Szczuropolaków*, który zrezygnowany patrzy na kolejne fale Polaków, przylatujących jak ćmy do ognia do tego „Oszustwa zwanego Ameryką” (Sz, s. 166) po to, by egzystować na jego marginesach, w poczuciu ogólnej degradacji, zaszczucia i gorszości (Sz, s. 165). Sam jest ghostwriterem, spisującym biografię podwójnego „patrioty”, starego Polonusa, który operuje zestawem narzędzi urągających rozumowi, opartych na stereotypach i mitach. Ponieważ Ameryka składa się z wielu narodowości, osiadłych tam w różnych okresach, kolejni migranci – jak wskazani powyżej polscy – mogą się konfrontować z niektórymi z tych grup, w tym także z Polonusami, czyli zamerykanizowanymi Polakami z wczesnych emigracji, ekonomicznych (jak te pierwsze, z XIX wieku), czy politycznych (jak wojennej; o obu pisała fachowo D. Mostwin). Te polsko-amerykańskie przykłady opisują także zjawisko bardziej uniwersalne, to mianowicie, że migranci określają się zawsze podwójnie: wobec autochtonicznej większości i wobec alochtonicznych mniejszości.

Według ekscentrycznego sformułowania Baudrillarda, „Zamiast tożsamości Amerykanie mają wspaniałe uzębienie” (s. 47). Chodzi o ich mechaniczny uśmiech. Nie jest to ani uśmiech przyjazny, ani uśmiech sprzedawcy, jest to automatyczny odruch, mięśniowy

grymas, który wszakże wytwarza wrażenie społeczeństwa empatycznego, otwartego. Jeden z zasiedziały już Polaków, Lojer ze *Szczuropolaków*, wygłasza wielką mowę na temat uśmiechu. Za podstawową różnicę między Amerykaninem a Polakiem uważa właśnie brak umiejętności „noszenia” na twarzy uśmiechu. Jego zdaniem, Polacy mają „szczyrą” twarz, na której w prosty sposób odbijają się aktualnie przeżywane emocje, w Ameryce zaś twarz jest elementem stroju. „Twarz ma być elegancka – i koniec!” (Sz, s. 117; sprawa „szczerego uśmiechu” pojawia się także w *Polowaniu na karaluchy* Głowackiego, s. 86). Twarz, oczy, mimika, wypowiedzi winny budzić zaufanie i empatię, a nie informować o stanie ducha czy konta, nie powinny być wyrazem prawdy egzystencjalnej, lecz kulturowej²⁷. On sam po kilkunastu latach pobytu w USA i mimo kłopotów osobistych jest zafascynowany Ameryką, jej bujnością i witalnością, przekonuje jednak polskich migrantów, że aby stać się Amerykaninem, trzeba „oderwać się od polskiego cycka” (Sz, s. 125), zerwać z polskim gettem i polską mentalnością, z wytworzoną dotychczas tożsamością. Wejść – słowem – w realność telewizyjną, ponieważ większość przybyszów tak właśnie odczuwa pejzaż socjalny i kulturalny USA, a zwłaszcza Nowego Jorku – jako zjawisko nieprawdziwe, sztucznie wytworzone, jako obraz kinowo-telewizyjny. Teresa tak opisuje swoje pierwsze zetknięcie z miastem: „[...] mnie się wydawało, że ja nie w Nowym Jorku, ale w... telewizji. W środku telewizora, tam gdzie widać obraz” (Sz, s. 53). Baudrillard nazywa ten efekt hiperrzeczywistością, totalnym *simulacrum* (s. 40–41) albo „urzeczywistnioną utopią” (s. 103) i „kinem” (s. 134; pełne sformułowanie brzmi: „życie jest kinem”). „Żeby tu dać radę, musiałbym się cały przenicować. Zmienić charakter” – skomentuje Profesor (Sz, s. 145).

²⁷ Potwierdzają to teksty znacznie późniejsze, por. J. Ozaist, *Wyspa Obiecana*: „– Stary, dżinsy, adidasy i ta słowiańska gęba to twoja wizytówka. Nawet nie trzeba ci browara w ręce ani komory, żebyśmy poznali. Sam się przekonasz. Polak nie musi się odzywać, bo ma wygląd”, w: *Na końcu świata napisane. Autoportret współczesnej polskiej emigracji*, Chorzów 2008, s. 31. Podobnie pisze J. Bolec w tekście *Zmartwychwstanie śmieciarza*: „Tutaj Polak wywęszy drugiego Polaka z odległości jednej mili. Nie wiem, na jakiej zasadzie to działa, ale tak jest”, *ibidem*, s. 68.

„Jak Polak z Polakiem”

Analizowane teksty w nikłym w istocie stopniu zajmują się konfrontacją Polaków z Ameryką, ich głównym nurtem jest wewnętrzna polsko-polska dyskusja. Chodzi przede wszystkim o konfrontację Polaków z Polonusami (czyli starszą emigracją polską) i – okazjonalnie – z przedstawicielami innych etnosów, z drugiej zaś o konfrontację rozmaitych postaw w obrębie świeżej migracji. Taką konfrontację umożliwiają wymieszanie ludzi w przestrzeni pracy, ciasnota zajmowanych mieszkań, przymus oszczędzania, często degradacja ekonomiczna i społeczna i przede wszystkim zderzenie z gospodarką amerykańską, która uwzględnia i nagradza jedynie jakość i wartość wykonywanej pracy, a nie jakiegokolwiek różnice cywilizacyjne, klasowe czy kulturowe, przywiezione zza oceanu („W Ameryce [...] zadziwia naturalność, z jaką pomija się kwestię statusu, zdumiewa swoboda i wolność relacji”, s. 125). Tak nasiloną analizę polskiej zaściankowej i pokręconej natury, tak daleko posuniętą *abiektyzację* polskości można dojrzeć tylko w podobnych tekstach Krzysztofa Marii Załuskiego czy Janusza Rudnickiego (z podobnego okresu). Migranci polscy w Niemczech spotykają się jednak z innymi Polakami na ogół w sytuacjach odświeżonych, w rytualnych spotkaniach stowarzyszeń polonijnych na przykład, migranci polscy w USA skazani są na siebie ze względów socjalnych i ekonomicznych; tworzą ciasne skupiska, które stają się soczewkami polskości. Ta dyskusja obejmuje dwa poziomy: symboliczny i codzienny (pragmatyczny). Świadomość amerykańska prezentowana jest przede wszystkim jako praktyczna i pragmatyczna, rządzona symboliką dolara, świadomość polska jest na ogół rozdarta między retorykę patriotyczną, tradycyjne wyobrażenia polskości a pragnienie uwolnienia się od niej przez sukces ekonomiczny, który urasta do rangi mitu.

Ten charakterystyczny rys literatury polsko-amerykańskiej można by zrazu uznać za pewien niedostatek czy ograniczenie, warto jednak – idąc tropem Rosi Braidotti, a właściwie cytowanej przez nią teoretyczki wietnamskiej²⁸ – podejść do tego fenomenu inaczej. Polacy, skupieni

²⁸ „[...] feministyczna badaczka T.T. Minh-ha [mówi, że – MD] wielokulturowość nie prowadzi nas za daleko, jeśli rozumie się ją jedynie jako różnicę *między* kulturami. Powinno się ją raczej traktować jako różnicę *w obrębie* tej

w tych charakterystycznych enklawach, w prowadzonych rozmowach, sporach i dyskusjach odnajdują różnice w sobie, zaczynają uzmyslać sobie, że nie są – jako Polacy właśnie, jako naród – monolityczni. Dopóki nie opuścili kraju, taka refleksja nie była im do niczego potrzebna, zwyczajnie wiedzieli, że to czy tamto różni ich jako jednostki. W USA pojawia się trzeci w postaci Amerykanina (niechby nawet tylko Polonusa, ale o wyrobionych już i utrwalonych cechach amerykańskich), wobec którego taka zwyczajna konstatacja nie wystarcza. Trzeba podjąć, często nieświadomą, próbę **opowiedzenia siebie**, ujawnienia swojego pełniejszego ja w trybie dyskursywnym, jaki konstruuje Julia Kristeva w książce *Étrangers à nous-même* (niem. *Fremde sind wir uns selbst*). Charakterystycznym przykładem świadomości symbolicznej jest Profesor ze *Szczuropolaków*: wprowadzie szybko się „rozsypuje” (określenie powieściowe) z powodu alkoholizmu, ale zarazem operuje najwyższym poziomem świadomości historycznej, ekonomicznej, kulturowej, jego diagnozy dotyczące zarówno Ameryki, Polski, jak i polskich imigrantów są najdalej posunięte, najostrzejsze i najlepiej uargumentowane. Jego światopogląd ma wyraźnie zarysowane kontury, oparte na krytycznym namyśle. Do tej grupy należy zapewne Marek Kamela, narrator powieści, i Pank. Ich repertuar myślenia symbolicznego oparty jest na wartościach laickich, można z kolei powiedzieć, że Potejto operuje dwoma systemami: symbolicznym i praktycznym, przy czym oba oparte są na podstawowych wyznacznikach: z jednej strony chodzi o zarabianie dolarów, z drugiej o bezwzględne kierowanie się nakazami religii katolickiej. Karykaturalny przykład operowania polskim systemem symbolicznym daje Pchelka z *Antygony w Nowym Jorku*, który go nawykowo reprodukuje, umieszczając w nim siebie i przez to podnosząc niejako w oczach otoczenia. To daje mu chwilowe poczucie większej wartości i upoważnia, w jego logice, do bezczelnego oszukiwania sąsiadów z parkowej ławki. Bohaterowie *Polowania na karaluchy* są na tyle inteligentni i odważni, że świadomie dekonstruują oba systemy, uciekając – w rozmowach między sobą – w ironię i groteskę. Przypoczmy taki oto dialog na temat zazdrości polskich przyjaciół:

samej kultury, innymi słowy w obrębie każdego ja”, w: R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne*, op. cit., s. 38 (kursywa oryginalna).

„ON

Jak to czego? On wyemigrował tylko do Paryża, a ja jestem w Nowym Jorku i mam sukces.

ONA

Ale ty nie masz żadnego sukcesu.

ON

Ale on tego nie wie” (s. 93)

Lub:

„ONA

Janek, zrób dla mnie jedną rzecz. Na emigracji wszyscy wariują, błagam cię przestań kłamać, bo niedługo zaczniesz wierzyć w te kłamstwa, tak jak Krzysiek wierzy, że kręci filmy, Zosia, że pracuje dla CBS, ostrzegam cię: zwariujesz. Skoczysz z mostu Washingtona.

On

Nie martw się. Żeby się tam dostać, trzeba mieć samochód” (s. 106).

Konkluzje

Jak widać z powyższej analizy, polskie teksty o Ameryce pozostają w gruncie rzeczy tekstami o Polakach. Sytuacja wyizolowania jednostek z masy, zderzenia z Innym, czego doświadcza się w Ameryce na każdym kroku, zaostrenie stosunków międzyludzkich poprzez zderzanie ludzi wyrwanych ze swoich rodzinnych i środowiskowych mateczników skutkuje stężonym opisem charakteru narodowego i tożsamości polskiej. Oznacza też ujawnienie polskiego myślenia o Innych, które opiera się najczęściej na stereotypach, uprzedzeniach i ksenofobii. Polacy słabo się integrują, wolno wchodzą w nowe środowisko i okoliczności, z trudem przenikają do ich świadomości obce wyznaczniki cywilizacyjne. Aby przeciwstawić się naporowi nowych okoliczności, wytwarzają w sobie świadomość schizofreniczną, w której twarde jądro polskości pozostaje niezmiennie, pewne zaś zachowania traktuje się jako konieczność egzystencjalną, ale przejściową, wymuszoną okolicznościami, rodzaj dolegliwości przez co stają się znakiem obcości. Daje to w efekcie albo obrazy (semantemy) obyczajowe z akcentem egzotykcji (jak u Redlińskiego), albo patetyczne i groteskowe zarazem (jak u Głowackiego czy Filipiak).

Dodatek

Niskie Łąki Piotra Siemiona²⁹ mieszczą się w powyższym opisie, ale nie wprost. Z kilku powodów: po pierwsze rzecz dzieje się nie tylko na obcym terenie, ale i w Polsce w okresie przełomu społeczno-politycznego lat dziewięćdziesiątych XX w., po drugie migrantem jest bezimienny Anglik, który próbuje szczęścia w różnych częściach świata, ale najmniej chyba w swojej ojczyźnie. Powieść jest brawurowo napisana i skonstruowana, operuje zmieniającym się stylem i językiem w zależności od tego, kto mówi (fragment z monologiem Lidki jest swoistym majstersztykiem) i od przestrzeni i czasu, w których rzecz się dzieje. Całą opowieść organizuje i scala postać Anglika, którego poznajemy we Wrocławiu, gdy w 1983 roku przyjeżdża na staż artystyczny do tamtejszego teatru, przez lokalnych luzaków zostaje wrzucony do Odry, przy tym gubi paszport i klucze od przydzielonego mu mieszkania, po czym ląduje w lokalu swoistej komuny, gdzie poznaje Lidkę, Carlosa, Gibsona, Dyzia i innych.

W kolejnej partii tekstu wszyscy oni spotykają się w Nowym Jorku, są to już lata 1988–89. Anglik studiuje tam filmoznawstwo, przygotowuje swoją filmową etiudę, zaś Polacy, stara „paczka” z Wrocławia, różnie: Carlos pracuje przy azbieście, Dyzio muzykuje na statkach, Gibson jest kierowcą ciężarówki, którą się szmugluje papierosy, Lidka zatrudnia się jako pomoc kuchenna i dziewczyna do towarzystwa. Wszyscy oni spotykają się któregoś dnia w nędznym mieszkaniu Anglika, jedzą pieczoną gęś, upijają się tanią wódką, narkotyzują zdobytą przypadkiem przez Gibsona kokainą, beztrzesko prześwietlają film Anglika; ten fragment kończy się niemal gombrowiczowską „kupą”, po której wszyscy lądują na zimnej ulicy.

Ostatni fragment ukazuje ich w rolach nieco szemranych biznesmenów w nowej Polsce (fragment pt. *Radio Carlos*), do której przyjeżdża Anglik, aby zrobić reportaż dla pewnej stacji telewizyjnej w USA. Pomiędzy te fragmenty włożony jest rozdział poświęcony autowiwisecji Lidki, w której kochali się i Carlos, i Anglik, okraszony świetnie napisaną sceną kręcenia filmu pornograficznego z jej udziałem

²⁹ P. Siemion, *Niskie Łąki*, Warszawa 2000.

przez znudzonych finansistów z Wall Street. Ona także pojawia się w ostatnim fragmencie jako nowa „business woman” posiadająca wypożyczalnię kaset video we Wrocławiu, nagle rozsądna i dojrzała.

Opowieść jest wiarygodna głównie z powodu obcego narratora, który zamieszany jest w kolejne perypetie swoich przygodnych znajomych, na końcu mianuje się menedżerem Radia Carlos, gdyż jako jedyny jest w stanie dogadać się z przedstawicielem amerykańskiej fundacji, która chce wspierać nowe media w odrodzonej Europie Środkowej. Migracyjny wizerunek Polaków nie różni się niczym od wielu innych (np. tych z tekstów Redlińskiego): pracują na czarno, biorą najgorsze prace (np. przy azbeście, przemycie papierosów, „na zmywaku”, a w przypadku Lidki – dziewczyny do wszystkiego, łącznie z pornografią zwierzęcą). Nastawieni na szybki zarobek (co nie wszystkim się udaje), żyją w nędznych warunkach, bez większych ambicji (które na przykład przejawia Anglik; ten żyje wprawdzie bardzo skromnie, ale chodzi na zajęcia filmoznawcze, ponieważ uznał, że to nie teatr, lecz film ma we współczesnej kulturze dominującą rolę). Jego pracę dyplomową, skrupulatnie i długo przygotowywaną, naświetlają mu beztroscy polscy znajomi w czasie pijatyki. Rozwścieczony

„Anglik strząsa z siebie śliskie zwoje filmu. Ma wielką ochotę wtłoczyć kłęb szeleszczącej taśmy prosto między pizate policzki, między oczy, które świdrują go spod fryzurki na jeża, zatkać potok słów dyktowanych białym piórem kokainy, wolfschmidta i nostalgii, słów bezsensownych i jak zawsze chełpliwych, bez większego po temu uzasadnienia” (s. 165).

Wyrzuca koleżkom niezbyt ważne i szlachetne miejsce w samej Europie³⁰, małe znaczenie w świecie, na co tamci zauważają przytomnie, że Polska miałaby się czym pochwalić (przytaczają akurat argumenty z dziedziny jazzu), gdyby świat chciał tę ofertę przyjąć, ale niestety pozostajemy wciąż „gorszą Europą”, dla świata prawie nieistniejącą. Polacy powołują się na „polskiego ducha” i „królewski szczer piastowy” (s. 164) z dużym poczuciem ironii i dystansu, jest to raczej w konwencji buffo niż serio, jednak dla Anglika i tego jest za

³⁰ „O, nie, kochany, wy może jesteście co najwyżej bliźniakiem Europy, i jeszcze do tego bliźniakiem-wariatem, pokreconym, z wieńcami czosnku po kieszeniach” – mówi Anglik, *ibidem*, s. 157.

dużo, ponieważ Polacy uważają, że tylko im wolno w ten sposób żartować z narodowych kanonów („duch ma chuch”), obcym robić tego nie wolno. Stoją twardo na straży polskiego autostereotypu, przejawiają silne wzorce polskości. Ich świadomością, myśleniem wciąż steruje polski dyskurs narodowy, głęboko zakodowany i określający ich tożsamość nawet w momentach zgrywy. Nowy Jork, w którym się spotkali, prezentowany jest najczęściej jako kamienna pustynia, w której wieją lodowate wiatry, nieprzyjemne i barbarzyńskie. „Miasto pod granatowym niebem także zdążyło się przemienić w las graniastych kryształów o różnych odcieniach szarości i czerni. **Carlos rusza dnem skamieniałego ostępu [...]**” (s. 146, podkr. MD),

Lidka patrzy na stупiętrowe biurowce wypełnione biurkami, segregatorami, spinaczami, po czym konstatuje: „**Takie samo biurowe nieszczęście** jest tam w środku jak w kanciapie pani Lusi we wrocławskim Budopolu” (s. 184, podkr. MD). Światem rządzi wielki kapitał, im większy, tym potężniejszy, a ludzie – jak jej bogaci przyjaciele, Kronholtz i Azjata Kitahara – są tylko sługami wielkich pieniędzy³¹. Do tych pieniędzy, do tego wielkiego kapitalistycznego tortu ciągną z całego świata masy biedoty w nadziei, że za swoją ciężką pracę i codzienne upokorzenie, spadnie im okrucz z obfitego stołu. Anglik obserwuje tę falę ironizując:

„Desant następował na JFK, desant z całego świata – czarni, żółci, w paski, w ciapki. Służba imigracyjna broni swoich budek do końca, lecz fala przedziera się dalej, za szklane drzwi, przez bury Queens, na Manhattan. [...] Tutaj się zwyciężało albo wracało do domu” (s. 205–206).

Powrót oznacza klęskę, wie o tym Anglik („Wrócić do domu oznaczało mniej więcej tyle, co przerznąć swoją szansę” (j.w.), wiedzą też Polacy („Tylko przegrani wracają” – mówi Lidka, s. 192). W tym sensie przegrali wszyscy, bo wszyscy wrócili do kraju, gdzie – na szczęście – okoliczności historyczne dały im szansę na skok do przodu. Amerykański czy kanadyjski trening wyposażył ich w odwagę konieczną do podjęcia

³¹ „Siedzą i liczą słupki. Takie długie słupki, w miliardach, ale na jedno wychodzi”; *Niskie Łąki*, op. cit., s. 184.

ryzka, wpoił poczucie, że sami odpowiadają za swój los. Z kolei Anglik zauważa w Polsce anno 1991, w okresie najgwałtowniejszej transformacji, wiele cwaniactwa, lewych interesów, szemranych powiązań między biznesem a polityką lokalnych bonzów, nieczyste interesy z wychodzącym akurat z Polski rosyjskim wojskiem itp. Połowe łożka postawione na jezdni, byle jakie stragany, wszechobecny handel.

„Cukier, tym razem prosto z wywrotki, po cztery dwieście. Piwo butelkowe w skrzynkach, piwo w puszkach, piwo w rękach bambrów na odrapanej ławce, piwo w siatkach kobity z siatkami, cała rzeka piwa biegła równoległe do zamarłej ulicy” (s. 257).

Ten fragment czerpie być może najczęściej ze stereotypowych wyobrażeń o tamtym czasie, chociaż trudno zaprzeczyć pewnej historycznej, socjologicznej prawdzie, którą z sobą niosą. Dodatkowym atutem i wartością poznawczą tej książki jest uwzględnienie podwójnej podmiotowości migranckiej, polskiej i brytyjskiej, dociążonej podwójnym także doświadczeniem migranckim: polskim i amerykańskim. W gruncie rzeczy są one nieporównywalne, te podmioty są silnie zróżnicowane, łączy je jednak podobna sytuacja, sytuacja poszukiwania swojego losu, odwaga eksperymentu, uczestniczenie w historycznym dyskursie zmiany.

IV.4 Przypadek kanadyjski

Myślę tu głównie o Ewie Stachniak i Danielu Karpińskim. Główną i ważną, bo inną, cechą ich tekstów jest **słaba obecność typowych wątków migracyjnych**, brak refleksji tożsamościowych, uwag o kłopotach językowych itp., które zwykle wyznaczają horyzont tej literatury. Skąd ta odmienność?

Ich powieści toczą się w Polsce i za granicą (najczęściej w USA lub Kanadzie), lecz postaci nie są w żaden sposób naznaczone tą sytuacją. Konstruują tekst artystyczny, fikcyjny, a nie quasi-dokument osobisty, będący często rodzajem kryptoautobiografii. O tym, że są migrantami z Polski dowiadujemy się najczęściej z informacji umieszczonej na okładce książek, ich narratorzy czasami wspominają

o tym, że wyjechali z Polski (jak Paweł z *I jak Inni* Karpińskiego³²), lecz poza tym powieści mają klasyczny charakter: zawiązują jakiś węzeł fabularny (u Karpińskiego niezwykle uczony i skomplikowany, oparty na spekulacjach architektoniczno-matematyczno-symbolicznych, w czym przypomina piarstwo Umberta Eco, a także Teodora Parnickiego), za którym podążają. Migracyjny status autorów nie ma żadnego znaczenia dla powieści, nie stygmatyzuje, jest tylko informacją o pochodzeniu bohaterów (w tym sensie, że każdy jest skądś), co tłumaczyć ma na przykład ich obecność w Polsce, lecz niczym ponadto. Autor robi wszystko, żeby go nie eksponować, jego uwagę skupia relacja z rodziną i ojczyzną, ale podejmowane z perspektywy Polski, a nie Kanady. Paweł po dziesięciu latach pobytu w Kanadzie przyjeżdża do Polski w związku z pewną transakcją handlową (program komputerowy) i pojawiają się pytania o powody wyjazdu i przyczyny przyjazdu, jakieś niemrawe zarzuty w najbliższej rodzinie

„[...] dlaczego wyjechał, dlaczego ich opuścił. [...] Nawet kilka razy ojciec napomknął coś o patriotyzmie i ojczyźnie, ale czuło się, że te słowa są jakby z innej rozmowy. Znaczyły coś innego dla nich, coś innego dla niego. Jeśli dla niego znaczyły...” (s. 251).

Dla Pawła narodowy dyskurs utracił znaczenie i wartość, nie chce go w ogóle podejmować. Interesuje go tylko pewna część historii kraju, w którym dorastał. Jedyne istotne pytanie, jakie go nurtuje, poza wątkiem architektoniczno-symbolicznym dotyczącym starej zabudowy Tarnowa, to pytanie o relacje Żydów i Polaków, pytanie, na które zapewne inaczej trzeba odpowiadać w Kanadzie niż w Polsce i na które Polacy zazwyczaj odpowiadają inaczej niż inne narody (s. 219–233). Poza tym – „Wszędzie jest tak samo”, – mówi swojej szkolnej miłości – „rodzina, praca”; ani „swojość” życia w Polsce, ani inność tamtego życia nie jest warta rozważania. Paweł nie widzi różnicy (s. 359). Przyjazd do Polski nie jest więc żadnym świętem, pielgrzymką, kajaniem się, jest – jak to nieco brutalnie ujmuje rozżalona Marysia, „przeżyciem fizjologiczno-biologicznym. Ból, głód i alkohol. I to Polska właśnie? Tak jest” – poświadcza ochoczo Paweł (s. 360).

³² D. Karpiński, *I jak inni*, Kraków 1998; *Fikcja*, Kraków 2000.

Znacznie bliższa problematyce swoiście migracyjnej jest jego druga powieść, pt. *Fikcja*. Nadal wyposażona w intrygujące pomysły i fragmenty erudycyjne, dość niejasna w konstrukcji postaci, grająca imionami i sytuacjami, programowo ludyczna, jest przede wszystkim wyrazem sporów i wewnętrznych konfliktów Polaków migrujących (uciekających) z Polski w 1981 roku. Tu mowa jest o obozie przejściowym dla Polaków pod Wiedniem³³, konflikcie braci Piotra (patrioty) i Pawła (expatrioty; bardzo możliwe, że chodzi o jedną osobę, którą targają sprzeczne uczucia), który został opisany w odnalezionej przypadkowo książce niejakiego Tellera w starej szufladzie. Zabieg stary jak literatura (dokument znaleziony w kufrze, na strychu, w dziupli drzewa itp.), odnowiony przez teksty postmodernistyczne (*Lolita* i *Blady ogień* Nabokova, *Imię róży* Eco) wykorzystany jest tu do ostrej polemiki między dwoma wyobrażeniami relacji między obywatelem a państwem, jednostką a narodem. Piotr reprezentuje aż karykaturalny model narodowo-katolickiego patrioty, z którego szydzi Paweł, wybierający się właśnie „w świat”. Przy okazji została obnażona obłudza polskiego tradycyjnego katolika (kwestia aborcji; „Ja tego nie chciałem, to ona usunęła”, s. 127). Te dwa modele narodowego dyskursu, powiedzmy, że z jednej strony stoi tradycja sienkiewiczowska, z drugiej zaś – gombrowiczowska, ujawniają się w ostrych, często nieparlamentarnych dyskusjach (podobnych do tych ze *Szpitala Polonia* Załuskiego³⁴). Piotr obstaje przy twardych zasadach jednoetnicznego i jednoreligijnego narodu, co oznacza wykluczenie wszystkich, którzy mają odwagę lub potrzebę innego myślenia, odmiennego organizowania sobie życia. Główne cechy dyskursu,

³³ „Widziałem: tłum, przyjezdni, podróżni, walizy, plecaki, toboły, nogi, nogi, buty, tenisówki, sandały. Ekipa telewizyjna filmuje przyjazd pociągu z Polski”, op. cit., s. 13.

³⁴ Przykłady: „– Dajże spokój z tymi patriotami. Kiedyś masowo wpisywali się do partii... Jesteśmy narodem baranów i owiec. Naszą tradycją jest owczy pęd. Kupą, panowie, kupą. Kupy nikt nie ruszy... »Solidarność« nie jest masowym ruchem w porównaniu z Kościołem, gdzie jest cztery razy tyle co w »Solidarności«... niedzielnych katolików, pijaków, złodziei, kłamców...”, s. 109; „Ty, Piotrze, śmierdzisz nacjonalizmem i myślisz, że to woń miłości Ojczyzny cię otacza”, s. 110; „Nawet jeżeli przestałeś wierzyć, powinieneś pójść do kościoła, bo to jest część naszej tradycji narodowej” – mówi z kolei Paweł, s. 115.

który steruje jego zachowaniami, to opresja, obcość i wykluczenie, jego świat jest czarno-biały. Paweł identyfikuje się z zupełnie odmiennym modelem dyskursu, w którym istnieje prawo do indywidualnego myślenia i rozwoju, szukania dróg szczęścia poza ramami, jakie wytycza dyskurs katolicko-narodowy, który jego zdaniem (a także innych rozmówców w Wiedniu) wykazuje zawłaszczający stosunek do jednostki (s. 44), „narodowo-wyzwoleńczy sos” (s. 49) tradycji narodowej, w której nie można mieć swojego zdania. W zakończeniu powieści narrator (sylleptyczny?) przyznaje się jednak do tego, że cała ta skomplikowana konstrukcja jest tylko sztucznym tworem, którego zadaniem jest wejść w świadomość czytelnika i otworzyć go niejako od środka – otworzyć samemu sobie. Ostre narodowe dyskusje, przykre obrazki z życia migracji stają się powszechnymi znakami do indywidualnego odczytania.

Powieść *Konieczne kłamstwa* Stachniak napisana została pierwotnie i wydana po angielsku. Narratorka/bohaterka przyjeżdża do Kanady na stypendium jesienią 1981 roku (jest tu wiele elementów autobiograficznych³⁵), przeżywa więc mocno i osobiście wprowadzenie stanu wojennego, ponieważ jej mąż dysydent został internowany, ale nieoczekiwanie dla samej siebie angażuje się w związek z Williamem, Niemcem, który do piątego roku życia mieszkał w jej Wrocławiu (*jego* Breslau), rozwodzi się więc z Piotrem, wychodzi za tamtego, po dziesięciu latach wspólnego życia i nagłej śmierci kanadyjskiego męża decyduje się na odwiedziny w Polsce. W Polsce i w Berlinie, gdyż okazało się, że ukochany i kochający mąż przez cały okres ich małżeństwa utrzymywał intymne kontakty z niemiecką kochanką, Ursulą, z którą zaczął romansować jeszcze za czasów swojego pierwszego małżeństwa; Anna chciała ją poznać. W czasie tego pobytu w pewnym sensie zaprzyjaźnia się z tą kobietą, a poza tym dowiaduje się ostatecznej prawdy o swoim zmarłym mężu: był nieślubnym dzieckiem, które nigdy nie poznało ojca, Helmuta Rusta,

³⁵ Domysł ten znajdują także u B. Karwowskiej, gdy pisze: „Ewa Stachniak tworzy – wzorowaną w pewnym stopniu na niej samej – bohaterkę [...]”, w: *Druga pleć na wygnaniu*, op. cit., s. 76.

członka SS, nosił nazwisko matki, Herzman. Ostatnia scena powieści to spotkanie bohaterki Anny z teściową w domu opieki, noszące cechy pojednania. Ta powieść nie jest klasycznym przypadkiem tekstu migracyjnego, jest przede wszystkim opowieścią o zmiennych kolejach losu pewnej kobiety, która jednak ma potrzebę zgłębiania doświadczenia historycznego osób ze swojego otoczenia, uhistorycznia także – poprzez wyraźne informacje dotyczące chronologii wydarzeń – swoją egzystencję (co raczej rzadkie w literaturze migracyjnej). Natomiast **nosi wiele cech tekstu międzykulturowego**, ponieważ Anna z rozmysłem oznacza różnice między dyskursami, w których została wychowana w Polsce a tymi, które kształtują Williama oraz inne osoby z jej kanadyjskiego otoczenia. Gdy przyjedzie do Polski po dziesięciu latach, te różnice będą stałym zarzewiem polemik z bratem i innymi Polakami, ponieważ teraz znajduje się już po tamtej, migracyjnej stronie, z nią się identyfikuje, przynajmniej w pewnych zakresach. Powieść jednak roztropnie modeluje dyskurs koncyliacyjny, Anna zaczyna coraz lepiej rozumieć naturę dyskursów narodowych, a także indywidualnych tożsamości, więc wie, że nie są one nigdy czarno-białe, jednoznaczne, twarde i niepodważalne, lecz podrzyte niepewnością, wieloznacznością, milczeniem, jeżeli nie wręcz kłamstwem. Czasem – „koniecznym kłamstwem”. Ta wiedza godzi ją ostatecznie nie tylko z samą sobą, ze zmarłym wiarołomnym mężem, ale i z jego berlińską kochanką³⁶. Godzi ją z historią, choć zrozumienie historii niekoniecznie ułatwia jej codzienne sprawy. W dyskursie codzienności bowiem podmioty są żywe i ostro obrysowują granice porozumienia.

³⁶ Tej powieści osobny rozdział poświęca B. Karwowska w pracy *Druza pleć na wygnaniu. Doświadczenie migracyjne w opowieściach powojennych pisarek polskich*, op. cit., s. 124–138, podkreślając „Bliskość przeżyć bohaterki, autorki i krytyczki [...]”, s. 128, co może być przykładem tzw. krytyki tożsamościowej (s. 138).

IV.5 Wilk w Rosji. Subaltern? w Imperium?³⁷

Tytuł tego tekstu sugeruje wyraźnie jego intencję: przyglądając się prozie Mariusza Wilka³⁸, chcę się polemicznie odnieść do pewnych metod interpretacji tekstów z wątkami polsko-rosyjskimi, jakie uruchomił polski dyskurs postkolonialny w odmianie postzależności. Jak w wielu innych przypadkach, ta refleksja musi objąć dwa aspekty: migracyjność i kolonizację, Wilk wszak jest „subalternem” wybierającym status migranta u byłego „kolonizatora”. Nawiązuję do zasadniczych wątpliwości wyrażanych m.in. przez Przemysława Czaplińskiego, Grażynę Borkowską, Marka Zaleskiego czy Małeckiego³⁹, potwierdzanych mniej czy bardziej wyraźnie przez innych badaczy⁴⁰, a mocno wyakcentowanych przez Katarzynę Chmielewską⁴¹. Dotychczasowa praktyka badawcza w obszarze postzależności⁴² stworzyła w istocie dyskurs naśladowczy wobec polskiego dyskursu romantycznego, którego zasadniczą cechą jest narodowa martyrologia połączona ze spe-

³⁷ Pojęcie subalterny jest aluzją do słynnego pytania G.Ch. Spivak, Imperium zaś pojawia się w wielu tekstach i u różnych autorów, ale tu miałem na myśli przede wszystkim książki E. Thompson (*Trubadurzy imperium*) i R. Kapuścińskiego (*Imperium*, op. cit.).

³⁸ Książki, które biorę pod uwagę, to: *Wilczy notes*, Warszawa 1998/2012; *Wołoka*, Kraków 2005; *Dom nad Oniego*, Warszawa 2006/2012; *Tropami rena*, Warszawa 2007/2012; *Lotem gęsi*, Warszawa 2012; *Dom włóczęgi*, Warszawa 2014. Po ukończeniu podaję wydania, które cytuję.

³⁹ Zob. *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy – konteksty i perspektywy badawcze*, red. R. Nycz, Kraków 2011.

⁴⁰ Zob. D. Skórczewski, *Teoria – literatura – dyskurs. Pejzaż postkolonialny*, Lublin 2013, s. 292 i nast., także – przed wszystkimi – D. Kołodziejczyk, na której teksty powołuję się w trakcie wywodu oraz B. Bakula, którego projekt, referowany na sesji krakowskiej, obejmuje kraje Europy Środkowej, lecz bez tego masochistycznego wątku „postzależności”.

⁴¹ Zob. K. Chmielewska, *Tak i nie. Meandry polskiego dyskursu postkolonialnego i postzależnościowego*, w: *(P)o zaborach, (p)o wojnie, (p)o PRL. Polski dyskurs postzależnościowy dawniej i dziś*, red. H. Gosk i E. Kraskowska, Kraków 2013, s. 559–574.

⁴² Oprócz wskazanych prac zbiorowych w/w wymienionych tomach (przyj. 1 i 4), należy odnotować książkę H. Gosk, *Opowieści „skolonizowanego/kolonizatora”*. *W kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku*, Kraków 2010, gdzie jaskrawo występują wszystkie skazy tego dyskursu..

cyficznie pojmowanym heroizmem. Dominuje w nim, jak wiadomo, motyw niezasłużonego cierpienia, upokorzenia, krzywdy, które okraszane są zazwyczaj akcentem moralnego zwycięstwa. Skarga i lament to dwa gatunki literackie, które zdają się najbardziej przylegać do polskiej psychiki. Propozycja Marii Janion, wyrażona w książce *Projekt krytyki fantazmatycznej*⁴³, aby znieść ten romantyczny paradygmat z polskiej wolnej świadomości okazała się przedwczesna, kilkanaście lat później ta pusta, zdawałoby się, forma stała się dogodna dla nowych treści: politycznie wypełnił ją „mit smoleński” (wcześniej zaś swoista – narodowa – interpretacja historii), akademicko – właśnie dyskurs postzależnościowy. Z punktu widzenia logiki rozważać to zagadnienie mógłby tylko ktoś, kto jest nie-zależny. Z wewnątrz-zależnienia nie da się sensownie o tym rozprawić, chyba właśnie to miał na myśli Marek Zaleski przywołując figurę barona Münchhausena, który próbował wyciągnąć się za włosy z bagna⁴⁴. To, co się dzieje pod szyldem „badań postzależnościowych” można opisać słowami Ewy Domańskiej: „Słaba podmiotowość kultywuje automartyrologię, rozkoszując się krzywdami i traumami – zarówno tymi realnymi, jak i urojonymi”⁴⁵.

Warto zauważyć, że ten dyskurs można by z łatwością odwrócić i **zamiast mówić o zależności, mówić o dominacji polskiej**, dowody też by się na to znalazły choćby w bogatej literaturze kresowej, łagrowej i memuarystycznej, nie wspominając o tym, że dla wielu Rosjan kultura polska była obiektem pożądania, Polska traktowana była – i jest – jako „Zachód”, zaś wielu Rosjan szukało sposobów zakotwiczenia się w Polsce choćby poprzez „białe” czy opłacone małżeństwa. Lecz oba te sposoby patrzenia nie wydają się dobre: eksponują bowiem element wyższości/nіższości, co we współczesnej komparatystyce, zwłaszcza w imagologii zostało odrzucone. Nawet klasyczna literatura postkolonialna, także jej teoria odchodzą od takiego modelu myślenia, ponieważ grozi on szybko postępującym uwiędnięciem i petryfikacją. Ważniejsze jest rozpatrywanie takich zderzeń jako przypadków dia-

⁴³ M. Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej*, Warszawa 1991.

⁴⁴ Zob. M. Zaleski, *Czy polski dyskurs postzależnościowy może wybić się na niezależność?*, w: *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością*, op. cit., s. 31–38.

⁴⁵ E. Domańska, *Historia egzystencjalna*, op. cit., s. 139.

lektycznego oddziaływania, akcji/reakcji, kształtowania dialogizującej formuły spotkania kultur zamiast posługiwania się upraszczającym i spłaszczającym zagadnieniem wytrychem (post)zależności. To rozumowanie zakłada bowiem – anachroniczną z dzisiejszej perspektywy – esencjalność i osobność kultur, ich wzajemną nieprzenikalność, tak jakby to były „z góry dane tożsamości i kulturowe całości”⁴⁶. **Współczesna wiedza na ten temat mówi o interferencji, a nawet hybrydyzacji kultur i w konsekwencji preferuje metody badania znacznie bardziej elastyczne, „miękkie”, uwzględniające stały element translacyjny, które nakazują rozumieć kultury (wszystko jedno na jakim poziomie zorganizowane: narodowym, lokalnym, korporacyjnym itp.) nie jako twarde monolity, lecz zmienny, opalizujący efekt ciągłych procesów przenikania, dostosowywania, dialogu, dopełniania, odrzucania itp.** Zatem nie oddzielanie dyskursów i kultur, ale ich relatywizowanie, łączenie w większe całości i łańcuchy winno być wyznacznikiem adekwatnego języka krytycznego. Kultury nigdy nie są radykalnie odrębne, zwłaszcza jeśli wyrastają – jak polska i rosyjska – z jednego pnia i gdy są konstruowane w trybie dobrego/złego sąsiedztwa. Tych właśnie cech polski dyskurs postzależnościowy nie uwzględnia. Jednak romantyczny paradygmat rozumiany jako wzorzec świadomości i pisma jest bardzo silny i naznacza wciąż świadomość polską; świadczy o tym bezwolność, z jaką część akademii poddała się temu zaraźliwemu wirusowi. Jest też, na szczęście, nurt myślenia bardziej krytycznego – by wskazać na nazwiska Doroty Kołodziejczyk, Dariusza Skórczewskiego, Bogusława Bakuły (oprócz już wymienionych) –, ale ponieważ oparty jest na szerokiej, komparatystycznej wiedzy i krytycznym namyśle, a nie na powszechnych emocjach i łatwych resentymentach nie ma takiej mocy perswazyjnej jak model martyrologiczny, czego nad Wisłą nie trzeba tłumaczyć. Nader słusznie puentowała tę polską wersję krytyki postkolonialnej Dorota Kołodziejczyk: „W zbyt wielu przypadkach tak zastosowana perspektywa postkolonialna jedynie pomaga wzmocnić historyzm

⁴⁶ Zob. D. Bachmann-Medic, *Cultural turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, op. cit., s. 247.

narodowy o wyraźnie konserwatywnym programie ideologicznym⁴⁷. Moja książka, poczynając od jej pierwszego, rozdziału, pragnie ukazać inną, możliwą linię dyskursu pamięci i aktualności.

Pytanie zasadnicze brzmi bowiem: czy Rosja carska (i jej kolejne mutacje) osiągnęły w Polsce rzeczywisty stan kolonizacji? Czy Polacy zostali skolonizowani? Jeżeli tak – to w jakim sensie i do jakiego stopnia? Kto i w jaki sposób to odczuwał, a także sygnalizował? Dla jakich grup społeczeństwa polskiego ta sytuacja mogła być ważna? W które warstwy społeczeństwa czy ośrodki myśli miały trafiać kolonialne strzały – i czy rzeczywiście trafiały? Takich odpowiedzi, bardziej wyspecjalizowanych, zgodnych ze standardami współczesnej nauki, w dyskursie postzależnościowym nie ma; mowa jest o ryczałtowej „zależności”, której sens jest bardzo abstrakcyjny; nie wiadomo, kogo chciano uzależnić, jakim trybem, dlaczego i co z tego wyszło. Krytykę postzależnościową, jej literackie⁴⁸ analizy dobrze charakteryzuje zdanie Chinua Achebe, nigeryjskiego pisarza, który kojarzy ją z „pewnym rodzajem taniej, przestarzałej i podszytej demagogią retoryki”⁴⁹. Dorota Kołodziejczyk stwierdza, że krytyka postkolonialna uwięzła „w zasadzce binarnych metafor”⁵⁰; są to oceny, w moim odczuciu, nader trafne. Są wynikiem binarnego, dwudzielnego myślenia o sytuacji polsko-rosyjskiej historii i kultury, o czym wyżej wspominałem. Nie bierze się w ogóle pod uwagę tego, co Homi Bhabha opisuje jako trzecią przestrzeń, czyli analitycznego podejścia, u podstaw którego tkwi „wymóg zakładania z góry nieczystych, mieszanych sytuacji wyjściowych”⁵¹. Konsekwencją epistemologiczną takiego założenia jest

⁴⁷ D. Kołodziejczyk, *Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią*, „Teksty Drugie” 2010, nr 5, s. 36.

⁴⁸ Widać to szczególnie dobitnie w książce H. Gosk, *Opowieści „skolonizowanego/kolonizatora”. W kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku*, op. cit.

⁴⁹ Ch. Achebe, *Krytyka kolonialistyczna*, tłum. Krzysztof Majer, „Literatura na Świecie” 2008, nr 1–2, s. 118.

⁵⁰ D. Kołodziejczyk, op. cit. s. 28. Zaznacza się to szczególnie wyraźnie w książce Gosk, ale wiele tekstów z 3 tomu dokładnie odpowiada temu stylowi; porównanie go z tomem 1 (krakowskim) pokazuje szybką degradację intelektualną problemu.

⁵¹ D. Bachmann-Medick, op. cit., s. 243.

uwzględnienie wewnątrz kulturowych i międzykulturowych sporów, linii oporu, dyskusji i przeciwstawnych stanowisk, wytwarzających przecież z założenia niestabilny, dynamiczny dyskurs, w którym żadna wartość, żadne przekonanie nie jest *constans*, lecz podlega nieustannemu tłumaczeniu, dopowiadaniu, przetwarzaniu⁵². Dyskurs właśnie, a nie pojedynczy tekst winien być obiektem zainteresowania, ponieważ (jak to kiedyś formułowałem) funkcjonujemy współcześnie nie w języku, lecz w dyskursie⁵³.

Uwaga pierwsza: nieudana polska kolonizacja

U Wilka znajdziemy odpowiedź na pytanie: kto kogo kolonizował (najeżdżał) jako pierwszy? Ustala, że byli to Polacy, a nie Rosjanie. Ci przybywali do nas później i niejako w odwecie. Ta nieco uproszczona interpretacja historycznych faktów nie może uśmierzyć niepokoju co do natury polsko-rosyjskich zależności⁵⁴. W książce *Fantomowe ciało króla* Jan Sowa⁵⁵ zabory nazywa kolonizacją Polski, podobnie jak fakt zdobywania przez I Rzeczpospolitą władzy politycznej i ekonomicznej na rozległych terenach historycznego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Nazywa to wręcz Polską Kompanią Kresową⁵⁶. Według jego oceny oba te doświadczenia wyczerpują znamiona koloniza-

⁵² Por. D. Bachmann-Medick, op. cit., s. 246.

⁵³ Szerzej na ten temat, zob. M. Dąbrowski, *Dyskurs jako przedmiot komparatystyki*, w: *Literatura i konteksty. Rzeczy teoretyczne*, op. cit., s. 167–201 (ostatnia wersja).

⁵⁴ „Dlatego irytują mnie głosy, dobiegające od czasu do czasu z polskiego „bazaru” o Europie, że leżąc pomiędzy Unią a Moskwą, musimy jak najszybciej zlać się z tą pierwszą, by nas ta druga nie zjadła. Głosy te powtarzają, jak mantry, jedną i tę samą wytartą sztamkę o imperialnych zakusach Rosji. Jednakże – gwoli przypomnienia! – to przecież polski król Bolesław Chrobry pierwszy wziął Kijów, nie mówiąc o tym, że na ślady polskich panów od Dymitra Samozwańca do dzisiaj się natykam w Zaonieżu. Rozbiory były potem. Napoleon także pierwszy zajmował Moskwę, Aleksander I wszedł do Paryża później. To samo było z Hitlerem. Zatem o czyich imperialnych zakusach mowa w relacji Europa – Rosja?”, *Dom nad Oniego*, s. 95.

⁵⁵ J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2011.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 334.

cji i mogą podlegać ocenie według współczesnego rozumienia tej kategorii oraz być opisywane językiem postkolonializmu, a dają się doskonale porównywać z nader czytelnym wzorem brytyjskiej kolonizacji Indii.

„Unia lubelska była aktem kolonialnym w silnym tego słowa znaczeniu, ponieważ Polska stała się na jej mocy posiadaczem nowych terenów, do których nigdy nie miała żadnych historycznych praw [...] i zamieszkałych przez obcą etnicznie, językowo i religijnie ludność”⁵⁷. „Kresy były polskie w dokładnie takim samym sensie, w jakim Indie brytyjskie”⁵⁸ – konkluduje.

Dodać trzeba, że polskie metody kolonizacyjne nosiły specyficzny rys psychologiczno-obyczajowy, mianowicie autorytaryzm pozbawiony empatii, chęci bliższego poznania poddanych. Sytuacja obcości przeradzała się w stan wyobcowania, wyniosłej osobności i odmienności. Wprawdzie Miłosz mówi, że język polski i polska kultura jako „zachodnie” stawały się obiektem adoracji na dworach ruskich, ale tak czy owak była to bardzo cienka warstwa⁵⁹. Polscy, nazwijmy ich tak, koloniści poruszali się niejako ponad głowami ludu (chłopi, mieszczaństwo), czyli właściwych mieszkańców tych terenów. Kultura polska na kresach była wprawdzie efektowna i przyciągająca (architektura pałacowa, dwory, kościoły⁶⁰), ale nie zapuściła głębokich korzeni, nic więc dziwnego, że w czasie wojny domowej w Rosji popaździernikowej polskie wyspy znalazły się w opresji, właściciele porzucali swoje dobra uciekając do centralnej Polski. Świadczenia literackie, niemal plakatowe, to *Pożoga* Kossak-Szczuckiej czy pierwszy tom *Ślawy i chwaly* Iwaszkiewicza (zob. pani Ewelina Royska i jej list do syna). Takich przypadków była masa. Można zatem powiedzieć, że polska kolonizacja nie osiągnęła pożądanego stopnia uzależnie-

⁵⁷ Ibidem, s. 333.

⁵⁸ Ibidem, s. 329.

⁵⁹ Potwierdza to E. Thompson w słowach: „Pod polskim panowaniem Litwa, zachodnia Białoruś i zachodnia Ukraina utraciły swe klasy wyższe w wyniku polonizacji – i w tym sensie ich tożsamość narodowa została osłabiona [...]”, w: *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, tłum. A. Sierszulska, Kraków 2000, s. 121.

⁶⁰ Zob. wielotomowe dzieło R. Aftanazego, *Dzieje rezydencji na dawnych kresach Rzeczpospolitej*, dokumentujące te zabytki architektoniczne.

nia natywnych mieszkańców Kresów od polskiej kultury: była ona powierzchwniowa, polegająca przede wszystkim na wyzysku ekonomicznym i pogardzie dla autochtonów. Amerykańskie badania subalternowe dotyczące historii politycznej subkontynentu indyjskiego⁶¹ zwracają uwagę na grupy dawniej marginalizowane, które miały, jak się okazuje, wpływ na bieg dziejów. Gdyby w Polsce chciał prowadzić uczciwie takie badania, trzeba by zacząć od rozpoznania świadomości zarówno grup uprzywilejowanych, jak i marginalizowanych, wskazania ich miejsca i roli w procesach kolonizacyjnych. Aleksander Fiut uczynił Iwaszkiewiczowi zarzut z tego, że pisząc o Ukrainie rdzennych jej mieszkańców widzi „jak za szybą” i być może jest to dobry początek takiego myślenia⁶². Postkolonializm nie może być traktowany wyłącznie w kategoriach zapisu literackiego i poprzestać na analizie tekstów, jest to bowiem projekt antropologiczny, socjologiczny i kulturowy, a to oznacza konieczność uwzględnienia w badaniach znacznie szerszego spectrum zjawisk niż tylko zapisy literackie. Tego właśnie projektowi postzależnościowemu brakuje.

Uwaga druga: nieudana rosyjska kolonizacja

A teraz spójrzmy na drugą stronę medalu: podporządkowanie Polski w okresie zaborów i w okresie PRL. Po pierwsze jedna forma różni się od drugiej nie tylko w sensie czasowym, ale i merytorycznym, po drugie trzeba mocno stwierdzić, że ta kolonizacja się nie powiodła (mocnymi słowami mówiła o tym Grażyna Borkowska⁶³). Udana kolonizacja to taka, która zajmuje w świadomości kolonizowanych miejsce własnych wartości symbolicznych, prowadzi do ich uwewnętrznienia i traktowania jako lepszych, bardziej atrakcyjnych. Zawłaszczenie obejmuje bowiem nie tylko ziemie i bogactwa naturalne oraz urzędy, lecz przede wszystkim język autochtonów i ich

⁶¹ Zob. G. Prakash, *Subalterniści a krytyka postkolonialna*, tłum. P. Ambroży-Lis, „Literatura na Świecie” 2008, nr 1–2, s. 329–354.

⁶² A. Fiut, *Jak za szybą*, w: *Spotkania z Innym*, Kraków 2006, s. 55–83.

⁶³ Zob. G. Borkowska, *Perspektywa postkolonialna na gruncie polskim – pytania sceptyka*, prwdr. „Teksty Drugie” 2010, nr 5, potem w książce zbiorowej red. R. Nycz, op. cit.

wartości symboliczne. Trzeba jasno powiedzieć, że w Polsce nigdy taki stan rzeczy nie miał miejsca. Cały wiek XIX z przedłużeniami w jedną i drugą stronę był wiekiem oporu przeciwko narzuconej władzy, zwłaszcza carskiej, konsekwentnie postrzeganej jako wroga i obca, literatura romantyczna i popowstaniowa oraz same powstania są tego wymownym świadectwem⁶⁴. Doszło tu do dramatycznego paroksyzmu między polityką a świadomością, kolonizatorem i skolonizowanymi. Kultura symboliczna Rosji, obyczajowość jej mieszkańców, styl życia zawsze podlegały odrzuceniu jako zjawiska pozbawione smaku, subtelności i wdzięku. W istocie, patrząc z dzisiejszej komparatystycznej perspektywy, chodzi o inność kulturową, o inną tradycję obyczajową, inną także filozofię bycia⁶⁵, o r ó ż n i c ę, ale tych aspektów, tzw. miękkich, w momentach politycznego zacierzwienia nie bierze się pod uwagę. Świadomość polska podtrzymywana była przez literaturę (nazwisk chyba nie trzeba wymieniać), malarstwo Matejki i Kossaków, Grottgera, Malczewskiego, Chełmońskiego, przez muzykę Moniuszki i Chopina, przez setki drobnych działań typu pensje dla uczniów, prywatne szkoły, towarzystwa śpiewacze, rozbudowane nekropolie, budowę Zachęty, operę narodową, sprowadzenie prochów Mickiewicza itp. Owszem, można wskazać przykłady Polaków, którzy poszli na tzw. moskiewską służbę – literatura też o nich wspomina, choćby Prus w *Lalce* czy Żeromski w *Przedwiośniu*, ponieważ widzieli w tym szanse własnego rozwoju. Ostatecznie ojciec Józefa Czapskiego także wysłał go na studia nie do Krakowa, tylko do Petersburga, aby jako przyszły prawnik mógł zająć odpowiednie stanowisko w strukturach władzy carskiej. Ale rzecz charakterystyczna: w *Ziemi obiecanej* Reymonta są Polacy, Żydzi i Niemcy, którzy obracają rublami, ale rzeczywistych Rosjan tam nie ma. Czy można tu mówić o mimikrze w takim sensie, jaki nadaje temu pojęciu Homi Bhabha? Chyba nie, wiek dziewiętnasty to czas umacniania się narracji narodowych, echa tego procesu

⁶⁴ Subtelniej mówi o tym W.L. Terlecki w swoich powieściach wnikając w policyjne metody utrwalania carskiej władzy i zarazem psychologię polskich buntowników.

⁶⁵ O nich mówi m.in. M. Janion w *Niesamowitej Słowiańszczyźnie...*, Kraków 2006.

można usłyszeć w polskim dyskursie niepodległościowym Wielkiej Emigracji. Racje własne były wykładane mocno, radykalnie i jednoznacznie, dyskurs narodowy był wyraźnie wymierzony przeciwko dyskursowi zaborecy (por. Mickiewicz i jego *Księgi narodu i księgi pielgrzymstwa polskiego*, *Anhelli* Słowackiego, ale z drugiej strony pamiętajmy o Mickiewiczowskim *Ustępie* i wierszu *Do przyjaciół Moskali*). Współczesny dyskurs naukowy widziałby zapewne w takich sytuacjach i zdarzeniach właśnie ów dialog kultur, przenikanie obyczajowości i praktyk społecznych, które oprócz oporu zawierały też w sobie pewną dozę akceptacji, uznania i szacunku. Sądzę natomiast, że o mimikrze można mówić w związku z PRL-em. Jak wiadomo, zjawisko polega na tym, że przyjmuje się reguły gry hegemona (kolonizatora), ale przyjmuje się je z pewną znaczącą różnicą. „[M]imikra stanowi ironiczny kompromis” pisze Bhabha⁶⁶, po czym dodaje, że mimikra „nie jest typową realizacją z a l e ż n o ś c i kolonialnej [...]”. To ważne zastrzeżenie. Różnica może się wyrażać przesadą gestu, retorycznym zwrotem, sztucznie modelowanym językiem, w myśl zasady, że naśladując – unieważniamy. W tej postawie, w tym akcie tkwi ironia. Ironia zaś to znak oporu. Uznać to można za wyższy, bardziej nasilony i inteligentny poziom dyskursu międzykulturowego, a nie prost(ack)o rozumianą zależność. Jeżeli nie zauważy się tej subtelnej gry np. w pisarstwie Konwickiego, to można z niego uczynić pisarza, który bardzo serio traktuje uzależnienie Polski od Rosjan i jej systemu społeczno-politycznego. Dojrzały Konwicki z Rosji kpi. Jeden z bohaterów *Sennika współczesnego*, który lubi „pocisnąć” jest karykaturą narzuconego systemu, władzy partyjnej, a zarazem postacią odrzuconą a właściwie gorzej: lekceważoną przez lokalną społeczność. Bohater *Bohini*, Korsak/Korsakow, aktualny właściciel majątku, który przed powstaniem 1863 roku należał do (powieściowych) Konwickich, jest nieustannie upokarzany przez polskich sąsiadów, przyjmuje się go najwyżej na ganku, a gdy pojawia się z nieproszoną wizytą w towarzystwie

⁶⁶ H. Bhabha, *Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu kolonialnego*, tłum. T. Dobrogoszcz, „Literatura na Świecie” 2008, nr 1–2, s. 185 i 189. Podkr. oryginalne.

żony, ta wzbudza odruch politowania. Młodociany bohater *Widnokregu* Myśliwskiego, gdy jedzie „w teren” z partyjną agitką zamienia się w swoją własną karykaturę. Akt pacyfikacji domu pikarejsko ukształtowanego narratora w *Pióropuszu* Mariana Pilota budzi dezaprobatę. Przykładów takich są setki. Na ich karykaturalnym opisie zrobił karierę Mrożek i wielu innych pisarzy Europy Środkowej (Ionesco, Kundera, Havel). Josef Kroutvor uważa, że właśnie ironia i groteska są wspólną cechą kulturową Europy Środkowej. Dodaje, co prawda, gorzką uwagę, że daleko nas to nie zaprowadziło, po wybuchu sarkastycznego śmiechu popadaliśmy znowu w melancholię niemocy i drugorzędności (dodam: politycznej)⁶⁷. Ważniejszy zatem okazuje się kontekst geopolityczny niż psychologicznie warunkowane zależności. Notorycznym błędem, jak sądzę, polskiej myśli kulturalnej jest nieustanna chęć zrównania się z tzw. Europą, w domyśle: zachodnią, czyli Francją czy Anglią, wreszcie Niemcami. To były mrzonki i dziś mrzonkami pozostają, ponieważ Zachód rozwija się w każdym sensie szybciej niż Środkowa Europa, zbudowany jest na solidnych i jednoznacznych podstawach prawnych, traktuje serio tzw. wolności obywatelskie i system demokratyczny, wykorzystuje fakt nieprzerwanej ciągłości państwowej, poza tym, niestety, nie zadaje sobie zbyt wiele trudu, nawet dzisiaj, aby nas lepiej poznać. Byliśmy i pozostaniemy „gorszą Europą”⁶⁸. Kraje Europy Środkowej, w tym Polska, powinny skupić się na kształtowaniu swojej własnej narracji, zamiast narzucać się Zachodowi wnosząc jako swoisty okup nienawiść do Wschodu, której tam zresztą nie rozumieją, nie podzielają i nie akceptują. Przedmiotem troski i zabiegów winien być pogłębiony dyskurs regionalny, kształtowany ze świadomością pełnej podmiotowości (o „manifestacji własnej podmiotowości” mówiła też Dorota Kołodziejczyk⁶⁹). Trzeba bardziej zwracać uwagę na swoistość kultury środkowoeuropejskiej, kształtującej się pomiędzy Zachodem a Wschodem mającej oparcie w tradycjach monarchii habsburskiej, nie

⁶⁷ J. Kroutvor, *Europa Środkowa: anegdota i historia*, w: Hrabal, Kundera, Havel... *Antologia czeskiego eseju*, op. cit.

⁶⁸ Zob. K. Schlögel, *Środek leży na wschodzie. Europa w stadium przejściowym*, tłum. A. Kopacki, Warszawa 2005.

⁶⁹ Zob. D. Kołodziejczyk, *Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią*, „Teksty Drugie” 2010, nr 5, s. 24.

porównując jej stale z tym, co jest obok. Nie chodzi o kształtowanie jakiegoś modelu państwa (mówię teraz o Polsce) ksenofobicznego, zamkniętego, lecz odrzucenie z jednej strony niewczesnych oczekiwań dotyczących naszej „europeizacji” (co to miałyby w istocie znaczyć?), z drugiej strony naszego „uwschodnienia”, a szerzej – orientalizacji i egzotyzyacji. Ani pragnące i serwilistyczne spoglądanie na Zachód, ani rzewne (w dyskursie kresowym) czy gniewne (w dyskursie postzależnościowym) rozpamiętywanie krzywd doznanych od Rosji niczego nie rozwiązuje i nie naprawia, przeciwnie umacnia nas w poczuciu słabości i zaściankowości.

Obca kultura nie wchodzi od jednego zamachu do kultury rodzi-
mej, ale jeszcze trudniej się z niej wycofuje, na ogół pozostawia trwałe ślady. Pozostawia – jeśli miała stosowną siłę przebicia, moc perswazyjną; **Rosja i jej kultura ich nie miały, nie pozostawiły też po sobie wyraźnych śladów. Nabywają tej mocy i znaczenia, paradoksalnie, dopiero teraz, poprzez powtarzalne werbalizacje i (nad)interpretacje w dyskursie postzależnościowym.** Polska/środkowoeuropejska szczególność i polska właściwość powinny być opisywane w podobny sposób, jak robi to Wilk w Rosji, uważnie i lokalnie, bez ciągłego obnażania zapóźnienia wobec Zachodu i uzależnienia od Wschodu. Przesadny i (nie waham się tego powiedzieć) społecznie szkodliwy wydaje mi się dyskurs akademicki, polegający na tropieniu w każdej wypowiedzi literackiej mniemanej zależności od Rosji, choć uzależnienie to miało charakter czysto polityczny i do aparatu politycznego w zasadzie się ograniczało. Nie jest przy tym do końca jasne, w jakim stopniu polityka polska była zależna od Moskwy, a w jakim była własna. Można przyjąć, że kremłowska centrala dbała o kontury, w szczegółowych sprawach kraju decydowała już tylko racja polskich władz, którym zależało na uwiarygodnieniu swoich działań, stale podważanych przez narodowe bunty (1956, 1968, 1970, 1980), które władza chcąc nie chcąc brała pod uwagę. Na ten temat historycy nie powiedzieli jeszcze ostatniego zdania. Cała reszta przestrzeni mentalnej i społecznego życia, poza jego wymiarem politycznym, wyrażała niezależność wobec kultury rosyjskiej (ale w czytanych przeze mnie interpretacjach⁷⁰ nawet ta „wyższość”/niezależność – biorę to pojęcie

⁷⁰ Por. wiele tekstów z tomu (*P*)o zaborach..., pisanych niejako pod dyktando głównych haseł sesji.

w cudzysłów, bo nie są z mojego języka –, okazuje się być tylko maską/figurą „niższości”/uzależnienia). Jeżeli już rozpatrywać związki polsko-rosyjskie pod tym kątem, to należałoby subtelnie rozpatrywać jedną i drugą stronę zjawiska, biorąc także pod uwagę wątek polski w dyskursie rosyjskim, gdyż był tam obecny. O niektórych „wysokich” i historycznych faktach pisze Ewa Thompson, trzeba pamiętać o porozumieniu i współpracy dysydentów, przeciwników systemu, nie zapominać o działalności „Kultury” Giedroycia i jego politycznych koncepcjach, w obszarze kultury popularnej warto wskazać rosyjską karierę Maryli Rodowicz czy Daniela Olbrychskiego, a u nas – dla równowagi – niczym nie wymuszoną popularność Bułata Okudźawy, Piotra Wysockiego, Ałły Pugaczowej itp. Sprawa jest bardzo złożona i jeżeli chce się jej nadać obiektywnie naukowy, a nie jednostronnie narodowy charakter, należy sięgnąć do innych metod, a przede wszystkim wyżyć się warsztatowej łatwizny. **Różnica kulturowa jest wartością pozytywną, a nie grzechem i obciążeniem, zwłaszcza jeśli się jej nie fetyszyzuje, nie traktuje esencjalistycznie, lecz uwzględnia jej miejsca słabe, punkty przenikania i infiltracji kultury ościennej czy kultury Innego.** Nikt nigdy nie jest w pełni niezależny, dotyczy to także państw. W sensie historycznym bardziej nawet byliśmy zależni od Zachodu (np. Francji) niż od Wschodu. Kultura polska jest przeniknięta wpływami kultury francuskiej czy – współcześnie – angloamerykańskiej i dzieje się to dobrowolnie, nikt nas nie zmusza do uczenia się tamtych języków, przejmowania form medialnej komunikacji, wzorów nauki, metodologii badawczych, zachowań obyczajowych. Jak pisze Bhabha,

„odwołania do narodowej przeszłości należy postrzegać także jako uprzednią przestrzeń znaczeniową, która każe rozumieć całość kultury narodowej jako jedność”, ale że zarazem ta „narracja narodowa jest obszarem ambiwalentnej identyfikacji, marginesem niepewności znaczenia kulturowego [...]”⁷¹.

Jest tak, ponieważ **każda zależność jest zarazem współzależnością i da się odkryć w każdym ucywilizowanym, podkreślam: ucywilizowanym, państwie i narodzie. Nie-zależni są tylko barbarzyńcy.**

⁷¹ H. Bhabha, *DyssemiNacja, Czas, narracja i marginesy współczesnego narodu*, tłum. T. Dobrogoszcz, „Literatura na Świecie” 2008, nr 1–2, s. 236.

Postzależnościowy dyskurs polski ma tę niedobłą cechę, że zanim jeszcze starannie rozpozna zarówno wewnętrzne napięcia rosyjskie (Polska jako „Zachód”), jak i okoliczności polskie, już wie, co o nich sądzić, jak zakwalifikować, jak umieścić w po(d)ręcznej tabelce zależny/niezależny. Jest to w istocie gest o charakterze kolonialnym, nagannie zawłaszczający. W ten sposób sprowadza kulturę polską do paru zachowań, do kilku twardych gestów, które mają albo charakter krzyża/cierpienia albo odwetu. Gdzie jest prawdziwa polska kultura? Nie-zależna? Lub post-postzależna? Gdzie gombrowiczowskie czy choćby miłoszowskie jej rozpoznania? Przecież prawda jest taka, że poza bardzo wąską grupą pisarzy dyspozycyjnych, którzy niewiele w gruncie rzeczy znaczyli, a do historii przeszli ze złą sławą, literatura polska okresu PRL wykształciła tzw. język ezopowy, stosowała podwójne kodowanie (tak ciekawe dla odbiorcy zachodniego), wyprowadzające w pole politycznych cenzorów, kultura rosyjska znajdowała się w trudnej sytuacji politycznie narzucanej, lecz praktycznie mało rozpoznanej i przez to, z małymi wyjątkami, odrzucanej jako obca. Jakim więc sposobem okazuje się, że każdy z tych gestów, każde z zachowań byłoby efektem „zależności”? Tłumaczę to sobie, zauważaną od dawna (vide: Irzykowski), słabością polskiego dyskursu publicznego, brakiem należytego krytycyzmu wobec podsuwanych propozycji, wtórnością. Depozyt doświadczenia narodowego i kulturowego jest w każdym przypadku olbrzymi, ważne jest to, co z niego wypożyczamy i w jakim celu.

Uwaga trzecia: Wilk migrant

Jak widzieć na tym tle przeniesienie się Wilka do Rosji, przyjęcie obywatelstwa rosyjskiego, jego o Rosji pisanie? Uderzająca już była sama decyzja: zamieszkać w Rosji, Rosję wybrać na kraj migracyjnego osiedlenia. Po doświadczeniach „Solidarności”, po redagowaniu gazety „Solidarność”, po internowaniu, po pobycie w Ameryce?⁷². To zdumiewa najbardziej, miejsce osiedlenia szokuje. Do Rosji nie

⁷² „Po Stanach byłem spragniony kontaktu, a nie czystych zębów wyszczerzonych w czystym uśmiechu. Moskwa zrekompensowała mi USA z nawiązką. Od pierwszych dni”, *Wołoka*, s. 183.

jechało się nigdy dobrowolnie, na Rosję/Syberię było się skazywanym, jechało się w roli więźnia politycznego, ale nie z dobrowoli (wyjąwszy kilka przypadków komunistycznego zaślepienia). Istnieje przecież cała bogata literatura na temat tradycji syberyjskiej, wymienię z jednej strony Gustawa Herlinga-Grudzińskiego (z dodatkiem wielu innych: Pawła Hertza, Beaty Obertyńskiej, Wiktorii Kraśniewskiej, czyli Barbary Skargi, Anatola Krakowieckiego⁷³), z drugiej zaś książkę Eugeniusza Czaplejewicza *Polska literatura łagrowa*⁷⁴, *W czterdziestym nas, matko, na Sybir zesłali* Grossów⁷⁵ itp. Wilk zna tę tradycję, ale najwyraźniej nie zamierza mówić o niej więcej niż o wszystkich innych sprawach. Nie jest to przeciwwaga dla spraw czysto rosyjskich, a tym bardziej argument przetargowy w ekonomii cierpienia. Przez pierwszych dziesięć lat mieszkał na osławionych Sołowkach (następnie przeniósł się nad Jezioro Oniego), gdzie znajduje się najstarszy łagier sowiecki, a za władzy carskiej było to jedno z najcięższych więzień przewidzianych dla więźniów politycznych⁷⁶. Materialnym i mentalnym pozostałościom łagru poświęca tyle samo uwagi, co dzisiejszemu życiu tych wysp, ich wyglądowi, zabytkowej drewnianej architekturze, miejscom kultu religijnego i samej wierze, życiu klasztornemu, które ma dla rosyjskiej kultury i mentalności niebywałe znaczenie, geopoetyce (to pojęcie, które występuje w jego prozie najzupełniej świadomie; fragment pt. *Mielone z karibu* z książki *Lotem gęsi* poświęcony jest opisowi podróży Wilka śladami Kennetha White'a po północnej części Kanady⁷⁷). A gdy już mówi o Sołowkach, to wskazuje na dwie rzeczy: na to, jak wyglądało w całości życie *zakluczonych* („zeka”), a nie tylko jak można opisać ich martyrologię. Wątki polskie traktowane są na równi z rosyjskimi, żadnych wyjątków (może poza Herlingiem-Grudzińskim, którego ślady bada

⁷³ B. Obertyńska, *W domu niewoli*, Rzym 1946; W. Kraśniewska, *Po wyzwoleniu (1944–1956)*, Paryż 1985; A. Krakowiecki, *Książka o Kołymie*, Londyn 1950.

⁷⁴ E. Czaplejewicz, *Polska literatura łagrowa*, Warszawa 1992.

⁷⁵ I. Grudzińska-Gross i J.T. Gross, „*W czterdziestym nas Matko na Sybir zesłali...*” *Polska a Rosja 1939–1942*, Kraków 2008.

⁷⁶ Zob. *Wilczy notes*, s. 81 i nast., od 1923 r. tzw. SŁON (Sołowiecki Łagier Osobogo Naznaczenija), ibidem, s. 96.

⁷⁷ Zob. fragment pt. *Geopoetyka*, w: *Dom włóczęgi*, s. 110–122.

dość dokładnie⁷⁸) i żadnych resentymentów. Rosyjski więzień jest tak samo pozbawiony praw jak więzień polski, zarazem jest tak samo „ludzki”. Opisy samych miejsc odbywania kary, torturowania, katorżniczej pracy itp. niczego nie pudrują, straszność tych miejsc oddana jest naturalistycznie, ale Wilk ujawnia też lepszą stronę łagru: mówi o działającym teatrze, prasie, książkach, badaniach naukowych, orkiestrze symfonicznej itp.⁷⁹ Są to formy działalności nie na pokaz (jak w lagrach niemieckich, vide: Teresienstadt opisany przez W. Sebalda w powieści *Austerlitz*), które miały tam miejsce, a w które niemal trudno uwierzyć. Ale trzeba. Dla pełnej prawdy. Wilk nie jest w żadnym razie „milczącym imigrantem”, o jakim mówi Bhabha⁸⁰. Kiedy opisuje Kanał Biełomorski, przy budowie którego zginęło podobno ok. 100 tys. zeka (z 250 tys. ogółem)⁸¹, przytacza opinie miejscowych, którzy powołują się na dzieje budowy piramid egipskich i mówią, że ich cierpienie i śmierć przynajmniej na coś się przydały: powstał wspaniały szlak żeglowny i transportowy z kilkunastoma finyzyjnie zaprojektowanymi i wykonanymi śluzami. To niejako pomnik umarłych, ich ślad. Za te osiągnięcia ich autorzy – więźniowie Stalina! skazańcy! – otrzymywali najwyższe odznaczenia państwowe! Przy okazji przemyca się, powszechną zresztą w Rosji, nostalgię za czasami Stalina, które oznaczały dyscyplinę, poszanowanie pracy, sensowność wysiłku, wielkie budowy, rozwój myśli technicznej itp. Współczesna Rosja w narracjach Wilka jest obrazem ostatecznego upadku, bałaganu, braku odpowiedzialności, cwaniactwa, pijaństwa zabijającego naród itp. Tu zgadza się z Jackiem Hugo-Baderem i Ryszardem Kapuścińskim, choć *Imperium* tegoż nie zasłużyło

⁷⁸ Zob. *Woloka*, s. 148, 227–243.

⁷⁹ Wyliczenie publikacji i innych form działalności znajduje się na s. 96–98 *Wilczego notesu*, por. także *Woloka*, s. 54–56, 116–117.

⁸⁰ H. Bhabha, *DyssemiNacja. Czas, narracja i marginesy współczesnego narodu*, op. cit., s. 234.

⁸¹ „Kanał zaprojektowali i zbudowali zeka. Ogółem około 280 tysięcy ludzi. Zginął co trzeci, to jest około 100 tysięcy”; „Zamiast koparek i dźwigów – łopata, łom i taczka”; „Długość kanału wyniosła 227 km. Postawiono 19 śluz, 15 zapór wodnych i 49 tam. Budowa trwała 20 miesięcy. (Dla porównania: Kanał Panamski – 80 km, budowano 28 lat. Kanał Sueski długości 160 km – 10 lat)”, *Woloka*, s. kolejno: 72, 71, 72.

w całości na pozytywną ocenę Wilka⁸². Trudno się z nim nie zgodzić: kiedy czyta się książkę Kapuścińskiego ma się wrażenie, że jest ona zbiorem stereotypowych sądów o Rosji i Rosjanach, o ich gospodarce, kulturze, obyczajowości, tradycjach, okrucieństwie, zbrodniach, pięknie, trochę tylko poszerzonych o konkrety. Kapuściński operuje na ogół wiedzą, którą wszyscy w Polsce mają z medialnego przekazu czy właśnie potocznego stereotypu. W tym sensie pisarstwo Wilka niesie więcej lub może raczej: robi to inaczej. Po pierwsze pisze o Rosji współczesnej, dokładniej zaś o tzw. *głubince*, czyli prowincji. Moskwę i Petersburg omija, zachodni blichtr przeniesiony na ulice rosyjskich metropolii nadal jest zachodni, jego zaś interesuje to, co rosyjskie. Pisze dokładnie. Detalicznie. Często zagłębia się w historię, czasami posługuje się porównaniem z innymi krajami i cywilizacjami, ale w zasadzie skupiony jest na opisie Rosji. Zdarza się, że odkrywa Rosję samym Rosjanom, przypomina im ich własne dzieje i tradycje. **To nie jest mowa subalternna.** Tak mówi ktoś, kto czuje się w pełni suwerenny, kto nie został uprzednio w jakiś intymny sposób przez Rosję czy Rosjanina ugodzony. Stawiam te znaki, aby przypomnieć tytułowe pytanie, w istocie każdej kulturze można by życzyć takiego „subalternna”. Oczywiście, mam świadomość pewnego czasowego przesunięcia, ale – jak wiadomo – żadna postkolonialna rzeczywistość nie jest nagle wolna od kolonialnych pozostałości. Appadurai pisze trafnie: „Dla dawnej kolonii dekolonizacja to dialog z kolonialną przeszłością, a nie po prostu demontaż kolonialnych zwyczajów i sposobów życia”⁸³. Nie on jeden, to powszechna prawda. Wilk ma świadomość polskiej historii, zadrażnionych relacji polsko-rosyjskich, uprzedzeń i stereotypów, ale nie eksploatuje ich w swojej narracji; interesuje go przede wszystkim opis Rosji i siebie na jej tle.

⁸² Por. *Wilczy notes*, s. 50; „Później pieriestrojka i kapitalizm po rusku: sztolnie oddali zachodniej firmie, ta lepsze złoża wybrała i nie zapłaciła, machloje wykryli, firma się zmyła, sztolnie zamknęli, a posiołek wymarł”, *Wołoka*, s. 161.

⁸³ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, op. cit., s. 133.

Uwaga czwarta: kultura do odkrycia; jakie imperium?

W uwagach Wilka na temat budowy Kanału Biełomorskiego i łagrów można wyczuć pewną skłonność do relatywizowania historycznego zła⁸⁴. Ta relatywizacja, a nawet gloryfikacja rosyjskiego totalitaryzmu z epoki Stalina – jak wiadomo – budzi konsternację w krajach Zachodu, ale także u nas. Wilk próbuje to zrozumieć, kreuje się na pośrednika między Wschodem a Zachodem, między jedną a drugą kulturą. Te kultury różnią się w takich obszarach, jak rozumienie władzy, kary, indywidualnego losu, demokracji, praw człowieka, czasu itd. Pisarz pokazuje przede wszystkim ich odrębność, niekompatybilność, swoistą „rosyjskość” Rosji. Proza Wilka udowadnia odbiorcy, zwłaszcza polskiemu, że w istocie mało wiemy o Rosji, jej tradycjach religijnych i obyczajowych, o jej kulturze. Widzi ją w dwóch przekrojach: przestrzennym – jako Rosję metropolitalną (Imperium) i prowincję (*głubinkę*, inaczej Matuszkę), interesuje go tylko ta druga⁸⁵. A drugi plan, to plan władzy: to Rosja carska (państwowa) i Rosja cerkiewna – dwa porządki, które dawniej ściśle na siebie zachodziły (car każdorazowo był uważany za jednego ze świętych i czczony w cerkwiach), potem, po rewolucji, te funkcje konsekwentnie rozdzielano (cerkwie zamieniano na muzea ateizmu), dziś Rosja staje się znowu chrześcijańska, a władza państwowa zdaje się mieć na względzie odbudowę imperium. Wilk pisząc o Rosji podkreśla nie to, co jest w niej „europejskie”, lecz to, co było i pozostało rosyjskie. Może i Europa Środkowa, w tym Polska, powinny zdekonstruować mit Zachodu. Wysiłkom Piotra I, który zbudował Piotrograd, kazał bojarom ścinać brody i na siłę europeizował Rosję poświęca sporo miejsca, ale go nie gloryfikuje. Jego zdaniem, kultura Rosji jest swoista, bardziej jednak wschodnia niż zachodnia i dlatego porównywanie jej standardów ze standardami europejskimi prowadzi na manowce. Obiekty są nieporównywalne.

⁸⁴ Historia jego budowy, wielkość, piękno i tragedia zostały opowiedziane w: *Wołoka*, s. 71–107.

⁸⁵ Zob. *Wilczy notes*, s. 15.

„Rosja bynajmniej Europą nie jest – pisze [...] gościłem u profesora historii w Groznych, siedzieliśmy w męskim gronie przy stole, a żona gospodarza podawała półmiski przez próg, nie wchodząc do pokoju. A przecie Jamał i Kaukaz to też Rosja”⁸⁶.

Czytelnika polskiego dziwiło zachowanie lokaja, który w poemacie Mickiewicza zamarzył czekając z futrem w ręku na swojego pana⁸⁷, ale to akurat obrazek, który dobrze charakteryzuje mentalność Rosjan. Jest to mentalność *raba*, niewolnika, głęboko uwewnętrzniona i zaakceptowana, w swej istocie najgłębiej azjatycka, wschodnia, która nigdy nie da się porównać z mentalnością wolnego człowieka Zachodu. Wiktoria Kraśniewska (B. Skarga) pisze:

„Ileż razy mówili mi Rosjanie, że ugiąć się trzeba, jak gdyby niewolnicy odczuwali solidarność z tymi, co ich zakuli w kajdany [...]. Potulność tak przeżarła już mentalność sowieckich ludzi, że nawet uwięzieni nie mogą zrozumieć oporu. Po co się tak idiotycznie upierać? Godność? A cóż to znaczy?”⁸⁸.

Kultura Wschodu ma w cenie Imperium, Całość, a nie jednostkę, kultura Zachodu wychodzi od kartezyjańskiego Ja, na nim funduje swoją etykę. Inaczej też rozumie się wolność i godność osobistą⁸⁹. Chodzi o samo jądro rozumienia bytu człowieka w Rosji, nie tylko z ludu, o którym Katarzyna Wielka w oficjalnym piśmie mówi o „rabskiej powinności”⁹⁰. To przykłady skrajne, wolno przypuszczać, że

⁸⁶ *Dom włóczęgi*, s. 102.

⁸⁷ Pan kazał siedzieć i sługa usiądzie,
Kazał nie ruszać z miejsca, on nie ruszy,
I nie powstanie – aż na strasznym sądzie;
I dotąd wierny panu, choć bez duszy,
Bo dotąd ręką trzyma pańską szubę
Pilnując, żeby jej nie ukradziono; A. Mickiewicz, *Przegląd wojska*,
Ustęp III cz. Dziadów (wyd. dowolne).

⁸⁸ W. Kraśniewska, *Po wyzwoleniu... (1944–1956)*, op. cit., s. 62 i 60.

⁸⁹ Kwestia jest pewnie w proporcjach i formach, a najbardziej – w mentalności. Czytam u W.G. Sebald: „Gdy znalazłem się na wyższym kursie, zgodnie ze zwyczajem panującym w szkołach z internatem, Geralda przydzielono mi jako podręcznego. Jego zadaniem było utrzymywanie porządku w moim pokoju, czyszczenie mi butów i podawanie herbaty” (*Austerlitz*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2007 s. 94–95).

⁹⁰ Por. *Wółoka*, s. 138.

wraz z dojrzwaniem i praktykowaniem demokracji w Rosji, upowszechnią się także takie jej cechy, jak wolności obywatelskie, jednostkowa godność, równouprawnienie itp. W jednym punkcie Wilk zgadza się z Kapuścińskim: obaj sądzą, że kultura Rosji jest nie tyle inna niż kultura Zachodu, co odrębna. „Słowem, od początku pisania o Rosji, obok problemu językowego, pojawiła się kwestia przekładu z jednego kodu kulturowego na drugi” – pisze Wilk⁹¹. Podczas jednak, gdy Kapuściński nieustannie tę odrębność (u niego Inność⁹²) konfrontuje już to z kulturą polską, już to europejską, Wilk po prostu starannie opisuje jej kontury, oddaje jej swoistość, osobność, nigdy nie stawia na skali wyższe/niższe, lepsze/gorsze. Tak opisana, kultura rosyjska zyskuje na wyrazie i głębi, można ją w części odrzucić lub z umiarkowaniem podziwiać, ale nie wartościuje się jej nieustannie, opisem rządzi zasada uważnego namysłu nad rosyjskim fenomenem. Imperium carskie scementował, choć w bardzo szczególny sposób i metodami, o których lepiej nie pamiętać, Stalin, potem zaczyna się jego powolny upadek; według Kapuścińskiego *glasnost* Gorbaczowa doprowadziła do jego kompletnego rozkładu i upadku⁹³. Imperialność tamtej Rosji (ZSRR) oznaczała szacunek dla wielkości geograficznej i potęgi militarnej, w planie zaś ludzkim – ukształtowanie „człowieka radzieckiego” (*homo sovieticus*). Człowiek radziecki identyfikował się z tą kulejącą wewnątrz, ale imponującą na zewnątrz Całością. Tę zasadę udało się propagandzie rosyjskiej skutecznie wpoić w mentalność swoich obywateli, wdrukować „splendor *Rossiji* w pamięć rosyjską i zachodnią”⁹⁴. Narracja państwowa (imperialna) skutecznie zagłuszała narrację obywatelską czy narodową, które cierpiały na wiele sposobów. *Pierestrojka* oznaczała upadek autorytetu ZSRR, rozpad na poszczególne narody, państwa i okręgi autonomiczne. W pewnym stopniu przypomina to

⁹¹ Wilk, *Wilczy notes*, s. 46.

⁹² Pojęcie Innego, rozumiane według E. Levinasa pojawiło się w wiedeńskich wykładach Kapuścińskiego, a także w jego wykładzie na uroczystości nadania mu tytułu doktora honoris causa przez UJ.

⁹³ Por. „Stąd wyraźniej widać brednie reform, chaos pierestrojki i chytre mordy demokratów” – pisze Wilk, *Wilczy notes*, 175.

⁹⁴ Zob. E. Thompson, *Trubadurzy imperium*, op. cit., s. 81. Kursywa Autorki.

rozpad Austro-Węgier w wyniku I wojny światowej; odczucie krzywdy, wstydu i upokorzenia w świadomości sierot po monarchii świetnie opisał Andrzej Kuśniewicz w powieści *Eroica*. Tożsamość radziecką, czyli imperialną zastępowano tożsamością narodową, państwo zaczęło być wewnętrznie skonfliktowane (podobnie jak była Jugosławia Tity), stąd niechęć Rosjan do, uwielbianego na Zachodzie, Michaiła Gorbaczowa, który na ten proces dał przyzwolenie pozbawiając swoich obywateli głównego uzasadnienia imperialnej dumy. Z dawnego Imperium pozostało to, co Kapuściński tak opisuje:

„Trzecią spuścizną po starym systemie (pierwszą jest świadomość liczby ofiar komunizmu, wahająca się od 54 do 110 mln., drugą – powszechna bieda – przyp. MD) jest zatrważająca demoralizacja znacznych grup społecznych – eskalacja wszelkiego rodzaju gangów, terror zbrojnych band, przestępcze rządy reketu. Poza tym – powszechna obecność najróżniejszych mafii, sięgających ogniw władzy. Aktywny i bezczelny czarny rynek bronią, z rakietami włącznie. Wyzywające i przerażające złodziejstwo. Nagminna korupcja. Pijaństwo, gwałt, cynizm oraz wszechwładne, najpospolitsze chamstwo”⁹⁵.

Wilk to wielokrotnie potwierdza, choć dostrzega też inne aspekty. Tak wygląda teraz Imperium.

Uwaga piąta: Polak wobec Rosji; kultura Innego

„Polskę stąd widać małą i ciasną, i podrażnioną”⁹⁶, „– Krąg Polarny to w sam raz taka odległość od polskiej sceny politycznej, jakiej należy się trzymać”⁹⁷ – to sformułowania, którymi Wilk odgradza się od swojej solidarnościowej przeszłości i od współczesnej Polski. Rosja pozwala mu na dokładniejsze przeżywanie egzystencji, na życie bardziej autentyczne i doświadczeniowe, na skupienie się na istotnych pytaniach filozoficzno-egzystencjalnych. „Tu ludzie jeszcze nie utracili ludzkiego oblicza”⁹⁸; „tutaj ma się też czas dla drugiego człowieka”⁹⁹ – pisze. Jego proza z ostatnich tomów, zwłaszcza

⁹⁵ R. Kapuściński, *Imperium*, Warszawa 1993, s. 324–325.

⁹⁶ *Wilczy notes*, 56

⁹⁷ *Woloka*, s. 187

⁹⁸ *Lotem gęsi*, s. 196.

⁹⁹ *Dom włóczęgi*, s. 107.

z *Domu włóczęgi* staje się bardzo refleksyjna, nasycona pytaniami filozoficznymi dotyczącymi czasu, ciągłości genetycznej i kulturowej (głównie w związku z pojawieniem się córki). W dążenie do autentyzmu sięga często po staropolskie wyrażenia typu zali, toli, tuszę itp., które nie zawsze pasują do całości narracji i wyglądają sztucznie, a przez to irytująco¹⁰⁰. Podobnie jak posługiwanie się w narracji rosyjskimi miarami odległości i wagi (wiorsty, pudy, arszyny), bez liczenia się z ich powszechną niejasnością. Istotą jego pisarstwa jest próba tłumaczenia siebie na Rosję i kultury rosyjskiej na kulturę polską (zachodnią). Tłumaczenie, które musi być podejmowane w dobrej wierze, bez uprzedzeń i chęci zawłaszczenia obcej kultury lub takie jej okrojenie, by pasowała do naszych o niej wyobrażeń (mechanizm zawłaszczenia kolonialnego) albo, to druga skrajność, by ją zegzotyżować, wyobcować (taki cel, zdaje się, przyświecał Kapuścińskiemu). Każdy emigrant, każdy Obcy w danym społeczeństwie skazany jest na nieustanne podejmowanie wysiłku tłumaczenia własnej kultury Innym, przekładania swojego kodu kulturowego na inny. Wilk stara się zachować w swoim opisie empatię i neutralność; wie oczywiście, że jest medium nacechowanym (jak każdy), gdyż ma swoją wiedzę, świadomość historii, skłonności i upodobania, że zatem owo pozbawione politycznego zacietrzewienia przekładanie z kodu na kod jest w pełni świadomym i celowo podejmowanym trudem. Jego relację można ująć w schemat ja – Rosja, a nie Polska – Rosja, takie ustawienie perspektywy oglądu i opisu, sugerujące z kolei lekturę według schematu biograficznego, wydaje się wiarygodne. Model lektury biograficznej nie oznacza pełnej identyfikacji narratora z bohaterem narracji, ale wskazuje i uprzytamnia określone napięcia w tym polu. Tak też należy go czytać. Wilk chce, aby go traktować jako osobę nieoklejoną polskimi stereotypami, sam z kolei daje o Rosji świadectwo nietuzinkowe, będące wynikiem fascynacji, wiedzy, rzetelności i kontemplacji.

¹⁰⁰ Zob. „zaraza poraziła ziemniaki, i tuszę, iż czytelnik potrafi wyobrazić sobie rozpacz Sołowczan” (*Wilczy notes*, s.102); „Toli przez lato tak wysechl?, toli go elektrownia zjadła?” (*Lotem gęsi*, s. 117); „tusząc w sercu nadzieję” (*Dom włóczęgi*, s. 169); „Zali pani Krystyna zapomniała watażkę Basajewa [...]” (*Dom nad Oniego*, s. 111).

IV.6 Kalwas w Egipcie. Miejsce a punkt widzenia

Osobny to punkt widzenia, a nawet osobliwy, ponieważ wiążący się ze zmianą wyznania; Piotr Kalwas w roku 2000 przeszedł na islam i przyjął swoje drugie, muzułmańskie imię: Ibrahim; od tej pory zawsze występuje pod dwoma imionami. W roku 2008 opuścił Polskę i osiadł w egipskiej Aleksandrii. Powody tej migracji były, jak się zdaje, dwa: niechęć wobec modelu zachodniej, skomercjalizowanej kultury, który upowszechniał się w Polsce i objął także polski katolicyzm, z którym Kalwas był formalnie złączony, choć miał z nim zawsze problemy, a po drugie – drastyczne doniesienia o barbaryzacji stosunków międzyludzkich, zwłaszcza o traktowaniu dzieci: bicie, prowadzące do śmierci, niegodne obchodzenie się z umarłymi lub zamordowanymi dziećmi (beczki, śmietniki itp.); Kalwas wchodzący wtedy w ojcostwo nie mógł się z tym pogodzić. Od momentu swojego przejścia na islam stał się także sprawnym pisarzem, wydał, jak dotąd, siedem książek (o ostatniej, ósmej, piszę na końcu). Są to: *Salam* (2003), *Czas* (2005), *Drzwi* (2006), *Rasa mystica* (2007); *Dom* (2010); *Tarika* (2012); *Międzyrzecz* (2013). Kilka z nich – *Salam*, *Czas*, *Dom*, *Drzwi* – nosi cechy autobiograficzne (i te będą mnie tu zajmowały przede wszystkim), w innych objawił się już Kalwas – pisarz świadomy swojej sztuki narracyjnej, reporter, w których rzeczywistość przedstawiona jest – raz zręcznie, raz mniej udanie (por. *Międzyrzecz*) – skonstruowana.

Czas pierwszy

Mam na myśli okres polski. Kalwas pisze o nim w książce *Salam*, która jest jego debiutem, a zawiera opis biografii jego samego i pokolenia, z którym dorastał. Urodzony w 1963 roku świadomie doświadczał lat 80. ubiegłego wieku, aksamitnej rewolucji i pierwszej dekady „wolności”. Biografia niezwykle szczerą, operującą pełnymi nazwiskami rodziny i przyjaciół, warszawskimi adresami, informacjami o zarabkowaniu w Norwegii, śpiewaniu w kapeli punkowej, namiętym, systematycznym słuchaniu jazzu i paleniu „trawki”. Trudno powiedzieć, na ile ta biografia była wyjątkowa, na ile zaś można ją traktować jako *pars pro toto* zjawiska szerszego, generacyjnego.

Ogólne wrażenie z tej lektury, wspomaganej potem fragmentami kolejnych książek, mówi o zasadniczym nieprzystosowaniu Kalwasa do życia tu i teraz, połączonego ze szczególnym typem wrażliwości na kształt i charakter szczegółu, drobiazgu i na muzykę. To stanie się niebawem siłą jego pisarstwa. Tymczasem jednak opowiada z masochistyczną szczerością o trudnościach w szkole, o kłopotach w rodzinie, o życiu bloku, w którym mieszkał, najpierw na ul. Dobrej w Warszawie z widokiem na stację benzynową pod oknami (była taka, a jakże!), potem na Mokotowie na ul. Stępińskiej, o życiu lokalnych „meneli”, których obserwował godzinami stojąc przy oknie, słuchając muzyki i popijając piwo. O beznadziejności tamtego życia mówi dużo i barwnie, nie przebierając w słowach. A także o bezmyślnym wandalizmie. Píše na przykład:

„Jechaliśmy więc sami, przypalając dżoje, pijąc piwo i drąc ryje w łamanym angielskim, na skoczną melodię punkowych kapel. Nosiło mnie kapeńkę. Rozdarłem skaj siedzenia, na którym siedziałem, wyrwałem gąbkę i wyrzuciłem ją przez okno pędzącego pociągu. Potem zrobiłem to z następną ławką. Moim towarzyszom w skórzanych kurtkach bardzo się to spodobało i w kilka chwil dosłownie rozszarpaliśmy na strzępy wszystkie siedzenia w wagonie i wyrzuciliśmy je przez okna” (*Salam*, s. 109).

To poczucie beznadziejności i roszczeniowe prostactwo znalazły wyraz w scenariuszu serialu telewizyjnego o rodzinie Kiepskich, którego był inicjatorem i współautorem w pierwszym roku jego istnienia¹⁰¹. Scenariusz powstał niejako na obraz i podobieństwo jego własnego życia i życia przyjaciół, zarazem jednak był chyba próbą oderwania się od tej egzystencji, ustanowienia jakiegoś dystansu, sposobem wyjścia z zakłętego kręgu. Takie intencje sygnalizuje we fragmentach, gdzie polemizuje z Olgą Lipińską, która „Kiepskich” ostro krytykowała za prymitywizm artystyczny i upowszechnianie prostackiego modelu kultury. „Potworne chamstwo, a tak naprawdę to jego krzywe zwierciadło i smutna parodia, pani Olgo. To do Olgi Lipińskiej” (*Salam*, s. 273). Ten gombrowiczowski „rzyg”, ujawniony w „Kiepskich”, obejmował całość polskiego doświadczenia. Starego i nowego. Nowe bowiem przypominało mu stare.

¹⁰¹ P. Kalwas, J. Sadza, A. Sobiszewski – scenarzyści serialu *Świat według Kiepskich* (Wikipedia nie odnotowuje nazwiska Kalwasa, przyp. MD).

„Wcale mi się nie podobała nowa Polska. Czułem, że ci kolesie w czerwonych garniturach w swoich zachodnich samochodach, którymi zajeżdżali jak paniska przed te knajpy z krewetkami, to takie same mendy jak peerelowskie dyrektory, albo jeszcze gorsze. Poza tym czułem się w naszej nowej rzeczywistości jakoś nie na miejscu. Wszyscy zaczęli się modnie i elegancko odziewać, a ja ubranie generalnie miałem w dupie. W ogóle nie dbałem o tak zwany styl” (*Salam*, s. 273). Chociaż?...: „W połowie dziewięćdziesiątych lat awansowałem i zostałem, tak jak Agata¹⁰², menadżerem kolejnej knajpy Kręglikich – greckiej „Santorini”.

Kupiłem sobie czarne buty za pięć stów, białą koszulę i starałem się być niezwykle grzeczny i kulturalny [...]” (*Salam*, s. 296).

Wszystko to jednak było szukaniem jakiegoś własnego planu życiowego, odpowiedzi na bolesne widzenie świata i osobiste dramaty egzystencjalne. Na to niezaspokojenie, pragnienie innego życia. Odnalazł je w islamie. Poprzez płytę z Pakistanu, na której wykonawca, „dostojny starzec o mądrych oczach” (*Salam*, s. 314) śpiewał początkową surę Koranu (Al-Fatiha): „to było łkanie człowieka i ekstatyczna radość jednocześnie” (*Salam*, s. 316). Kalwas, zawsze tak wrażliwy na muzykę, doświadczył tej nocy ekstazy i przeobrażenia, rano kupił w księgarni *Koran* i nie ustał, aż przeczytał cały. To go odmieniło.

„Muzyka mnie wyzwoliła. Zmieniła całe moje życie. Ukoiliła moje serce. Bóg podał mi rękę i przemówił do mnie. Nie po arabsku. Przemówił do mnie w tym zapomnianym języku – języku Jednego Narodu. Języku Jego Jedności” (*Salam*, s. 317, pisownia oryginalna, MD).

Salam (co znaczy pokój) jest narracją dwutorową: jedna dotyczy życia narratora w Polsce, druga opowiada o wyprawie do Mauretanii. „To jest podróż do źródeł wiary. Mojej wiary – islamu” (*Salam*, s. 11), ponieważ konsekwencją tego olśnienia, tej religijnej epifanii stał się akt wypowiedzenia stosownej formuły w warszawskim meczecie w roku 2000. Kalwas przeszedł na islam i od tej pory jest „bratem” w wielomilionowym świecie muzułmanów. Na dobre i na złe. Będzie od tej pory śledził zachowania i teksty, które źle mówią o muzułmanach, na przykład wypowiedzi Winstona Churchilla. Prawda, że według dzisiejszych standardów, politycznie niepoprawne. Kalwas pisze:

¹⁰² Jego ówczesna narzeczona, potem żona, przyp. MD.

„Ci ludzie przed skandynawskimi ambasadami doskonale znają ten tekst. I ja go znam. W tysiącach wersji. I mój synek go kiedyś pozna. Jesteście przegrani, o niebieskoocy. Nienawiść przeciwko nienawiści” (*Drzwi*, s. 130).

W tym i w wielu innych przypadkach widać jednak asymetrię w ocenach strony muzułmańskiej i europejskiej; nienawiść muzułmańska jest usprawiedliwiona, nienawiść (jeśli można tak nazwać pewną ostrożność, dystans i delikatną w istocie krytykę) „niewiernych” jest zawsze potępiana. To podstawowy zarzut polityczny, jaki można i należy postawić Kalwasowi: jest nieobiektywny, a jego zachowania charakteryzuje zapał typowego neofity. W książce *Drzwi* opowiada historię swojej rodziny, mieszkania babek-ciotek z warszawskiego Mokotowa, gdzie zaczyna widzieć źródło rasizmu i antysemityzmu, wśród których wyrastał¹⁰³. Odcina się od tego dziedzictwa, chce być inny, otwarty i tolerancyjny. Niekiedy. W deklaracjach. Bo w innych miejscach potrafi być nienawidzącym, fanatycznym muzułmaninem¹⁰⁴. W tej rodzinnej opowieści, poniekąd dalszym ciągu *Salam* wykorzystuje dwóch pisarzy: Singera i Gombrowicza, zderza ich ze sobą, ale i z własnym myśleniem. Chodzi mu zwłaszcza o Gombrowicza, z którym ostro polemizuje ponieważ autor *Ferdydurke* był do szpiku kości człowiekiem kultury Zachodu, o Wschodzie nie napisał nic. Można by tu postawić pytanie o charakter kultury Ameryki Łacińskiej, w której tkwił przez dwadzieścia cztery lata, ale o to mniejsza. Kalwas toczy swoją grę z Gombrowiczem, tym „jaśniepaniczem”, zachodnim intelektualistą, który nie zauważył w ogóle Wschodu. Dlatego na koniec dostaje mu się reprimenda:

„Wyższość ducha i intelektu...dzikie łakomstwo... Och, ty głupi człowieku. Ty bęcwałe Zachodni. Kiedy mówisz takie rzeczy, to jesteś głupszy niż Oriana

¹⁰³ Punktuje to doświadczenie w powieści *Czas*: „Ale kiedyś ustalę ostatecznie, skąd mam taką nienawiść do rasizmu. Korzenie tego są daleko. To sięga domowych pieleszy, domowych obiadków, rodzinki”, *Czas*, s. 72.

¹⁰⁴ W powieści *Czas* z szyderczą lubością przepowiada nieodległe losy Europy, która stanie się muzułmańska: „O ile dobrze pamiętam, na początku XXII wieku w Polsce ma mieszkać około sześćdziesięciu milionów ludzi, z tego tylko dwadzieścia milionów będzie Polakami.” Podobne procesy obejmą inne kraje. „I nic na to nie pomoże żaden Aryjski Biały Front, Le Pen, Haider, Łysiak Waldemar czy Oriana Fallaci. Nie będzie was, będzie las. Sami sobie gotujecie ten los, białe osły. Ale będzie niekulturalnie, co?”, *Czas*, s. 200–201.

Fallaci. Jesteś głupszy niż ten rasista Churchill. Jesteś głupszy nawet od amerykańskiego prezydenta.
Pogarda i pycha na najwyższych szczytach.
Europa. Islam. Nie przewidziałeś dokładnie rozwoju wypadków, besserwisserze najdroższy...” (*Drzwi*, s. 236).

Ten cytat jest wymowny także ze względu na nazwisko włoskiej reporterki, która pisała o muzułmanach i islamie w najgorszych słowach. Kalwas nie oszczędza jej w swoich wypowiedziach. W *Czasie* opowiada o swoim pobycie w Erytrei i przytacza historię bezwzględniego, barbarzyńskiego i okrutnego kolonizowania tego kraju przez Włochów¹⁰⁵. „Donna Fallaci, czy pani coś wiadomo na ten temat?” – zaczepia słynną reporterkę (*Czas*, s. 97)¹⁰⁶. W jego wypowiedziach wszyscy, którzy mają cokolwiek za złe islamowi, stają się natychmiast jego osobistymi wrogami. W tych momentach staje się tani i publicystyczny (mimo śladów ironii).

Czas drugi

Mam na myśli okres migracyjny. Kalwas w roku 2009 r. kupuje mieszkanie w Aleksandrii i tam się osiedla. Zapisem pierwszych dziesięciu miesięcy tego pobytu jest książka *Dom* (2010). Znajdujemy tam takie oto wyznanie:

„Pamiętam, kiedy podjąłem decyzję, że przeniosę się z Hasanem do Egiptu na stałe. To było w dniu, kiedy w gazecie znalazłem zdjęcie chłopczyka zakatowanego na śmierć przez swoich pijanych rodziców. To było kolejne morderstwo małego dziecka w Polsce dokonane przez dorosłych. Co miesiąc nowe zakatowane, uduszone, utopione dziecko, co miesiąc, a może częściej” (*Dom*, 15). A dalej: „Tak, wyjechałem z Polski z własnej woli, ale czuję się wypędzony przez tę piwną hołotę. I chcę, żebyś to wiedział.

¹⁰⁵ „Włosi najechali Etiopię i Erytreę w 1882 roku i masakrowali te kraje aż do 1941, kiedy miejsce Włochów zajęli Anglicy. Najgorszy czas dla Erytrejczyków to były lata dwudzieste i trzydzieste, kiedy we Włoszech do władzy doszedł Mussolini, który zapragnął reaktywować na nowo Imperium Romanum”, *Czas*, s. 92.

¹⁰⁶ Por. podobne w duchu zaczepki „Jest to wszelkiego rodzaju propaganda, utrzymana w duchu prymitywnych przemyśleń Oriany Fallaci, przesiąkniętych europocentryzmem, westernocentryzmem, a przede wszystkim zwyczajnym, podłym rasizmem”, *Czas*, s. 156–157.

Tu tego nie ma [...] Nie ma przeklętego polskiego chamstwa, nie ma Polskiego Chama. Ani jednego” (*Dom*, s. 39 i 38, zapis oryginalny).

Te fragmenty definiują powody opuszczenia Polski: chamstwo, pijaństwo, barbarzyństwo dorosłych wobec dzieci. W świetle jednak tego, co napisał o własnym życiu w *Salam*, a także – okazjonalnie – w innych książkach (zob. *Czas*, s. 128 i nast.), sam reprezentował w młodości ten niezbyt zaszczytny model Polaka, nieokrzesanego, chuligańskiego pijawosza. Aleksandria, Egipt, muzułmanie są tu idealizowani, zaś autor, jako świeży wyznawca Allaha, jest do nich podobny: idealny obserwator, rozdający jałmużnę, podlewający krzaczek dziko rosnących pomidorów, karmiący bezdomne koty, akceptujący zachowania, które w zachodnim świecie trzeba by uznać za irytujące (woda z cudzego prania zalewająca ci balkon, powszechny brud, niechlujstwo, ulice zaślane śmieciami, wścibstwo, sąsiedzka kontrola itp.). Ta opowieść jest interesująca przede wszystkim jako studium wchodzenia w obcość, w inność, konfrontacji kultur. Kalwas ma świadomość tego stanu rzeczy, kilkakrotnie wprost posługuje się tą kategorią, kiedy mówi o kosmopolityzmie miasta i nowym jego czynnikiem, jakim są Chińczycy. Jest to przede wszystkim konfrontacja katolickiej kultury polskiej z muzułmańską kulturą Egiptu. Cieszy go, że jego syn w ogóle nie reaguje na inność: kolor skóry, czarny zawój lekarki, inne języki.

„I to jest piękne. To jest bardzo piękne.

I dlatego zabrałem go z Polski. I mam cichą nadzieję, że już nigdy do niej nie powróci” (*Dom*, s. 36).

Aleksandria jest według niego bezpieczna, nikt tu nie kradnie, lokatorzy przesyłają windą pieniądze ze spisem zakupów, które załatwia rodzina dozorczy. Zakupy z wydaną resztą wracają windą na górę jeżdżąc czasami w te i z powrotem wielokrotnie aż do szczęśliwego podjęcia przez właścicieli. Polacy wykształcili kulturę – „prostą, biesiadno-wódczaną [...] którą uważają za najważniejszą w Europie” (*Dom*, s. 38) – która oparta jest przede wszystkim na niewiedzy o Innych, nietolerancji, antysemityzmie. Z sentymentem odnosi się do okresu PRL; jej siermiężność była bowiem z jednej strony legity-

mizowana przez niewyrafinowanych polityków z Gomułką na czele, a z drugiej przez znakomite polskie filmy tamtego okresu, zwłaszcza komedie Stanisława Barei, Stanisława Tyma i innych, które w krzywym zwierciadle pokazywały tę rzeczywistość. Kalwas z upodobaniem ogląda stare kroniki filmowe. Zamieszcza długie fragmenty reportaży, opisy filmów, dialogi, które można było w całości rozumieć, tak wyraźnie były artykułowane, i cytować. Zanurza się z czułością w świat swojego dzieciństwa i wczesnej młodości, wspomina pobyty na koloniach, programy telewizyjne, czytane wtedy książki podróźnicze. Ekspozuje skórzaną teczkę swojego ojca z napisem Kablobeton, w której nosi dzieło Jabesa podczytując w wolnych chwilach, odnajdując w jego refleksji wzmocnienie dla swojego pisania i uzasadnienie dla Aleksandrii. Autorem, po którego z nieustającym zachwytem sięga wieczorami, jest profesor Gadacz, który napisał osobistą historię filozofii (bardzo w Polsce krytykowaną¹⁰⁷). Opowieść aleksandryjska, przetykana cytataми z Jabesa¹⁰⁸, jest reporterskim niemal zapisem wchodzenia w nowe środowisko i nowa kulturę, nawiązywania znajomości w kamienicy (filozofka Dina, dozorca) i w mieście, opisu mieszkania i mieszkańców domu, wyglądu ulicy, kawiarni miejskich, w których pije się przesłodzoną herbatę i pali sziszę. Osobną sprawę stanowią meczety, nawoływania muezinów i modlitwy. „Muszę uczynić to miasto” – pisze (*Dom*, s. 26), co jest ładnie nazwanym projektem oswojenia Aleksandrii, napisania jej dla siebie i na swój sposób. Społeczność egipska urzeka go spokojnym, leniwym i jednostajnym rytmem egzystencji.

„To społeczeństwo niesłychanie skonsolidowane wokół starych wartości, zwarte i pilnujące się nawzajem [...] Wspólnota ludzka oparta na religii, tradycyjnej duchowości i niezmiennym od wieków prawie. Absolutnie nie do ruszenia przez liberalizm europejski i jego wartości. Przejdzie tu każde novum techniczne z Zachodu, ale nie jego moralność, jakakolwiek by ona była” (*Dom*, s. 49).

¹⁰⁷ T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, Kraków 2009.

¹⁰⁸ „Edmond Jabes, żydowski pisarz i teozof piszący po francusku: urodził się w Kairze w 1912 roku. Do 1967 mieszkał w Aleksandrii, mieście, którego duchowy klimat, przesycony żywą tradycją filozoficznych sporów, Kabały i myśli gnostycznej pozostawił znaczący ślad w jego twórczości...”, *Dom*, s. 22.

Każde z tych zdań zachęca do polemiki w imię nowoczesności myślenia, sekularyzmu, obyczajaju, dostosowania rytmu i sposobu życia do warunków dzisiejszego świata, ponieważ na tym gruncie rodzi się podstawowy dziś, globalny konflikt: liberalnego, świeckiego i nowoczesnego społeczeństwa Zachodu z konserwatywnym, umocowanym na regułach religii (zwłaszcza muzułmańskiej) tzw. trzecim światem. Tu rodzi się konflikt, który nie da się szybko wygasić, Zachód zaś ewidentnie przegrywa ten pojedynek, ponieważ kieruje się zasadami *political correctness*, *human rights*, obywatelską wolnością i poszanowaniem Innego, druga strona zaś działa według twardych reguł walki religijnej, czyli dżihadu. Ale o tym Kalwas pisze zawsze w sposób bagatelizujący. W swoim nowym świecie za sprawę najważniejszą uważa religię. „Islam to jest całkowite poddanie się [...] Tęgo mi chyba zawsze brakowało w moim Kościele w Polsce. Tęgo całkowitego poddania. A nie wiecznego dyskusowania nad sensem i bezsensem bytu” (*Czas*, s. 37).

To bardzo ważne stwierdzenie; islam jest dla tych, którzy chcą się poddać. Wydana w 2015 r. powieść M. Houellebecqua nosi wymowny tytuł *Uległość*. Nie wydaje mi się – zaryzykuję tę interpretację –, aby Kalwas należał do tych, którzy tego chcą. Sądzę, że jest to raczej chwilowy przystanek na drodze indywidualnych poszukiwań, który wydał mu się z pewnych względów dogodny. Na razie nie bierze pod uwagę tego, co w islamie złe, naganne, dlatego jest nim zachwycony. Choroba neofity. Mówi przecież o swojej „egzaltacji religijnej” (*Czas*, s. 45), o niejasnej tożsamości („Czasami mówię ‚nas’, czasami ‚was’. Czasami płaczę. Właściwie, to gdzie jest mój dom?”, *Czas*, s. 44). Identyfikując się z krajami islamu, ubolewa zarazem nad kolonialnym w istocie sposobem pisanania o nich, prezentacji w mediach zachodnich. „Nikt nie pisze o tym, jak silna, zdrowa i wspaniała jest afrykańska rodzina, jak wysokie morale w niej panuje. I jak Afrykanie szanują i kochają swoje dzieci” (*Czas*, s. 189). I tak dalej w tym duchu. Trudno nie widzieć zaślepienia Kalwasa, gdy o tym mówi, ponieważ płodzenie dzieci, których nie można wykarmić, wyleczyć, zadbać o ich godziwy rozwój fizyczny i psychiczny (już nie mówiąc o rytualnych okaleczeniach „w imię tradycji”, pladze AIDS itp.) przeczą jego orzeczeniu. Świadectwo po temu jest bez liku i to pochodzących nie tylko od niechętnych „Murzynom”, (jak pisze) dziennikarzy zachodnich, ale od

lekarzy i wolontariuszy z organizacji humanitarnych i charytatywnych, którzy usiłują ratować te istnienia powołane do życia, a potem porzucone, pozabwione tej niby wspaniałej rodzicielskiej opieki. Stawia to pod znakiem zapytania jego peany na temat wysokiego morale, miłości i szacunku. Stawia tym samym pod znakiem zapytania wiarygodność Kalwasa w wielu innych punktach jego zachwyków światem arabskim czy szerzej – trzecioświatowym.

..., „Zjawisko Kalwas” jest jednak dynamiczne. Kilka miesięcy po tym, jak napisałem powyższe, pojawiła się w księgarniach jego najnowsza książka pt. *Egipt: Haram halal* (jesień 2015). Słowo *halal* oznacza przyzwolenie, akceptację, kwalifikację pozytywną, *haram* – negatywną. *Haram* to to, co „nieczyste, zabronione, upokarzające” (s. 104). I podaje nieco szokujące przykłady:

„Zabójstwo, tortury, przemoc – *halal*.

Nagość, seks – *haram*. [...]

Pocałunki, przytulanie, czułość – *haram*” (s. 79. podkr. Autora).

Można by powiedzieć, iż jest to rezultat trzeźwego nareszcie, krytycznego spojrzenia na islam w wydaniu arabskim i kulturę egipską w szczególności¹⁰⁹. Mówi tutaj jako reporter, „krytykuje z miłości” (to ostatnie słowa tekstu!), ponieważ nadal deklaruje zachwyty dla tego „cudownego, nieodgadnionego, pojebanego kraju” (s. 80). Książka jest ostrą, dociekliwą krytyką tradycjonalizmu egipskiego, który nie pozwala reformować kraju w sferze religii, obyczaju, życia rodzinnego, higieny, urzędowania miast, edukacji szkolnej itp.. Takie pojęcia, jak *maktub* (zapisane) czy *inszallah* (jak Bóg zechce) regulują życie. Podobnie, jak podział na kasty¹¹⁰, grupy, swoich i obcych, rodziny, feudalne zależności, brak uznania dla indywidualnego myślenia¹¹¹. Tradycjonalizm podtrzymywany jest przez dwa potężne filary: islam połączony z prawem szariatu oraz konserwatyzm rodzin¹¹². Oba cha-

¹⁰⁹ „Zauroczenie Orientem. Znam to dobrze, i ja na nie chorowałem”, w: P.I. Kalwas, *Egipt: haram halal*, Warszawa 2015, s. 115.

¹¹⁰ „Tutaj żaden nisko urodzony nie pozdrowi pierwszy lepiej urodzonego”, op. cit., s. 59.

¹¹¹ „Samodzielne myślenie jest niebezpieczne, podejrzane, wywrotowe”, op. cit., s. 65.

¹¹² „Państwo cię nie zabije, ale rodzina tak”, op. cit., s. 173.

rakteryzują się bezwzględnością działania, surowością w sprawowaniu rządów dusz (i ciał), zacofaniem, zabobonem (np. przekonanie, że czarny pies jest wcieleniem diabła, s. 19). Fragmenty pt. *Piekło kobiet* czy *Milczenie owiec* są wstrząsające. Pierwszy mówi o straszliwym mizoginizmie tej kultury, nienawiści do kobiet i masochistycznych zachowaniach ich samych, kiedy utrwalają tradycyjny wzorzec obyczajowy. Chodzi o obrzezanie dziewczynek, *chitan*, co dotyczy ok. 90% żeńskiej populacji (choć prawnie zabronione), o to, aby pozbawić kobiety organów odczuwania przyjemności seksualnej, uczynić z nich na resztę życia niewolnice seksualne i powolne rodzicielki, poniżane i nie mające głosu publicznego. Masochizm polega zaś na tym, że matki, same okaleczone, poddają temu procederowi swoje córki. Poddają, gdyż chcą dobrze wydać je za mąż, a mężczyźni ożenią się tylko z kobietą obrzezaną (bo będą pewni jej wierności) i dziewicą¹¹³; dwa te faktory decydują o tym, że życie seksualne Egipcjan jest poddane straszliwemu reżimowi. Kalwas śledzi rozmaite jego formy, obnaża, piętnuje, szydzi, współczuje. Jego nowocześni rozmówcy, krytyczni wobec swojego kraju („jesteśmy mentalnie w średniowieczu”, s. 33) mówią z nim jednym głosem, ale mówią na uboczu, potajemnie, tylko wtedy zdradzają sekrety domowe i obyczajowe tabu, dyskurs publiczny opanowany jest przez meczet i prawo honorowe. Tradycja... *Milczenie owiec* to tekst, który opisuje niewyobrażalne barbarzyństwo uboju rytualnego (*halal*), który w masowym trybie odbywa się raz do roku, przed wrześnieowym Świętem Ofiarowania (por. biblijną legendę o Abrahamie i Izaaku, tyle że tutaj ofiara ma na imię Izmael), kiedy ulice spływają krwią, moczem i kałem przerażonych, cierpiących, zarzynanych z dziką nieczułością owiec, kóz i krów. Na ulicach, przed jatkami, ale także na stopniach najważniejszych meczetów¹¹⁴ i przez ich kapłanów¹¹⁵. Wersety *Koranu* i długi nóż, modlitwa i ryk

¹¹³ „Porządna dziewczyna musi mieć *ghisza* (błonę dziewiczą), a nie może mieć łechtaczki”, mówi jego salaficki rozmówca, op. cit., s. 17; por. także „Błona to majątek”, op. cit., s. 165.

¹¹⁴ „Kaskady krwi płyną po schodach meczetu Abrahama, Bóg się cieszy”, op. cit., s. 212.

¹¹⁵ „Wąsaty kapłan z papierosem uderzeniami potężnego pręta miazdzy goleń kolejnej krowy”, op. cit., s. 212.

boleści. To majstersztyk opisu, chociaż przede wszystkim umiejętność przekazania czytelnikowi grozy tego dnia. Dla tego barbarzyństwa, barbarzyństwa czynu i barbarzyństwa reakcji, ponieważ Egipcjanie radośnie obserwują te rytualne zapasy, klaszczą w dłonie, podrzucają odcięte głowy zwierząt, Kalwas nie znajduje usprawiedliwienia. Przeraża go i odstręcza zarówno śmierć zwierząt, jak i (nie)ludzkie zachowania. Dziwią go niektóre zasady społecznego życia i wyobraźni publicznej: nienawiść do Żydów, o których nie mówi się w szkole, państwa izraelskiego nie ma na egipskich mapach, nie wierzy się tu w istnienie Holocaustu. Dziwi rubryka na wpisanie religii w dowodzie osobistym, przy czym urzędnicy nie znają takiego określenia, jak ateista (wszystko inne poza muzułmaninem niesie wprawdzie zagrożenie szykanami, ale niewiara oznacza śmierć, w jakiegoś Boga trzeba wierzyć!¹¹⁶), aranżowane małżeństwa. Wspaniałym elementem dyskursu seksualnego jest „wynałazek” *urfi*, czyli małżeństwo czasowe, pozwalające wyżyć się seksualnie bez żadnych zobowiązań na przyszłość (s. 165), co tylko pokazuje, że żaden system zakazów nie może być w stu procentach szczelny, gdyż groziłby wybuchem; muszą być uwzględnione swoiste „wentyle bezpieczeństwa”, jak ten tutaj. Są i inne: laptopy pełne filmów pornograficznych, onaniści dzwoniący do nieznanym kobiet, aby szczytować z towarzyszeniem kobiecego głosu. A także na przykład homoseksualizm, który jest prawnie zakazany, ale po cichu tolerowany, bo w kraju, gdzie tylu mężczyzn pozbawionych jest naturalnych kontaktów z kobietami, trzeba takie zachowania rozumieć (ale tylko w wersji męskiej!).

Egipt: haram halal to znakomita książka ukazująca swoistość kultury arabskiej, sterowanej islamem i głęboko w nim zanurzonej, co do której Kalwas jest przekonany, że nie jest do pogodzenia z liberalną i racjonalną kulturą Zachodu. Daje temu ostatnio często wyraz w mediach polskich, chociaż jego głos – człowieka, który wie, o czym mówi – jest dziś wyraźnie zagłuszany przez proimigrantkie, ślepe i głuche na głos rozsądku, lewicowe media. W jednym z ostatnich wywiadów powie:

¹¹⁶ Por. fragment *Wierz albo fuck off*, op. cit., s. 170 i nast.

„– Tak, zmieniłem poglądy, za co od muzułmanów słyszę: zdrajca, heretyk, od liberalów: koniunkturalista. A mnie po prostu doświadczenie życia tam nauczyło wielu rzeczy, innego spojrzenia. Wielu ludzi przeszło od fascynacji komunizmem do demokracji, i bardzo dobrze. Tak samo ja porzuciłem poglądy neofickie. Ale nadal islam nadaje sens mojemu życiu, to dla mnie coś najpiękniejszego na świecie”¹¹⁷.

Należy na koniec wspomnieć o dość charakterystycznym modelu tego pisarstwa, sposobie konstruowania tekstu, choć jest raczej drugorzędny dla głównego wątku tych rozważań. Otóż Kalwas bardzo często wykorzystuje innego pisarza, który staje się pewnego rodzaju szkieletem opowieści, czymś, co „trzyma” całą narrację. W *Domu* jest to *Księga Jabesa*, w *Drzwiach* dzienniki Gombrowicza i Isaac Bashevis Singer, w *Czasie – Poławiacze perel* Mirko Paška, w *Rasa mystica* Heidegger z fundamentalnym dziełem *Sein und Zeit* (Bycie i czas). Z jednej strony są to intertekstualne odniesienia, z drugiej – kontrapunkt dla obserwowanych zjawisk (np. Heidegger czytany w czasie podróży po Indiach).

Zarówno jego pisarstwo z okresu (nazwijmy to tak) neofickiego, jak i krytycznego sprowadza się do jednego mianownika: jest nim wciąż na nowo podejmowane zagadnienie **różnicy kulturowej, w miarę upływu czasu traktowanej coraz bardziej jako fundamentalna i nieprzekraczalna**. Konfrontacja kultury polskiej z egipską, zachodniej ze wschodnią (islamską) to stały motyw, który znaczy w jego tekstach znacznie więcej niż w jakichkolwiek innych, tu analizowanych. Nośny semantem.

IV.7 Życie na Wyspach

Jednym z ważniejszych doświadczeń migracyjnych w nowszej historii Polski jest doświadczenie brytyjsko-irlandzkie. Metaforycznie nazwałem je tu „życiem na Wyspach”. O ile e-/migracja do USA czy Niemiec miała w całym okresie PRL charakter ciągły, o tyle Wielka Brytania w zasadzie nie była celem masowych wyjazdów. Osiadło

¹¹⁷ M. Urzędowska, *Brodzate demony islamu. Rozmowa z Piotrem Ibrahimem Kalwasem*, Wyborcza.pl Magazyn Świąteczny, 17 października 2015.

tam zaraz po wojnie wielu żołnierzy z armii gen. Andersa i z innych formacji wojskowych związanych z aliantami, ocalańców z niemieckich obozów koncentracyjnych (tzw. stara emigracja), wyraźnym jej śladem w literaturze była grupa „Kontynenty”¹¹⁸. Później przybyszów było stosunkowo mało, opuszczający Polskę kierowali się przeważnie do RFN lub do USA. Nowy rozdział epopei migracyjnej zaczął się wraz z transformacją ustrojową, a zwłaszcza po roku 2004, kiedy Polacy mogli legalnie podejmować tam pracę. I podejmowali; rejsy autobusowe z każdego niemal zakątka Polski, częste loty tzw. tanich linii lotniczych przewoziły mnóstwo – głównie młodych – ludzi do pracy w Anglii czy Irlandii; prasa zamieszczała meldunki mówiące o setkach tysięcy polskich *gastarbeiterów*. To nowe środowisko, środowisko ludzi w wielu wypadkach dobrze wykształconych, po studiach w Polsce¹¹⁹, znających lepiej lub gorzej język angielski, stosunkowo szybko postarało się o zapisanie swoich doświadczeń w tekstach literackich. Jest ich, w porównaniu z innymi ośrodkami migracyjnymi, dużo, podobnych do siebie jeśli brać pod uwagę ogólną tonację, raczej minorową, pesymistyczną. Dotyczą różnych fragmentów życia na wyspach, zapisują rozmaite doświadczenia, są świadectwem losu migranckiego w jego codziennych aspektach, spisywanym „na gorą-

¹¹⁸ Powstała w 1959 r. wokół pisma „Kontynenty-Nowy Merkuriusz”. Pismo ukazywało się do roku 1964, do tego też roku istniała grupa, która tworzyli redaktorzy i najbliżsi współpracownicy pisma, m.in. F. Śmieja, A. Busza, B. Czaykowski, A. Czerniawski, J. Darowski, J.A. Ihnatowicz, Z. Ławrynowicz, B. Taborski i J.S. Sito.

¹¹⁹ Por. J. Ozaist, *Wyspa Obiecana*: „Sami wykształceni trzydziestolatkowie, niezamężne dziewczyny i nieżonaci kolesie, choć parami. Bezdzietni, bezrobotni lub zarabiający grosze. Solenizantka uczyła historii za 800 na rękę, jej chłopak dawał lekcje angielskiego i lipił pierogi dla turystów. Inna pracowała za jakieś 1000 zł w sekretariacie posłanki SLD, czyli mogła mieć pracę góra na parę miesięcy, z kolei jej narzeczony, facet po studiach inżynierskich, robił staż za kilka stów, żeby tylko uzyskać niezbędne uprawnienia budowlane. I my. Ja, bezrobotny stylistka literacki, tracący czas na prace licencjackie czy magisterskie dla leniwych oraz Aneta – historyk, chwilowo hotelowa recepcjonistka. **Piękni trzydziestoletni, udupieni przez świat**”, w: *Na końcu świata napisane...*, op. cit., s. 22–23 (podkr. MD). Por. także G. Przybyszewski, *Nie igrzaj ze mną, Frank*: „Emigracja zarobkowa to brzmi fatalnie i zrobiłbym wiele, by jakoś się wywinąć z tej przykłej kategorii [...]”, ibidem, s. 154.

co”. Przeważnie są to narracje negatywne, „czarne”, można by sądzić, że spisują je ci, którym się „nie udało” lub którzy napatrzyli się na takie przykłady albo sami przez nie w początkowym etapie przeszli. Wyjątkiem pośród tych narracji jest książka Ady Martynowskiej pt. *Przebojowa Polka w Londynie*, której narratorką jest dziewczyna po studiach w Londynie, zaczepiona w najlepszej firmie *public relations*, która z innej perspektywy oświetla polsko-brytyjską rzeczywistość; brzmi to wprawdzie zabawnie i lekko, ale równie gorzko i krytycznie. Wszystkie te teksty to **najczystszy przypadek tekstu międzykulturowego, w którym polska racja patriotyczna i historyczna bywa poddawana daleko idącej racjonalizacji i demitologizacji, a w ich wyniku ogólnej dyskredytacji**¹²⁰. Można to złożyć, przynajmniej częściowo, na postpatriotyczny charakter naszych czasów, które preferują zachowania pragmatyczne raczej niż idealistyczne¹²¹.

Poniżej omawiam kilka charakterystycznych tekstów, literacko nie zawsze świetnych, często nawet infantylnych (por. Słabuszewska-Krauze, *Hotel Irlandia*¹²²) lub źle napisanych (Daniel Koziarski, *Socjopata w Londynie*¹²³), lecz przecież charakterystycznych dla tego miejsca, czasu i sytuacji. Ważne są nie jako dzieła artystyczne, lecz jako dokumenty socjologiczne i kulturowe, w których wartość czysto estetyczna (literacka) musi być traktowana jako wtórna. Kończąc ten fragment pewną propozycją całościowej interpretacji fenomenu pisarstwa migracyjnego.

Książka Grzegorza Kopaczewskiego pt. *Global nation. Obrazki z czasów popkultury*¹²⁴ to zapiski młodego Polaka, po studiach

¹²⁰ A na przykład narratorka *Przebojowej Polki w Londynie* zdumiewa się gorącym patriotyzmem Anglików, którzy uwielbiają królową Elżbietę II, akceptują system monarchiczny, jest on bowiem symbolem państwa i ostoją wartości, op. cit., s. 140.

¹²¹ Por. Z. Krasnodębski, *O czasach postpatriotycznych*, w: *Drzemka rozsądnych*, Kraków 2006, s. 58

¹²² I. Słabuszewska-Krauze, *Hotel Irlandia*, Warszawa 2006.

¹²³ D. Koziarski, *Socjopata w Londynie*, Warszawa 2007.

¹²⁴ G. Kopaczewski, *Global nation. Obrazki z czasów popkultury*, Wołowiec 2004. Czytamy: „U nas patriotyzmu uczy się w szkole na historii, bo dorośli myślą, że jeśli ktoś umarł na jakiejś wojnie, to ma to decydować o twojej miłości do kraju. [...] Coś ma być takie, a nie inne, bo nasi dziadowie coś zrobili. Najczęściej

w Polsce, który pracuje w Londynie w usługach, najpierw sprzedając pizzę, potem książki. Mieszka w wynajmowanym mieszkaniu z kilkorgiem młodych ludzi z różnych stron świata: Amerykanin, Brad McDermont, dwie Hiszpanki Vanessa i Carol, para francusko-niemiecka Christoph i Maria, no i narrator, niejaki Daniel Berski – wszyscy na jednakowych prawach¹²⁵. Pojawi się też Fiona z Kanady, przez pewien czas dziewczyna Daniela (związki miłosne migrantów bywają zazwyczaj impulsywne, szybkie, krótkotrwałe i niezobowiązujące¹²⁶). Ich wyposażeniem jest 85-litrowy plecak, język angielski i zdolność do życia w schroniskach. Powodem wyjazdu z ojczystych krajów są najczęściej przyczyny ekonomiczne, ale także obyczajowe, chociaż niechętnie o tym mówią¹²⁷. Wszyscy pracują w usługach, najczęściej w pubach, kawiarniach, sklepach jako sprzedawcy, narzekają na swoich szefów, nie brak im jednak energii i rozrywek. „Nasze prace to minimalna płaca, maksymalna ilość godzin i zupełny brak identyfikacji z firmą” (s. 29). Ten rodzaj pracy, miejsce, czas i charakter pozostawiają wyrazisty ślad w języku:

„Słuchaj, jak skończysz **szifta**, może pójdziesz z nami na **drina**?

– Chyba nie dam rady, bo straszne **bizi** mamy i już nie mam **brejka**, a potem długo będziemy sprzątać – odpowiedziała nowo napotkana Poleczka. – Ale

umierali. W ogóle u nas nikt nigdy nic nie robił poza umieraniem... [...] Nie wiem, jak myśleć o Polsce. Lubię moje miasto, bo tam są moi przyjaciele i moja drużyna piłki nożnej, i tu też...”, s. 237–238.

¹²⁵ Czasami nie są to nawet osobne pokoje z łózkami, lecz wspólne pomieszczenie z legowiskami ułożonymi wprost na podłodze, por. A. Kropiwnicki: „[...] siedem legowisk zrobionych z koców i jakichś dodatkowych szmat”, *Zajezdnia Londyn*, Bydgoszcz – Warszawa 2007, s. 37. Ta wielokulturowość, wieloetniczność i wielorasowość należy do londyńskiej codzienności. Narrator Koziarskiego w swojej nowej pracy poznaje – oprócz szefującego Australijczyka Anthony’ego – Turka Ahmeda, Hiszpankę Sonię, Jamajczyka Markusa, Monikę z Polski, Chorwata Mariano i Roberta ze Słowacji oraz Octavię z Etiopii, *Socjopata w Londynie*, op. cit., s. 63–64.

¹²⁶ Por. „Ale każde śniadanie Magda jadła u Larsa, w małej kuchence przylegającej do małego pokoiku [...] Tydzień później Larsowi skończyło się stypendium, więc spakował walizki, oddał w Instytucie klucz od mieszkania i wrócił do Oslo, do żony i dzieci”, A. Kropiwnicki, *Zajezdnia Londyn*, s. 27–28.

¹²⁷ „To dziwne, ale nigdy nie rozmawialiśmy o tym, dlaczego właściwie przyjechaliśmy do Londynu i co tu chcemy robić [...]”, G. Kopaczewski, op. cit., s. 64.

jak będę miała **offa**, to możemy się spotkać. Mieszkam na **flacie** na górze. Zapytaj o Iżę, a najlepiej **kolnij**, dam ci mój numer”¹²⁸ (podkr. MD).

Londyn pozwala zabawić się w weekendy w każdy możliwy sposób. Te rozrywki są dość pospolite i powszechnie praktykowane: dyskoteki, piwo, „prochy”, kino, nocne łążęgowanie, rozrywkowa „muza” – wszystko okraszone jędrnym, dosadnym, często wulgarnym językiem. Bohaterowie w zasadzie nie cierpią na brak towarzystwa. Beata Martynek, narratorka/bohaterka *Przebojowej Polki w Londynie* zauważa, że przed wyjazdem z Polski ostrzegano ją przed emigracyjną samotnością, a tymczasem nie ma chwili spokoju, ponieważ przez jej mieszkanie „przelewa się ciągle międzynarodowy tłum” (s. 215). Pod koniec opowieści narrator Kopaczewskiego wyjeżdża z Bradem do Nowej Zelandii, tam spędza samotnie Boże Narodzenie¹²⁹ na wólczędze, wycieczkach, rozmowach z przygodnymi towarzyszami podróży, po czym wraca na chwilę do Londynu, a stamtąd do Polski. Obiecuje sobie tutaj pracę w banku, w którym kiedyś odbywał staż.

Ta opowieść jest symptomatyczna dla nowej migracji. Pokazuje ludzi bez kompleksów, znających język kraju, w którym osiadają. Wyjeżdżająca młodzież „nadaje” na tej samej fali: znajomość klubów piłkarskich, „kultowych” filmów, zespołów muzycznych, solistów i piosenek, seriali telewizyjnych (vide: *Seks w wielkim mieście*), a w wymiarze praktycznym technologia cyfrowa (laptopy, maile, sms-y, telefonia komórkowa) stanowią podstawę bycia i porozumienia. To ich szyfr, rozpoznawcze hasła, podstawa porozumienia, prawdziwy, namacalny efekt technoglobalizacji¹³⁰. Wszyscy funkcjonują

¹²⁸ M. Jakubowski, *Twarde londowanie*, w: *Na końcu świata napisane*, op. cit., s. 197.

¹²⁹ O wieczorze wigilijnym, spędzonym w pojedynkę przy paluszkach rybnych z ryżem, mówi: „**Wiem, że powinien nadejść jakiś przyptyw nostalgii, melancholii, tęsknoty, smutku, ale nic takiego się nie dzieje**” (s. 325, podkr. MD).

¹³⁰ A. Appadurai komentuje: „Kultura popularna przekracza granice społeczne, religijne, państwowe i kontynentalne, zacierając różnice narodowe, etniczne i językowe. W największym stopniu dotyczy to kultury oferowanej przez media elektroniczne. Prawdziwym fenomenem jest pod tym względem światowa kultura młodzieżowa”, w: idem, *Nowoczesność bez granic...*, op. cit., s. XV (ze wstępu tłumacza).

w kulturze popularnej. „[W]szystko jest popkulturą [...] Wszystko jest już popularne, wszystko może być modne” (s. 79), co przynosi zyski, to najważniejszy wyznacznik życia we współczesnym świecie. Daniel czyta „The Economist”, analizuje tabele, wykresy, śledzi trendy gospodarcze.

Charakterystyczne są dla tego tekstu dwie rzeczy: w charakterze motta do poszczególnych rozdziałów pojawiają się wypowiedzi (cytaty) rówieśników, nazwanych z imienia i nazwiska, kraju pochodzenia oraz wieku (przedział wiekowy między 20 a 30 lat)¹³¹, a od czasu do czasu autor zamieszcza wiązki maili od i do różnych znajomych z Polski i ze świata, które są współczesnym sposobem komunikacji; tradycyjne papierowe listy nie występują. Nie ma też rozmów o elementach kultury wysokiej: muzyce klasycznej, operze, wielkiej literaturze, o filozofii, o moralności. Pierwsza rzecz – motta – wskazują na znaczące przesunięcie w kulturze: liczy się nie mądrość starców, ludzi doświadczonych, lecz młodych, doświadczających właśnie i rozpoznających świat. Nikt nie jest w stanie przekazać im wiedzy, która mogłaby być użyteczna w ich życiu, ponieważ świat się zmienia z dnia na dzień; starsza generacja nie zna świata, w którym żyją młodzi, zatem wiedzę o nowych regułach gry mogą czerpać od swoich rówieśników, nabywać ją w bieżącym doświadczeniu, nie od pokolenia rodziców. Przekaz prawd życiowych przyjmuje postać horyzontalną, nie wertykalną. To bardzo zasadnicza zmiana, o której pisała kiedyś Margaret Mead dostrzegając zaledwie zarysy zmian, które miały nadejść w kolejnych dekadach¹³². Nastąpiła tu paradygmaticzna zmiana, która definitywnie ustaliła kierunek przekazu: w zakresie technologii, tzw. postępu cywilizacyjnego itp. zawsze już każde nowe pokolenie będzie miało więcej do powiedzenia niż pokolenie poprzednie. Otwarte zaś pozostaje pytanie o przekaz kulturowy, przekaz doświadczenia i tradycji, które wiąże się z pytaniem o charakterze bardziej fundamentalnym: na ile taki przekaz kulturowy jest młodej

¹³¹ Np. „Jezu! Telewizja mnie na to nie przygotowała”, Maria Berger (24), Freiburg, Niemcy (s. 215) lub „Being local is so cool”, Katia Jensen (21), Brema, Niemcy (s. 199); „Historia już była. Dajmy szansę terażniejszości”, Christophe Laucher (26), Lyon, Francja (s. 322).

¹³² M. Mead, *Kultura i tożsamość*, op. cit.

generacji przydatny i czy jest przez nią pożądany. Wydaje się, że nie jest to oczywiste samo z siebie, trzeba tu z pewnością wzmocnić rozmaite formy pedagogiki społecznej. Rodzi się jednak kolejne pytanie, czy jest na to miejsce i stosowna wola. Wymiana maili z kolei ujawnia szybkość i skrótowość współczesnej korespondencji. Te elektroniczne listy, z różnych stron, bo koledzy się rozproszyli po świecie, są na ogół dość pesymistyczne w ocenie charakteru i jakości życia ich nadawców. Prawie nikt nie jest zadowolony ze swojego życia, co dość symptomatyczne.

Istotny jest podtytuł tej książki. Autor ma świadomość środowiska kulturowego, z którego pisze swój tekst; umieszczając takie czy inne sytuacje i opisy daje też wyraz swojej ocenie, odczuciom i wrażliwości. To stwarza konieczny, ironiczny dystans między jej anegdotyczną zawartością, dość stereotypową i monotonna, a przesłaniem i znaczeniem. Samo znaczenie zaś jest migotliwe; mimo wyraźnej krytyki rzeczywistości, w której funkcjonuje młode pokolenie, powieść daje też wiele dowodów na to, że można w niej świetnie funkcjonować, czerpiąc tyle podniet duchowych – i takiego rodzaju – które młodym obywatelom świata najwidoczniej odpowiadają. Dobitnie ujęła to Dorota Antoniak:

„Budzisz się rano i stwierdzasz, że czujesz się dobrze, a co więcej, nie tylko w swojej skórze, ale również w nowym miejscu”. Niektórzy nie pasują do nowej rzeczywistości, wyjeżdżają, lecz ci, co pozostają „**prowadzą kulturowe inwestycje**. Toteż zabierajcie się i jedźcie. Gdzie wam lepiej” – kończy apelem i zachętą (podkr. MD)¹³³.

Mniejszą enklawę polskości i migracyjności opisuje Dionisios Sturis („w połowie Grek”, s. 89) w raczej reportażowej niż powieściowej książce pt. *Gdziekolwiek mnie rzucisz. Wyspa Man i Polacy. Historia splątania*¹³⁴. Na wymienioną w tytule wyspę przyjeżdżają po 2004 roku Polacy do pracy przy czyszczeniu małży, narrator/autor był na wyspie, jak pisze, już ponad dwadzieścia razy, zatrzymując

¹³³ D. Antoniak, *Polski plastik najemczy*, w: *Na końcu świata napisane...*, op. cit., s. 203.

¹³⁴ D. Sturis, *Gdziekolwiek mnie rzucisz. Wyspa Man i Polacy. Historia splątania*, Warszawa 2015.

się na dłużej lub na krótko, zarobkując lub zbierając materiały do książki. Ona powstaje niejako na oczach czytelnika. Jest świetnie napisana, czyta się ją z satysfakcją. Ujawnia rozmaite przyczyny wyjazdu Polaków na wyspę; przede wszystkim są to powody natury ekonomicznej¹³⁵, ponieważ po transformacji wczesnych lat 90. ub. wieku wiele lokalnych zakładów zostało zamkniętych, mieszkańcy tracili pracę¹³⁶, ktoś odważniejszy lub ostatecznie zdeperowany wyjechał, znajdował opłacalną pracę, ściągając za sobą innych. Przykłady sukcesu, niechby nawet umiarkowanego, były zaraźliwe. Proces wchodzenia w środowisko małej i pielęgnującej swoją względną niezależność od Londynu wyspy przebiega na ogół bezkonfliktowo: lokalni mieszkańcy są otwarci na przybyszów¹³⁷, pracy zrazu nie brakuje, Polacy uważani są za dobrych, odpowiedzialnych pracowników. W rozmowach w kantine, w barze przy piwie wychodzą na jaw rozmaite ludzkie dramaty, ale także szczegółowe przyczyny wyjazdu z Polski: brak pracy, beznadzieja, konflikty z rodzinami, niemożność dopasowania się do restrykcyjnego społeczeństwa, prawa i norm obyczajowych.

¹³⁵ „Wtedy okazywało się po cichutku, że jednak ucieczka. Przed biedą, bezrobociem, albo perspektywami bliskiego bezrobocia, przed brakiem jakichkolwiek innych perspektyw. Przed więzieniem lub perspektywą powrotu. Przed długami. Przed toksyczną rodziną. Przed rodzicami i rodziców ambicjami. **Jeszcze inni przed Polską zwyczajnie – przed polskim syfem na ulicach, polskimi, skrzywionymi gębami w tramwajach, polskim marazmem, polskimi kompleksami, polską bylejąkością, zadufaniem i zacietrzewieniem, rozmodleniem, panoszącym się Kościołem, przed Polską, która jest taka polska!**” s. 153, podkr. MD.

¹³⁶ „W Chojnowie działało wtedy osiem restauracji, trzy bary mleczne i dwie pijalnie. Nie siedziało się w domach. Ludzie chodzili na dansingi, na obiady, na kolacje, na piwo [...] Z tego wszystkiego ostała się do dziś jedna speluna – Zagłoba i jeden bar mleczny. Doszła jedna pizzeria. Wszystko inne pada po kilku miesiącach. Nie ma się gdzie napić kawy. Zniknęły z Chojnowa kelnerki. Zniknął Dolzamet i Renifer, zniknęła Papiernia i kino”, s. 102. Por. także s. 140–141. O upadających zakładach przemysłowych, które generują bezrobotnych, poszukujących pracy m.in. w Anglii piszą wszyscy autorzy, por. A. Kropiwnicki, *Zajezdnia Londyn*, op. cit., s. 79.

¹³⁷ „Naszymi przewodniczkami po tym nieznanym świecie są kobiety, z którymi pracujemy w małżowni: Shirley, Tracy, Phylis. Trudy. Allwyn” (s. 142).

„W roku 2005 Polska pustoszała [...] Brytyjskie hotele, puby, kawiarnie, restauracyjne zmywaki, fabryki, firmy sprzętające, rzeźnie, wielkie gospodarstwa, markety i supermarkety, piekarnie – wszędzie tam jakby tylko na nas czekano” (s. 60).

Przejeżdżający raczej nie mają problemów z odnalezieniem się w nowej sytuacji, zdarza się, że po jakimś czasie wracają do kraju, ale bardzo wielu z nich podejmuje świadomą decyzję pozostania na zawsze w miejscu, które zapewnia im pracę, swobodne w sensie ekonomicznym życie, kształcenie własne i dzieci, pomoc w zakładaniu i utrzymaniu rodziny, powszechną życzliwość. Taką historię opowiada Maciek z Poznania, fotograf, taką parą jest Monika i Tomek Świątkowie z córkami, którzy przyjechali najpierw z myślą, żeby zarobić na spłacenie kredytów w Polsce, ale szybko uznali, że trzeba się tu osiedlić na stałe. Argumenty? „Miły lekarz, miły sąsiad, miła pani na poczcie i kasjerka w banku. Miłe na ich twarzach uśmiechy” (s. 217). Ale przede wszystkim praca, przyzwoite zarobki, możliwości rozwoju. W ślad za tym poszła intensywna nauka języka angielskiego, świadome wchodzenie w lokalne kręgi towarzyskie i administracyjne, połączone także z myślą o organizowaniu samokształcenia rodzin i dzieci z polskich rodzin. Monika powtarza, że muszą się dostosować do panujących na wyspie norm prawno-obyczajowych, ponieważ to oni są gośćmi, to ich obowiązek¹³⁸. Czynią to bez przykrości, w nowe środowisko wchodzi „miętko”. Nie organizują się w żadną polską grupę, nie odczuwają takiej potrzeby. „Polonijna szufladka by nas uwierała” (s. 34) – powie Maciek Mosur, onże fotograf, który mieszka na wyspie już blisko dekadę i na koniec wyda ryczałtową ocenę: „– Nam jest tu po prostu bardzo dobrze. Oboje z Darią uważamy, że być może mieszkamy w możliwie najlepszym miejscu na świecie. O powrocie do Polski nie myślą” (s. 37) – dopowie Sturis. Demokracja na wyspie działa sprawnie, społeczność bywa pomocna w potrzebie, solidarna, autor przytacza znamienne zdarzenia z historii wyspy, jak przełama-

¹³⁸ „– To my się mamy dostosować i tyle. To my tu jesteśmy przyjezdni i musimy przestrzegać ich reguł i zwyczajów”, w: *Gdziekolwiek mnie rzucisz*, op. cit., s. 220. Por. „Ich teren, ich warunki”, w: R.A. Gruchawka, *Buty emigranta*, Warszawa 2007, s. 43.

nie homofobii, a jeszcze bardziej walkę sufrażystek o prawa obywatelskie i wyborcze pod koniec XIX wieku, historię internowanych na wyspie w czasie II wojny światowej. Historia walki sufrażystek jest szczególnie znamienna, ponieważ okazuje się, że tam się ten ruch zaczyna i to z dobrym, choć zrazu połowicznym, skutkiem: w 1881 r. przyznano je najpierw wdowom i kobietom samotnym, które dysponowały majątkiem osobistym wartym przynajmniej 4 funty i ukończyły 21 lat (zob. rozdz. 18).

Sturis pokazuje w zasadzie pogodne obrazki z tego procesu, nawet jeśli ktoś nie zna angielskiego nie przeżywa tego dramatycznie, zawsze znajdzie się ktoś, kto mu pomoże w zasadniczych sytuacjach, w mniej istotnych można pozostać przy półrozumieniu¹³⁹. Ale pierwsze zderzenie z tym „Zachodem” wywołuje falę zauważalnych różnic:

„Nasze oczy pochłaniały obrazy – inne od znanych nam ubrania, inne fryzury, inne karnacje, inne gesty, inne kości policzkowe i szczęki. Wzrokowa bulimia [...] a my [...] maleliśmy w naszej namacalnej obcości, w naszej kłopotliwej polskości, środkowoeuropejskości, w naszym nieskończonym unijnym entuzjazmie. Musieliśmy wyglądać żałośnie [...]”, (Sturis, s. 61).

Mniej niż relacje my : obcy (Inni) zajmują autora relacje my: my (Polacy). To ważna uwaga, często znajdująca wyraz w tekstach migracyjnych (por. fragment o migracji do USA). Polacy rozpoznają się natychmiast po głośnym zachowaniu i powszechnych wulgaryzmach¹⁴⁰, wstydzą się siebie wzajemnie, unikają kontaktów, nie przyznają się do żadnej wspólnoty, ani językowej, ani obyczajowej (czasem religijnej,

¹³⁹ Por. J. Krasnowolski: „Bo tak naprawdę, jak się mieszka w Anglii, wcale nie trzeba znać języka, żeby sobie poradzić. Przecież gdzie się nie obrócisz – Polacy. Podobno już niedługo cała Anglia będzie po polsku gadać. Już teraz dzwoni się do urzędu albo do banku, a tam mają polskich konsultantów. Zakupy robi się w samoobsługowym, ciapaty ze sklepu na rogu, gdzie sprzedają polskie piwo, już mówi po polsku i nie więcej do szczęścia nie trzeba”, *Afrykańska elektronika*, Kraków 2013, s. 71.

¹⁴⁰ Zob. Słabuszewska-Krauze” „Mój patriotyzm schował się jeszcze głębiej. Postanowiłam nie odbierać komórki, gdyby Kacper dzwonił, albo przynajmniej odbierać w innym języku. **Pod żadnym pozorem nie przyznawać się do więzów pochodzeniowych**, które mogłyby zdradzić moje powiązania z krajem, który reprezentuję w autobusie linii 45 osobnicy o powalających głosach”, op. cit., s. 116 (podkr. MD). Por. D. Koziarski, *Socjopata w Londynie*, op. cit., s. 13.

ale to raczej u Rudnickiego, nie u Sturisa). Rozpoznają się bez trudu na promach, w samolotach startujących z Liverpoolu na wyspę Man, ale się do siebie nie garną, nie nawiązują dialogu. Na wyspie spotykają się towarzysko, na ogół otwarci na świat, wyrobieni, wykształceni, choć nie brak też – jak ich nazywa – „Polaków cebulaków” (s. 151), dla których tylko to, co polskie i w Polsce stanowi wyłączną wartość (wyśmiana została formuła tych narodowych narracji rozpoczynających się od *In Poland...*, s. 141). Autor wraz ze swoimi bohaterami wskazują jednak na zasadniczą przyczynę migracji (czy tylko czasowych wyjazdów) Polaków: biedę, zadłużenie, brak pracy, degradację socjalną, frustrację, brak dostatecznej troski państwa o młode pokolenie, które już nie zrobi żadnej rewolucji w Polsce: gdy okoliczności staną się nie do zniesienia – wybierze migrację, nawet jeśli nie jest łatwa, nawet jeżeli zarobki zaledwie pozwalają na przeżycie ze względu na wysokie koszty utrzymania (jak w Londynie). Dla tych ludzi ważne jest samo to, że jest praca i jakieś perspektywy rozwoju, lepszego życia, których w Polsce (czy w innych ojczywych krajach) nie widzieli.

Można także znaleźć dostatecznie dużo opinii pozytywnych na temat Polaków i Anglików/Irlandczyków i ich wzajemnych relacji. Słabuszewska-Krauze chwali ich pogodę ducha („Zamiast marudzić, idą raczej na Guinnessa”, s. 35), ale narzeka na opieszałość i niesłowność Irlandczyków (s. 181–182), brak polskich przysmaków w sklepach (co oznacza zarazem krytykę miejscowej kultury kulinarnej, s. 102; koryguje to w *Epilogu*, dopisanym dwa lata później, s. 198), Sturis potwierdza raczej sprawność Polaków i ich dobrą opinię jako sumiennych pracowników. Wszystko to wzmacnia także Michał Wyszowski w opowiadaniach z tomu *Na lewej stronie świata*¹⁴¹. Ta niewielka książka, napisana z werwą i talentem, zwraca bardzo często uwagę na niedopasowanie Polaków do tamtego świata. Chodzi o cechy, które swego czasu zostały ujęte w pojęcie *homo sovieticus*, lecz i o rozprawę z polskimi mitami narodowymi, które nie wytrzymują racjonalnej krytyki, a które stanowią symboliczny bagaż każdego migranta, będący efektem domowej, szkolnej i państwowej pedagogiki.

¹⁴¹ M. Wyszowski, *Na lewej stronie świata*, Warszawa 2010.

„– Męstwo, odwaga, Mickiewicz, Chopin, romantyzm, bohaterstwo, Kościuszko, Pułaski, pracowitość, fantazja, Miłosz, Gombrowicz, oddanie, wierność, Giedroyc, Jeziorański, Anders, nawet uczciwość. A teraz co? Kurwa, co? – z ogniem w oczach zerwał się na nogi. – Zobacz, jak ja wyglądam. Staliśmy się wygnanym narodem bez wyrazu, bez osobowości. Czym, kim ma być duch nowej emigracji? Cwaniactwem? Złodziejstwem? Oszustwem? Jolantą Rutowicz? – krzyczał [...]” (s. 27).

Polska w maju 2004 roku stała się w jednym szeregu z zamożnymi państwami Europy Zachodniej, państwami dojrzałych demokracji, co stanowiło i stanowi do dzisiaj powód do niejakej dumy i traktowane jest dość powszechnie jako narodowy sukces. Lecz z drugiej strony, paradoksalnie, stała się w tym samym momencie narodem pariasów¹⁴² Europy, niechcianych¹⁴³, odrzucanych¹⁴⁴, źle opłacanych i źle traktowanych¹⁴⁵, czego wcześniej nigdy nie doświadczaliśmy jako naród w stopniu równie dojmującym. Książka pełna jest takich opisów i sytuacji. Napływ Polaków po 2004 roku na wyspy okazał się iskrą wyzwalającą frustracje autochtonów, spowodowane wieloletnim napływem cudzoziemców przyjmowanych w imię politycznej poprawności i gościnności. Jeden z uczestników tragicznej kłótni w opowia-

¹⁴² „Skrojony angielską stopą i kamieniem raj, w którym nagle pojawia się słowiańska rodzina barbarzyńców. I karczuje dla siebie kawałek miejsca. Rozbija kolorowy parasol w ogródku, wystawia stół i głośno biesiaduje przed frontem wynajmowanego domu. Tak żeby wszyscy widzieli. Śpiewa, zaprasza gości, których samochody psują idealną symetrię ulicznego parkingu. Czasem kilku mężczyzn zbierze się wokół jednego z nich i długo dyskutują w tym szeleszczącym języku. Nad otwartą maską, z narzędziami i piwem w rękę. To nie może się podobać, wzbudza kolejne pomruki niezadowolenia. Nie wprost.”, Wyszowski, op. cit., s. 34; „Bohaterstwo lotników z Bitwy o Anglię przegrywa z *szopingiem*. Emigracja już nie definiuje się tęsknotą do ziemi naszych dziadów i ojców”, ibidem, s. 152.

¹⁴³ „– Łupki. Jesteśmy dla nich jak te łupiny [...]. Zaśmiecamy im ten kraj, brudzimy. Stwarzamy niepotrzebne problemy. Masa zdolnych tylko do czasowej pracy”, Wyszowski, op. cit., s. 26.

¹⁴⁴ Por. tragikomiczne opowiadanie *Zoo*, gdzie chodzi o zapobieżenie sytuacji, w której trzy nowonarodzone tygrysy z Blackpool miałyby otrzymać, według danych plebiscytu, polskie imiona, Wyszowski, op. cit., s. 87–119.

¹⁴⁵ „Gdy spotykasz pierwszego magistra rozładowującego tiry, choć przez chwilę myślisz, że coś jest nie tak. Potem obniżasz standardy, twoja tolerancja na marnowanie życia rośnie. Wiesz też, że pytanie: „co robiłeś w Polsce? – nie zawsze jest dobrym pomysłem. To wrażliwa struna, łatwo pęka” (ibidem, s. 30).

daniu *Zoo* wylewa naraz wszystkie stare i nowe żale. Przytaczam ten znamieny, choć długi, fragment, gdyż dobrze charakteryzuje stanowisko drugiej strony, zazwyczaj pomijane w narracjach migranckich, zajętych przede wszystkim swoimi odczuciami:

„– Zamknij się – reakcja Jamiego była zdecydowana. – Myślisz, że jesteś górą, że jesteś lepszy – zaczął. – Tacy, jak ty, zawsze znajdują jakiś argument, paragraf na zasłonięcie tych słodkich gier. Bo kryzys, bo bieda, a my wszyscy jesteśmy jedną wspólną europejską rodziną. Azjatycko-afrykańsko-europejską i naprawdę, kurwa, dużą. Musimy być dobrzy, musimy pomagać, bo przecież inni potrzebują. A kto nam pomoże? Nielegalni imigranci z Rumunii, Polacy, gdy już zabiorą nam pracę i przejedzą wszystkie nasze pieniądze. Kiedy ostatni raz byłeś w angielskim pubie czy sklepie? Kiedy, pytam? Na mojej ulicy już nie mam takich okazji. Jest indyjskie żarcie, meczet i sklep z wyrobami z Jamajki. A ja mam w dupie wyroby z Jamajki i czarnych, którzy kręcą się pod moim domem z nożami w rękach. Gdzie jest ta potężna Wielka Brytania? W banku obsługuje mnie kobieta, która ledwo zna język, w markecie Polacy tylko kiwają głowami, gdy pytam o cenę. Bo co, tak trudno się nauczyć nawet kilku słów? Wszyscy chcą tu żyć, ale w dupie mają nasz język i to, kim jesteśmy. Chcą tylko kasy, kasy, kasy. Oczywiście, tobie to nie przeszkadza, bo żyjemy w jednym, wspólnym domu. Pierdoleć taki dom i taką rodzinę. Pierdoleć rząd, który zaprasza tu wszystkich, a nie dba o własnych obywateli. Rzygam polityczną poprawnością i takimi Europejczykami, jak ty. Ale ty tak nie myślisz. Masz cudowne życie, dom, pracę. Masz samochód, ciesz się, kurwa, że jeszcze go masz. Będziesz protestował, gdy za kilka lat zabierze ci to wszystko człowiek w turbanie? Albo jakiś szalony ćpun ze strzykawką w rękach. I nic nie będziesz miał do powiedzenia, co? Słowa nie piśniesz, gdy Turek z kolegami przeleca twoją dorastającą córkę? Bo tak trzeba, bo Anglia to otwarty kraj wielkich możliwości dla całego jebanego świata. Prawda, doktorze Parr?” (s. 116–117)¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Por. A. Kropiwnicki: „– Dlaczego? Dlatego, że Polacy, tacy jak ty, odebrali mi robotę – powiedział wrogo. – Polacy i reszta tej hołoty ze Wschodu. Pracowałem na budowie i miałem dobrze, aż przyszyliście wy i nie mam co ze sobą zrobić. Dlaczego się stąd nie wyniesiecie, wszyscy?”; w: tegoż *Zajeźdnia Londyn*, op. cit., s. 43; Por. D. Koziarki: „Skąd tu przyjechałeś – z Polski, co? Po co otwieraliśmy te granice na Europę Wschodnią, po to, żeby nas zalało niekulturalne gówno? – piekliła się. – I kto to mówi! – Poczulem, jak z nerwów pulsują mi skronie. – Przynajmniej jestem na swoim kontynencie, w przeciwieństwie do ciebie!”, *Socjopata w Londynie*, op. cit., s. 48. Narrator odzywa się w ten rasistowski i postkolonialny sposób do swojej sąsiadki Brendy, Murzynki.

Na tym tle obraz Dublina wygląda niemal idyllicznie, przynajmniej w zewnętrznym oglądzie przybysza. Pisze Krauze, obserwując skład korzystających z miejskiego autobusu:

„Autobus mieścił w sobie zadziwiającą miksturę kulturową. I nie był to przypadek. Miasto na każdym kroku zadziwiałoby swym wzrastającym z roku na rok kosmopolityzmem. Czarnoskórzy mieszkańcy maleńkich mieszkań w północnym Dublinie jeszcze 15 lat temu byłiby wytknięci palcami przez zaciekawionych i nienawykłych do odmiennego koloru skóry dublińczyków. Czarny człowiek, skośnooki lub w jakikolwiek sposób kulturowo inny – to do niedawna jeszcze nie był w Dublinie chleb powszedni.

Przemiana dokonała się szybko i niemal zupełnie bezboleśnie. W okresie wielkiego boomu gospodarczego w latach 80. i 90. ten niewielki kraj ściągnął do siebie skutecznie tak amerykańskich inwestorów, jak i świeżą, różnokolorową siłę roboczą” (s. 191).

Kolejne teksty z tego kręgu potwierdzają tylko te rozpoznania i oceny. Ryszard A. Gruchawka w niewielkiej książeczce pt. *Buty emigranta* opowiada doświadczenie migranta, który znalazł zatrudnienie na wsi, u farmera, a nie w mieście. Jego opowieść jest raczej gorzka i pesymistyczna. Ciężka praca po kilkanaście godzin dziennie¹⁴⁷, bylejakie mieszkanie¹⁴⁸, niechęć Irlandczyków, brak szacunku¹⁴⁹, poczucie degradacji i upokorzenia, nieodpowiednie jedzenie – wszystko to znoszone w imię relatywnie wysokich zarobków, które pozwalają opędzić pozostawioną w kraju biedę. Te migracyjne narracje pozwalają dopiero zobaczyć, czym stała się Polska w ramach transformacji ustrojowej i gospodarczej, jak głęboko spauperyzowała ogromne rzesze ludzi, pozbawiając ich możliwości pracy i systematycznego zarabkowania, a zatem godności. Pokazują też podstawowe zaniedbania władzy poli-

¹⁴⁷ „[...] bo skoro pracowałeś na farmie Jeffa, wiesz, że niewolnictwo na plantacji bawełny masz już za sobą, nic gorszego nie mogło cię dotknąć”, s. 52.

¹⁴⁸ „Za trzydzieści euro tygodniowo mieszkam w starym domu na końcu ulicy, w obskurnym pokoiku z dwiema szafami, skrzypiącym łóżkiem i z myszką niez mordowanie chroboczącą się gdzieś w kącie”, op. cit., s. 30. Obok, w podobnych pokojach, mieszkają inni polscy robotnicy.

¹⁴⁹ „Pod względem szacunku dla Polaków robi się coraz gorzej”, op. cit., s. 76. „A najsmutniejsze w tym wszystkim, że to nas uważają za bezmyślnych. Serio, wystarczy zobaczyć, w jaki sposób na ciebie patrzą, albo raczej jak nie widzą cię wcale. Kinda jakbyś nie istniał, jak zwierzę albo robot, or something”, P. Czerwiński, *Przebiegum žyciae*, s. 197.

tycznej, która chwaliła się, że Polska jest „zieloną wyspą”¹⁵⁰, podczas gdy naprawdę, dosłownie i metaforycznie, „zielonymi wyspami” ekonomicznego ocalenia okazywały się Wielka Brytania i Irlandia. Trudno nie zauważyć i pominąć milczeniem to socjologiczno-ekonomiczne zjawisko, które legło u podstaw wielu narracji.

Gruchawka wprowadza tu bardzo znamienne rozróżnienie: na emigrantów i migrantów; warto się chwilę przy nich zatrzymać, bo ich sens jest nowy. Emigranci to tacy jak on, którzy przyjechali na jakiś czas, aby poprawić swój byt osobisty i rodzinny, ale wracają do kraju lub mają taki zamiar. Typowi migranci zarobkowi według ustaleń przyjętych w tej książce. Imigranci zaś to ci, którzy tu zostają na stałe, osiedlają się, ściągają rodziny, zakładają domy.

„Ten irlandzki »chleb« – to nic innego jak kawał wielkiej, niedopieczonej kluchy, znanej w Polsce jako chleb tostowy. Najgłośniej przy jego zjedaniu zlorzeżą polscy **emigranci**. O **imigrantach** nie będę się wypowiadał, niech mają, czego chcieli” (s. 37, podkr. MD).

Gruchawka opowiada o takiej rodzinie, której życie na wyspie ułożyło się znakomicie, nie mają zamiaru wracać do Polski. Na ogół jednak używa języka, który z jednej strony pełni funkcję poniżającej auto-deskrypcji („polski parobek”, „niewolnictwo”¹⁵¹), z drugiej pozostaje w jaskrawym kontraście z oficjalnym, polskim narodowym dyskursem godnościowym. Pierwsze zdanie tekstu brzmi: „Zostałem emigrantem

¹⁵⁰ „Już wiem: moja ojczyzna niewiele może mi zaoferować, jeśli chodzi o robotę. Przyzwyczailem się do pracy na czarno, więc dlaczego miałbym kapryścić w Irlandii [...]. Nie kapryszę”, op. cit., s. 66. „Smutna Polska, z której gdzieś wyciekła nadzieja i wiara we własne siły” op. cit., s. 72; „Mieszkańcy mojej starej wsi od kilku lat systematycznie wpisywani w gruby brulion – „biorą na zeszyt”. Sklepiarkarka jest tym zmęczona, lecz wciąż pomaga swoim klientom z cichą nadzieją, że wszyscy doczekają lepszych czasów” op. cit., s. 89; „Tam i po jednej, i po drugiej stronie siola życie towarzyskie umarło, kiedy wszyscy powyjeżdżali za chlebem”, op. cit., s. 118. Wszystkie cytaty z książki R. Gruchawki, przyp. MD.

¹⁵¹ Podobna myśl pojawia się w powieści Czerwińskiego: „You know, myślę czasem, że my też jesteśmy niewolnikami. Nie różnimy się za wiele od ludzi, których wywieziono z Afryki na slave shipach. Jedyna różnica jest taka, że my robimy to sobie na nasze własne życzenie, pod patronatem naszej ukochanej Bulandy. Jesteśmy self-made niewolnikami dwudziestego pierwszego wieku”, P. Czerwiński, *Przebiegum życia*, s. 191–192.

nie z wyboru, tylko z konieczności. To nie nobilituje, wręcz przeciwnie – upokarza” (s. 11). Gruchawka ostrzej niż Sturis szkicuje animozje między Irlandią a Anglią, w gruncie rzeczy demonstrowanie dystansu wobec Brytyjczyków stanowi jedyną płaszczyznę porozumienia z Irlandczykami (s. 116). Narrator stale podkreśla niechęć wiejskiego środowiska do polskich robotników, choć wykonują oni każdą pracę, dyskurs miejski jest jednak bardziej zróżnicowany i tolerancyjny.

Z niewielkiej książki Łukasza Ślipki istotny fragment umieściłem jako motto tego rozdziału. Rozdziału, który rozpatruje teksty pisane już przez pokolenie wchodzące w dorosłość w zupełnie odmienionych warunkach politycznych, z inną świadomością, z trzeźwym i krytycznym spojrzeniem na ojczyznę. Przede wszystkim to pokolenie ma świadomość, że nie są emigrantami w starym stylu, są migrantami, którzy szukają lepszych możliwości życia. Lektura większej liczby takich tekstów daje możliwość zbudowania zupełnie przeciwstawnych obrazów tej migracji: skrajnie nieszczęśliwego, jak i bardzo szczęśliwego, udanego¹⁵². Pierwszą rzeczą są dwie oczywistości, które w Polsce po transformacji wcale oczywistościami nie były: praca i godziwy zarobek. Wielkie miasta polskie ze swoim „zachodnim” blightem, nowoczesną architekturą i ogólnie lepszą infrastrukturą nie mogą przesłaniać sytuacji na prowincji, która jest diametralnie różna *in minus*. Ten podstawowy ekonomiczny wymiar wspierany jest nader często dwoma jeszcze filarami: oderwaniem się od polskiej cierpiętniczej historii i od sporów światopoglądowo-obyczajowych, związanych zwłaszcza z rolą Kościoła katolickiego. Ślipko umiejętnie łączy uwagi dotyczące tej „bazy” i „nadbudowy”.

„Wyjazd za morze to prawdziwa lekcja patriotyzmu. Porzuceni na obcym lądzie, pośród pomników nieznaney nam cywilizacji, zaczynamy doceniać wspólnotę symboliczną, którą pozostawiliśmy za sobą. Bo człowiek potrzebuje do życia czegoś więcej niż tylko mieszkania, samochodu i plazmowego telewizora, jakkolwiek ważne byłyby te rzeczy” (s. 41).

¹⁵² „Widziałem na własne oczy spektakularne sukcesy i przykre porażki i moralną degrengoladę. Widziałem krew, pot i łzy wylewane w pubach i na taśmach fabrycznych, ale też wielkie zwycięstwa naszych rodaków na wysokich stanowiskach w międzynarodowych firmach albo zarządzających z powodzeniem własnym biznesem”, Ł. Ślipko, *Pokój z widokiem...*, op. cit., s. 48–49.

I dalej pyta, co to znaczy dla Polaka stać się Irlandczykiem. Co musi się w takim człowieku zmienić, co musi on zaakceptować jako własne, co odrzucić jako już nieaktualne, niepasujące do nowej rzeczywistości? Podkreśla podobieństwa całego wysoko ucywilizowanego, tzw. zachodniego świata, co skutkuje tym, że migrantowi może być obojętne, który kraj wybierze ostatecznie na miejsce osiedlenia. Może się w nim zaaklimatyzować, przyjmując zewnętrzne, obyczajowe i prawne reguły postępowania, ale raczej nie jest w stanie zaakceptować kultury symbolicznej danego kraju w sposób intymny, jako własnej. Kultura pierwotna może być irytująca, można ją kontestować, odrzucać, krytykować, ale pozostaje wciąż osobistym bagażem. Historię Polski mierzy Ślipko z historią Irlandii, równie dramatyczną, trudną, kraj był biedny, wyzyskiwany przez Anglików, skolonizowany, uciskany, w tym sensie – jeśli uwzględnimy rolę katolicyzmu – można te losy porównywać. Jednak dyskurs historyczny wygląda w tych krajach zupełnie odmiennie:

„W naszym wydaniu jest to bowiem kwintesencja oportunistów i konformizmu, podszytego strachem przed tym, co obce i nieznane. Pielęgnowujemy, my, Polacy, nasze odwieczne rany z o wiele większym zapalem, niż nasze sukcesy. Nadwyżka historii, właściwa naszej części Europy, nie objawiła się, niestety w imperialnych podbojach i triumfach, to znaczy objawiła się – ale nie w naszych, tylko cudzych, których my padliśmy ofiarą. Irlandczycy jakoś lepiej radzą sobie z tym wszystkim. W niepojęty dla naszego oka sposób przeszli do porządku dziennego nad całymi wiekami zniewolenia. Rany się zagoiły, w każdym razie goją się całkiem nieźle – z wyjątkiem może tych kilku niezadowolonych, którzy ciągle chowają po szafach noże, strzelby i kominiarki” (s. 43).

Zauważa, że w Irlandii nie ma policji w powszechnym rozumieniu, jest *garda*, która spełnia wprawdzie funkcje policji, ale nikt jej tak nie nazywa, gardzista jest bowiem strażnikiem i ochroną dla obywatela (tu kontrast z polską policją, „czyhającą za rogami” na niefortunnego obywatela, „dorabiającą” mandatami) a nie jego opresorem – to widomy dowód niechęci do brytyjskich kolonizatorów (s. 39). Podkreśla gościnność i życzliwość, która pozwala dowolnemu przybłądzie rozbić bez pytania namiot na cudzej łące, korzystać z wody, opisuje organizację przestrzeni miejskiej, zielone łąki, nawyki żywieniowe, sposoby spożywania alkoholu itp.

Życie w społeczeństwach multikulturowych¹⁵³ wyczuła także na konflikty występujące między nawet najbliższymi sąsiadami z ulicy, miasta, kraju. **Paradoksalnie, i jednocześnie, wyczuła na różnice i łatwo godzi się na ich niwelowanie, sprowadzanie do zera.** Rejony, dajmy na to, dalekiego Wschodu czy Afryki są dla przeciętnego Europejczyka *the same* (i odwrotnie!), choć między sobą, w sąsiedzkim dyskursie jesteśmy w stanie wskazać dziesiątki odmienności. Działa tu powszechne prawo stereotypizacji, uproszczonego, metonimicznego rozumowania, w którym pod uwagę bierze się zwykle jakiś jeden wyznacznik (religia, kolor skóry, obyczaj, typ prawa) i buduje na nim ogólne wyobrażenie zapominając o wielu innych, subtelniejszych, bardziej zindywidualizowanych różnicach. Działa tu prawo wielkiej liczby i prawo do uproszczenia.

„Irlandzki pub, w którym pracują słabo mówiący po angielsku imigranci z różnych stron świata, to pub absurdalny. Produkt lotniskowy, produkt rozumu korporacyjnego. Irlandzki pub, w którym pracują słabo mówiący po angielsku... Schronili się pod parasol dobrobytu, zostawiając za sobą zapadłe wsie, dziurawe drogi i zardzewiałe autobusy. Wpuszczono ich do kryształowego pałacu, ale nawet w tym pałacu nie są wolni od trosk, a wysoki standard życia materialnego okupują byciem „innymi”, „zewnątrznymi proletariuszami”, pozbawionymi silnego, giętkiego języka, którego każdy człowiek potrzebuje, aby wyrażać siebie, walczyć o swoje prawa, komunikować się z innymi” (s. 21).

Wśród tekstów polsko-irlandzkich wyróżnia się powieść Piotra Czerwińskiego pod mającym uchodzić za dowcipny tytułem *Przebiegum życia* (kalka *Curriculum vitae*). To określenie będzie motywem przewodnim opowieści, bowiem bohaterowie wysyłają setki życiorysów do różnych firm nie otrzymując na ogół żadnej odpowiedzi. Co więcej, okazuje się, że te cv, zrazu ujmujące prawdziwe i pełne doświadczenie oraz wykształcenie aplikującego Polaka, w kolejnych wersjach są upraszczane i skracane, bo tylko takie mają szanse na zatrzymanie

¹⁵³ „Zakłète rewiry (pomieszczenia kuchenne, magazyny – MD) portowej knajpy pełne są ludzi, którzy przybyli tu z różnych stron po to, by zmienić swój los, uciec przed biedą, coś sobie udowodnić, zdobyć świat. Węgrzy, Hindusi, Polacy, Banglijczycy, Słowacy, Birmańczycy, Litwini i Łotysze ocierają się codziennie o siebie, rozmawiają, kłócą się, czasem powarkują w swoich egzotycznych językach, co przyprawia irlandzkich menadżerów o gęsią skórkę”, Ślipko, op. cit., s. 8.

uwagi odpowiedniego urzędu czy decydenta. Ta znakomicie napisana, choć zrazu lekko irytująca swoją stylistyką książka, jest kopalnią wiedzy o losach polskich migrantów zarobkowych, o irlandzkiej mentalności, pogodzie¹⁵⁴, mieszkaniach, urządzeniu łazienek, języku angielskim, kulturze kulinarnej, totalnym chaosie¹⁵⁵ etc. Bohaterami są niejaki Gustaw i Konrad (imiona w polskiej kulturze znaczące!), którzy znaleźli się na dublińskim bruku w odstępie pół roku i których los zetknął w pewnej fabryce zatrudnionych jako śmieciarze i w wynajmowanym wspólnie mieszkaniu.

Środowisko Polaków opisane w powieści, to ludzie z dyplomami uniwersyteckimi, posługujący się lepiej lub gorzej językiem angielskim, Gustaw na przykład używa tradycyjnego pięknego *bristish english*, który jego irlandzcy rozmówcy z trudem rozumieją¹⁵⁶. Czerwiński wielokrotnie podkreśla, że język angielski, zwłaszcza w wersji irlandzkiej, jest potwornie wykoślawiony, niepoprawny gramatycznie i fonetycznie, wypowiedzi „Iroli”, często zapisywane w tej powieści, brzmia karykaturalnie i niemal nieprawdopodobnie (potwierdza się przekonanie, że najczystszy angielski zachowywany jest obecnie w byłych koloniach brytyjskich, zwłaszcza w Indiach). Dodać trzeba, że są to dyplomy magisterskie (a nawet doktorskie) z tzw. nauk społecznych, Konrad jest np. socjologiem, dużo jest politologów (jest też teolog), którzy w Polsce nie mogli znaleźć żadnego zatrudnienia zgodnego z wykształceniem. Nie znaleźli go tym bardziej w Irlandii. Ludzie, którym się na tym rynku powiodło, mieli konkretne wykształcenie (lekarze, architekci, informatycy¹⁵⁷). Pierwsza część książki jest opi-

¹⁵⁴ „W krainie bajobongo nie istniało pojęcie pogody. Na zmianę padało i świeciło, padało i świeciło, świeciło i padało, sześć razy”; „Nie ma też pół roku w tradycyjnym znaczeniu, ponieważ wszystkie cztery występują codziennie” Czerwiński, op. cit., s. 104 i 133.

¹⁵⁵ „Gustaw właśnie wrócił ze sklepu dla Polaków, w którym Rosjanie sprzedają litewskie żarcie [...]”, Czerwiński, op. cit., s. 134.

¹⁵⁶ „[...] jego angielski był naprawdę perfekcyjny. Słuchając go, nikt by nie dał wiary, że ten człowiek pochodzi z Bulandy”, Czerwiński, op. cit., s. 185.

¹⁵⁷ O takich czytamy: „Niektórzy Polacy są szczęściarzami i też pracują w tych biznes parkach, i też, of course, są wannable locals. To są ci Polacy, którzy udają, że cię nie rozumieją, i przestają mówić po polsku, kiedy podchodzisz bliżej”, Czerwiński, op. cit., s. 183.

sem historii Gustawa, czterdziestoletniego „pryka”, jak go nazywa Konrad (sam ma lat dwadzieścia sześć), znakomicie wykształconego ekonomisty, pracującego w ciągu piętnastu lat, jakie upływały od studiów w warszawskiej Szkole Głównej Handlowej, w kilku międzynarodowych korporacjach na wysokich stanowiskach. Pewnego dnia „wygryzł” go ze „stołka” „młody wilk” podrzucając mu i publikując e-mail, zawierający treści niezgodne z linią postępowania korporacji; nie pomogły tłumaczenia, Gustaw został zwolniony. Nie może znaleźć nowej pracy, odchodzi żona zabierając dzieci, kończą się oszczędności, musi opuścić mieszkanie zgodnie z umową rozwoową, więc w wigilię Bożego Narodzenia kupuje bilet do Dublina. Bilet w jedną stronę, nie ma zamiaru wracać do Polski. Pod koniec powieści wyrzeka się swojej polskości i Polski, przestaje je traktować jako gwaranty i wyznaczniki tożsamości i zarazem wartości do czegokolwiek zobowiązujące. W Dublinie przeszedł cierniową drogę upokorzenia rozsyłając i roznosząc po różnych sklepach i instytucjach swoje „przebiegum życiae” najpierw w pełnej wersji na czele z dyplodem MBA, potem w skróconej, wreszcie w prymitywnej, w której była tylko informacja, że ma maturę i prawo jazdy¹⁵⁸. Ale i tak nie było dla niego pracy. Zaproponował mu ją Konrad, spotkany przypadkowo w pubie, potem jego najlepszy przyjaciel, ponieważ akurat jego partner w pracy uległ wypadkowi i trzeba było szybko znaleźć jakiegoś Polaka na jego miejsce. Śmieci nie mogły czekać¹⁵⁹.

¹⁵⁸ „Ludzie w tych job agencjach mają często alergię na szkolnictwo wyższe, więc please, nie każcie im kichać jeszcze więcej. Bądźcie ludźmi, wykaszcie magistra. A jak trafił się wam doktorat, zapomnijcie o tym, że coś takiego w ogóle miało miejsce, dla własnego dobra. Oni nie to mają na myśli, kiedy mówię »degrees«; to jest o lata świetlne za dużo degrees na tutejsze realia. Zawsze chcieliście poczuć się młodo, więc there you go, cofnijcie się do matury. Spodoba im się takie *przebiegum życiae* i załatwią wam kilka interviews. Powiedzą wam, że rokujeście nadzieje, by rozwijać swoje umiejętności w data entry albo jako sekretarka, or something, a któregoś dnia, jeśli będziecie pracować wystarczająco ciężko, zdobędziecie niezbędne irlandzkie doświadczenie, by zostać urzędnikiem lub kasjerem, and you know, odniesiecie wielki sukces”, Czerwiński, op. cit., s. 117–118. Por. także s. 127.

¹⁵⁹ „A ponadto jesteśmy jedynymi śmieciarzami w historii świata, którzy mają dyplomy uniwersytetu”, Czerwiński, op. cit., s. 170. Por. P. Kępski: „Co za ironia, że ja, urodzony w tamtym komunistycznym rajku, po latach jadę żebrać

Tu zaczyna się druga część książki, w której losy Gustawa i Konrada są ściśle ze sobą splecione. Praca polegała na usuwaniu setek kartonowych pudeł z jakąś nieokreśloną zawartością, wrzucaniem ich do olbrzymiej mielarki, sprzątaniu hal fabrycznych, wybieraniu z trawy setek niedopałków porzuconych tam przez robotników fabrycznych¹⁶⁰ itp. Gustaw pisze w tajemniczy scenariusz na temat ich życia, który próbuje – bez powodzenia, niestety – sprzedać jakiejś wytwórni filmowej¹⁶¹. W końcu nie wraca któregoś dnia do wspólnego domu, policja go nie odnajduje, zabiera tylko jego rzeczy, by przekazać je ambasadzie Bulandy. Polska bowiem nazywana jest w powieści Bulandą, co ma tu zapewne sens degradacji połączonej z egzotyzacją (por. Alfred Jarry, *Ubu Król, czyli Polacy*, 1896). Irlandia zaś nazywana jest krajem *bajobongo* lub *milkandhoney paradises*. Opowieść wykorzystuje bardzo chętnie popularne slangowe zwroty angielskie (których słowniczek

o byle jaką pracę u dawnych wyzyskiwaczy, zachodnich imperialistów, którzy stali się naszymi braćmi we wspólnej Europie. Od dziesięciu miesięcy sprzątam kible, myję podłogi, okna, wanny i kafelki w łazience i ślinię się na myśl o zatrutych, słodkich funtach, które co miesiąc lądują na moim koncie”. I dalej: „Dość szybko zrozumiałem, że mimo skończonych studiów dla tubylców jestem tylko kolejnym napływowym pólanalfabetą, któremu wydaje się, że zna angielski [...] który nigdy nie dostanie takiej samej pracy i płacy jak ci, co się tutaj urodzili, mają dyplomu miejscowych uniwersytetów i biegle znają angielski [...]”, *Single*, Warszawa 2009, s. 12, 17, 53.

¹⁶⁰ „I te przygłupie skurwle, oparte o ścianę fabryki pod zadaszeniem, stoją nad nim (Gustawem – MD), palą te zasrane cigarety i rzucają mu je pod nogi, a właściwie pod ręce [...] I wyglądał tak idiotycznie i bezradnie na tym trawniku, w tym płaszczu, kaszląc na tych klęczkach, i wydawał się taki nieporadny i pro-stoduszny, true, true, jak dobre dziecko”, Czerwiński, op. cit., s. 235.

¹⁶¹ Wyimek z jego listu do pewnej Broadcasting and Television Production: „Wybrałem formę scenariusza, ponieważ według mnie film jest obecnie najbardziej wpływowym medium komunikacyjnym, zwłaszcza w przypadku projektu takiego jak ten, gdzie jedną z głównych grup docelowych tego przedsięwzięcia mogą okazać się polscy emigranci w Irlandii (i ogólnie na świecie). Zdecydowana większość z nich nie opanowała języka angielskiego w stopniu wystarczającym, by przeczytać tę historię w formie książkowej, stąd próbę dotarcia do tej społeczności poprzez formy audiowizualne uważam za najbardziej wskazaną. Obecnie w Irlandii mieszka 300 000 Polaków, kolejne 500 000 przebywa w Wielkiej Brytanii, co tworzy olbrzymi rynek dla projektu takiego jak ten”, Czerwiński, op. cit., s. 231 (w oryginale kursywa); Por. „Polska jako kraj stanie się niedługo wirtualny. Wszyscy spierdolimy, ostatni zgasi światło”, ibidem, s. 265.

umieszcza autor na końcu książki), co sprawia, że tekst w całości nacechowany jest obcością, autorskim, narracyjnym dystansem. Ale pozwala też na taki rodzaj opowiadania, który czasami jest na pograniczu narracji nieporadnej, kiczowatej, prymitywnej, a jednak służącej dobrze wytworzeniu dyskursu nieporozumienia, żalu, pretensji, rozpaczki, degradacji, upokorzenia, ostatecznie – krytyki i dekonstrukcji. Wszystkie te uczucia i odczucia są udziałem naszych protagonistów, w przypadku Gustawa pogłębianych jeszcze przez absolutny brak kontaktu z córkami i byłą żoną; maile do nich kierowane wracają jako nieodebrane, adresy zostały zmienione. Czerwińskiemu udało się opisać jego los w sposób pełny, głęboki, czuły i szorstki zarazem, wydobywając z niego przeraźliwy dramat inteligentnego, wrażliwego i wykształconego człowieka, którego pochłonął i zniszczył świat brutalnego kapitalizmu. Gustaw zniknął zostawiając Konradowi¹⁶² swój laptop ze scenariuszem i tysiącami maili z poprzedniego życia oraz list pożegnalny. Jednakże zakończenie powieści jest zastanawiające.

Konrad otrzymuje nieoczekiwane list z firmy, do której kiedyś napisał, z zaproszeniem do natychmiastowego rozpoczęcia pracy jako „assistent” w dziale business development, na osobiste zapotrzebowanie głównego menedżera. Konrad jedzie na rozmowę, ale finałem powieści nie jest realna rozmowa, lecz fragment scenariusza zapisujący tę właśnie sytuację: garniturowy strój, krawat „starego” (czyli ojca), autobus, droga do firmy. Kto i kiedy napisał tę scenę? Kto ją przewidział? Czy należy przypuszczać, że Gustaw, odrzuciwszy swoją polskość i figurę Polaka, postanowił zacząć życie od nowa jako nie-Polak i na przykład udało mu się zająć odpowiedzialne stanowisko w tej nowej firmie, zgodne z jego wykształceniem i kwalifikacjami? I czy ów list zapraszający Konrada nie był przypadkiem jego dyspozycją i odpowiedzią na „prawdziwą przyjaźń”, jaką Konrad mu ofiarował? Powieść nie rozstrzyga tych kwestii, zakończenie jest otwarte i niejednoznaczne. Byłaby to jakaś sugestia pozytywnego zwrotu w losach

¹⁶² Por. „GUSTAVUS OBIIT M. D. CCC. XXIII

CALENDIS NOVEMBRIS

HIC NATUS EST

CONRADUS M. D. CCC. XXIII

CALENDIS NOVEMBRIS”, w: A. Mickiewicz, *Dziady*, część III.

tych ciężko doświadczonych osób? Być może. I niechby tak było, ponieważ miara upokorzenia i cierpienia została tu wyczerpana do dna. A przynajmniej udało się to autorowi skutecznie zasugerować.

Powieść Czerwińskiego, jak wszystkie inne teksty tu przywołane, spełnia dokładnie warunek, jaki ustanawia Michael Seidel w książce *Exile and the Narrative Imagination*, zwracając szczególnie uwagę na „literackie reprezentacje wygnania, szczególnie takie, w których wygnanie czy ekspatriacja wysuwa się na pierwszy plan jako działanie narracyjne”¹⁶³. Obrazy tak szczególnie nacechowanej narracyjności można było zauważyć w pisarstwie Zbigniewa Kruszyńskiego czy Bronisława Świdarskiego, jest jednak obecny przede wszystkim we wszystkich tekstach mówiących o „życiu na Wyspach”. Piotr Kępski wprowadza tu jeszcze jeden istotny element: zapóźnienie cywilizacyjno-obyczajowo-prawne Polski wobec zachodniego świata, czytelne w naszym języku, w publicznym dyskursie. W trakcie rozmowy z ojcem nachodzi go znamienna refleksja dotycząca różnicy między Londynem a jego podwarszawską mieściną:

„Kto zdołałby opisać to wszystko w tutejszym dialekcie, w którym słowa takie jak metropolia, melting-pot, geje i lesbijki, Soho, Chinatown, political correctness, City, positive discrimination, Heathrow brzmiały niedorzecznie, obco, wręcz śmiesznie”¹⁶⁴.

Tu wracam do koncepcji *minor literature*, a właściwie opozycji *major/minor literature*. Opozycyjność tej *literatury mniejszej* wobec *większej* literatury polskiej, literatury narodowej, centralnej, wzorcowej itp. polega głównie na radykalnym odrzuceniu romantycznego wzorca tekstu, krytyce historii Polski i jej współczesności, radykalnie namiętą polemiką z kultem narodowego cierpiętnictwa, mesjanizmu, poświęcenia dla ojczyzny, podporządkowania jednostki społecz-

¹⁶³ Cyt. za H. Filipowicz, op. cit., s. 57.

¹⁶⁴ P. Kępski, *Single*, s. 58. Por. scenę z powieści D. Koziarskiego, gdy bohater podejrzewa, iż jeden z kolegów z pracy jest gejem. Sonia, Hiszpanka, odpowiada: „– To chyba oczywiste! – Zaśmiała się szyderczo, łapiąc w końcu, co mam na myśli. – To widać w każdym jego geście i ruchu, nie? – Ale on ma obrączkę! – A co? Myślisz, że...aaach, **zapomniałam, że jesteś z Polski**. – Nie przestawała się śmiać [...]”, *Socjopata w Londynie*, s. 66 (podkr. MD).

ności itp. Patronuje temu procesowi Gombrowicz ze swoją opozycją ojczyzna/syncyżna, patronują Bobkowski z Pankowskim i wielu innych jeszcze pisarzy, którzy od początku II Rzeczypospolitej próbowali zmienić wektor polskiej mowy literackiej¹⁶⁵. Model romantycznego myślenia i pisania był jednak i jest wciąż wpływowy, anektuje stosunkowo nowe dyskursy naukowe (np. postkolonialny), anektuje, ponieważ jest łatwy, od dawna skodyfikowany, dobrze oswojony i operuje rozpoznawalnymi znakami. Nowsza literatura migracyjna dąży w kierunku ukształtowania języka odmiennego, wciąż wprawdzie zależnego od modelu romantycznego, przynajmniej w pierwszej fazie, ale wyraźnie wobec niego polemicznego. Próbuje podjąć dzieło emancypacji, oderwać świadomość Polaka poza krajem (zresztą młoda literatura pisana w kraju zdradza podobny kierunek) od tego paradygmatu i skierować jego wyobraźnię językową i świadomość na kwestie uniwersalne. Gombrowiczowska metafora ojczyzny, abstrakcyjna przecież, tu znajduje swoje twarde uzasadnienie; wielokrotnie przytaczałem w tym podrozdziale wprost formułowane pod adresem tejże „ojczyzny” zarzuty: teraz pojawiają się gniewne reakcje na tę tradycję, która doprowadziła do kultu beziły i nieudacznictwa¹⁶⁶, masy ludzi wyrzuciła poza burtę kraju, skazała na migracyjny los, nierzadko upokorzenie, większe niż tego doświadczały wcześniejsze pokolenia emigrantów, ponieważ współczesny świat pełen jest ludzi bezwzględnie poszukujących nowej ojczyzny, a głównie pracy. Znamienne są odpowiednie fragmenty powieści Czerwińskiego.

„– W takim razie jakie prace są dla nas w tym kraju?

– Jak to jakie? Gówniane.

– Z całym szacunkiem, przyjacielu, gówniane prace są dla gównianych ludzi.

– My jesteśmy gównianymi ludźmi, szanowny kolego. My. [...]

– Ten kraj jest utopią – jęknął Bartosz po następnej kolejce i wykonał gest, jakby pokazywał Gustawowi widoki. – Sprzątacze kibli z doktoratami, menedżerowie, którzy nie przebrnęli przez liceum. Wiesz, kiedyś sprzątaczkami były po prostu sprzątaczkami. Dzisiaj to neurochirurdzy albo byli profesorowie filozofii” (s. 87 i 89; rozmowa Gustawa z Bartoszem, eks-teologiem z Lublina);

¹⁶⁵ Pisałem o tym w książce *Polska awangarda prozatorska*, Warszawa 1995.

¹⁶⁶ Por. autoironiczny charakter nazwy berlińskiego klubu artystów polskich pt. „Klub der Polnischen Versager” (Klub Polskich Nieudaczników).

„– No, stary, a co żeś ty sobie wyobrażał? – wzruszyłem ramionami. – Nikt nie kupi od ciebie żadnego scenariusza.

Wydawał się zły.

– A to dlaczego? Możesz wyjaśnić?

– Bo jesteś Polakiem. Dlatego.

– Więc?

– Co „więc”? Przestań, Gustaw, co ty, dzieckiem jesteś?

– Może i jestem, bo nie rozumiem, co masz na myśli.

– Ależ oczywiście, że rozumiesz, co mam na myśli. Rozumiesz doskonale, co mam na myśli. Nie weiskaj mi ciemnoty. Nad Jankiem szumiały brzozy, człowieku, a w Italii dorastają talenta, to miałem kurwa na myśli. Jesteśmy pieprzonymi Polakami. Jesteśmy tu po to, żeby czyścić ich kible i zbierać ich pety z trawników. Nie potrzebują nas do pisania scenariuszy” (s. 261–262);

„– To już nie jest moja ojczyzna. – Był wystraszony jak uczeniak. – I nie mój interes. Żeby się wdawać w bójki w imieniu kraju, który mnie już nie obchodzi [...]

– Już ci powiedziałem. Polska to już nie jest moja ojczyzna. My już nie mamy ojczyzny” (s. 287–288).

Ostatni cytat jest jaskrawym gestem odcięcia się od Polski i od polskiego dyskursu narodowego. Warto w tym miejscu przywołać definicję patriotyzmu: to „uczucie przywiązania do własnej wspólnoty narodowej i płynąca zeń g o t o w o ś ć do ofiar na jej rzecz. Jej interes jest bowiem odczuwany jako własny”¹⁶⁷. Gustaw odrzuca taki rodzaj myślenia i zobowiązania, **wypowiada Polsce patriotyzm**. Wprawdzie chodzi tam tylko o bójkę między Irlandczykami a Polakami przed barem, ale to zdarzenie nabiera cech metonimicznych, narodowych, bohater Czerwińskiego odmawia współudziału.

Powieść jest też zjadliwą krytyką dyskursu europejskiego. O swoich kolegach uniwersyteckich (a obecnie współlokatorach z sąsiedniego pokoju) mówi jako o naiwniakach, którzy

„Zawsze wygadywali te modne bullshity o Unii Europejskiej i jak to będzie wspaniale, kiedy wreszcie do niej wejdziemy [...] Miałem pierdolisty fun, kiedy spotkałem całą tę paczkę w Dublinie, już bez tych modnych fancy ciuchów i bez modnych teoryjek o Europie” (s. 219–220).

¹⁶⁷ Por. Z. Musiał i B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, Kraków 2003, s. 86. Podkreślenie oryginalne.

Tak więc to nie tylko krytyka tradycji polskiej, która jest raczej balastem niż pomocą w życiu migranta, lecz także utopii europejskiej, która głosiła powszechną równość, zgodę i dobrobyt. Cechą *minor literature* jest jej umiejscowienie poza głównym nurtem, pisania przeciw niemu. Można przyjąć, że **współczesny człowiek nie ma swojego miejsca, ale tekst je posiada**. Widać to bardzo dobrze na powyższych przykładach¹⁶⁸. Narratorzy-bohaterowie tych opowieści dziś są w Irlandii czy Anglii, jutro mogą być w Polsce lub nawet w Nowej Zelandii, ale ich teksty pozostaną mocno związane z konkretnym miejscem i czasem, który je pisał. To jedna z żywotnych cech poetyki tej literatury, „poetyki zagranicy”. Autorka tego określenia kładzie nacisk na perspektywę opisu, zawsze jakby z drugiego brzegu¹⁶⁹. Ale dodałbym uwagę o charakterze komparatystycznym, przywołując kategorię metaogłądu. Chodzi przecież o to, że pisarz/narrator/bohater (bardzo często w jednej osobie) traktuje opisywany materiał antropologiczny porównawczo, musi więc zająć pozycję *po n a d*, osadzoną na podstawie *tertium comparationis*, która gwarantuje mu takie spojrzenie. Nie musi ona być perspektywą wyłączną, ale jest/bywa dominującą. Czapliński wymienia tu jeszcze: „sieć globalnych zależności”, poszukiwanie związków między „formami mobilności i formami artykulacji”, co oznacza dla badacza konieczność uruchomienia perspektywy transdyscyplinarnej, wreszcie jest to „odsyłanie do autokreacyjnego charakteru samej narracji”¹⁷⁰. Zasada autokreacyjności realizuje się tu najczęściej na dwa sposoby: jako podmiot sylleptyczny lub/i jako autofikcja. Z podmiotem sylleptycznym jesteśmy bardzo dobrze oswojeni, zarówno badacze, jak i autorzy, toteż nikogo nie dziwi quasi-autobiograficzny charakter tej literatury (co tu wielokrotnie zaznaczałem). Dokładniej analizuje to zjawisko Rainer Mende, podkreślając fakt, że wciąż dominuje autobiograficzny charakter czytania tekstów migracyjnych (w relacji 1:1)

¹⁶⁸ Pewnym wyjątkiem jest twórczość migracyjna Nataszy Goerke, której minifabuly nie mają swojego umiejscowienia, a jeżeli już to w snach lub przestrzeniach imaginacyjnych.

¹⁶⁹ M. Zduniak-Wiktorowicz, „*W szpagacie*”. *Pisarz między Polską a Niemcami, w: Poetyka migracji*, s. 223–235, tu: s. 234.

¹⁷⁰ P. Czapliński, *Kontury mobilności*, op. cit., s. 41.

i przestrzegając zarazem przed swoistym uproszczeniem, jaki temu zabiegowi towarzyszy lub towarzyszyć może. Zwraca uwagę, że podmiot sylleptyczny, nawet jeśli wskazuje na podmiot piszący (relacja narrator/bohater : autor), nie jest nim samym w dosłownym sensie i że należy tu zachować zawsze ostrożność badając raczej tekst artystyczny niż biografię powieściową¹⁷¹. Sama ta konstatacja nie jest już od dawna żadnym *novum*, ale Mende wyprowadza stąd uwagę **o medialnym charakterze samego tekstu** w tym sensie, że jest on ulokowany i zaprogramowany tak, aby działał między nadawcą a odbiorcą i że wprawdzie nie można go traktować jako autobiografii, ale dopuszczalna jest „autobiograficzna interpretacja”¹⁷². Zamiast autobiografii *sensu stricto*, otrzymujemy rezultat gry z autobiografią, czyli autofikcję, którą Gerard Genette zdefiniował jako „drogę pośrednią między autobiografią i czystą fikcją”¹⁷³.

W tę literaturę wpisana jest niewygodna, jaka wynika z konieczności zmagania się z polską mentalnością i polską tradycją poza jej granicami, wobec obcych żywiołów¹⁷⁴. Literatura polska (w wersji *major*) jest przecież literaturą zasiedziałości, komfortu znajomych twarzy, dobrze przyswojonych reguł gry społecznej, materialnych podstaw bycia i znaków symbolicznych. Dwuznaczną opinię formułuje na ich temat Braidotti: „Proszę zwrócić uwagę, że bardzo uregulowani, zakotwiczeni, osiadli ludzie należą do najmniej empatycznych, najmniej emocjonalnych, najbardziej świadomie „apolitycznych”” (s. 65).

¹⁷¹ R. Mende, *Problem autobiograficzności w prozie polskojęzycznej z Niemiec po roku 1989. Uwagi teoretyczne i praktyczne sugestie*, tłum. T. Ososiński, w: *Poetyka migracji*, op. cit., s. 72–88, tu: 73–75.

¹⁷² Ibidem, s. 87.

¹⁷³ Cyt. za P. Czapliński, *Kontury mobilności*, op. cit., s. 28. Znakomitym przykładem tekstu, w którym autofikcyjność rządzi niepodzielnie jest powieść pt. *Pustelnik z 69 ulicy J. Kosińskiego*.

¹⁷⁴ W prozach N. Goerke przyjmuje to postać groteskowych wspomnień, jak u niejakiego Jana, który poślubił Dunkę, ale w Danii brak mu było: „Na przykład sera. Wszystko było, tylko nie on: biały, twardy, w trójkątach sprzedawany.

Albo takie batony. Baton Jędrus, baton Pawelek. Albo wątrobianka. Flaki. Salceson z rybim oczkiem i włosom knura. Madame Pasztetowa. Pasztet. Mazowiecki. I inni. Brak. Straszna, straszna tęsknota”, opowiadanie tytułowe, w: *Księga Pasztetów*, Poznań 1997, s. 61–69, tu: 66 (pis. oryginalna, MD).

Mówi o nich w swojej opowieści Kopaczewski, gdy opisuje swój wieczór wigilijny w Nowej Zelandii. Z jednej strony wymienia zespół znaków, które powinny mieć miejsce w takim czasie, z drugiej zauważa, że można je bez strat tożsamościowych ominąć, uwalniając się od ich zniewalającej siły. Jest to znak swoistej rebelii wobec tradycji, zaznaczanie osobistego dystansu wobec narodowego centrum, rodzaj kulturowej nielojalności¹⁷⁵. Wymowny semantem.

Książki, tu analizowane i wiele innych, wskazują też na większą i swojsze teraz rozumianą tożsamość. Już wcześniej odnotowałem, że nie jest ona monolityczna, lecz wielowarstwowa i labilna, ale z punktu widzenia kształtującego się wzorca (stylu) tej *minor literatury polskiej*, trzeba zauważyć jej aspekt najzupełniej podstawowy: ma ona podwójny wektor, kieruje uwagę podmiotu w przeszłość i przyszłość. A nawet dokładniej: tożsamość wynika z przeszłości **ze względu** na przyszłość. Podmiot migracyjny (czy nomadyczny) przywołuje swoją przeszłość, aby rozpoznać jej strukturę i zweryfikować wartość ze względu na to, jak postrzega kształtowanie swojej przyszłości. A przeszłość, to pełen zestaw narodowego doświadczenia, które wynosi się z domu, ze szkoły, z publicznego dyskursu. Status przeszłości w jego świadomości z pewnością zajmuje poważniejsze miejsce niż u jakiegokolwiek człowieka zasiedziało. W narracjach migracyjnych zajmuje wiele miejsca, chociaż, podkreślmy to raz jeszcze, nie występuje w funkcji nostalgicznej i kojącej (bo te można łatwo uśmiężyć pobytem w ojczyźnie pierwotnej), lecz raczej dekonstrukcyjnej, krytycznej, rewolucyjnej. W małych prozach Nataszy Goerke pojawia się na przykład nieoczekiwanie, pośród informacji o innych kulturach i systemach wartości, nomadycznym stylu życia, opowieściach o świecie i „nie z tego świata”¹⁷⁶, niby niewinnie, lecz w gruncie

¹⁷⁵ R. Braidotti mówi o „sztuce nielojalności”, op. cit., s. 59.

¹⁷⁶ Por. „Podczas gdy pan Zero rozprawiał się z komputerowym językiem Java i wyśpiewywał po nocach *Polonez* Ogińskiego, pani Zero pisała opowiadania. Opowiadania te były bardzo krótkie, pozbawione akcji i, jak powiadano, niestrawne”, N. Goerke, opowiadanie tytułowe w zbiorze *Pożegnanie plazmy*, Czarne 1999, s. 23–28, tu 27.

rzeczy zjadliwie. Anna Artwińska¹⁷⁷ trafnie podkreśla tę stale obecną grę z polskimi autostereotypami, mitami utrwalonymi w literaturze romantycznej (Mickiewicz przywoływany jest tu jako *pars pro toto*¹⁷⁸), kościelnych i partyzanckich pieśniach (które nuci pan Zero, por. przyp. poniżej), świątecznym obyczaju (karp, zając kruszejąca za oknem). Świadomość, psychika migranta w pierwszym pokoleniu jest chaotyczna i zdestabilizowana, entropijna, nastawiona albo na walkę z nacierającym Innym – ludźmi, urządzeniami społecznymi, wartościami, towarami – albo z ich łapczywym przyswajaniem, wchłanianiem. W prozie Goerke przejawia się to w kosmopolitycznych, niepolskich tematach narracji, w obcych krajobrazach i imionach – polskich, angielskich, japońskich, hinduskich, arabskich –, w łączeniu, czasem karkołomnym, archetypów kulturowych, religijnych, obyczajowych. Dla niej nic nie jest obce lub może raczej: wszystko jest obce w równym stopniu, wszystko na dystans, także jej własna, polska tradycja, kultura, obyczaj, zachowania. Bohater/narrator akceptuje każdą kulturę, ale nie odnajduje się w żadnej. Właśnie dlatego, że w tym kosmopolitycznym kontekście rodzime znaki wyobcowują się ze swego naturalnego kokonu, domagają się czytania według innego kodu. Oznacza to także na przykład obecność obcego języka, wobec którego przejawia się zarazem naturalny opór i ciekawość (pomijając pragmatyczną konieczność), przykładem takiego tekstu jest właśnie powieść Czerwińskiego pt. *Przebiegum życiae*. Autor wplata w swoją narrację często zwroty angielskie, niekiedy podwajając wypowiedź, niekiedy zastępując angielskim odpowiednie wyrażenie polskie¹⁷⁹. W dawnych wiekach nazywano takie zachowanie makaronizowaniem¹⁸⁰, tu jednak chodzi o wytwarzanie nowej formuły tekstu, *tekstu*

¹⁷⁷ Anna Artwińska, *Doświadczenie (e)migracji, (e)migracja doświadczeń. O prozie Nataszy Goerke*, w: *Poetyka migracji*, op. cit., s. 333–352.

¹⁷⁸ Zob. N. Goerke, *Upiorna strofa*, w: *Fractale*, Poznań 1994, s. 47–48.

¹⁷⁹ A. Palej pokazuje to zjawisko na przykładzie tekstów polskich migrantów, pisanych po niemiecku, gdzie pojawiają się liczne cytaty z języka polskiego, zob. idem, *Fließende Identitäten die deutsch-polnischen Autoren mit Migrationshintergrund nach 1989*, op. cit., rozdz. 11. *Zu Hause in der deutschen Sprache: Mehrsprachigkeit und sprachliche Kreativität*, s. 237–261.

¹⁸⁰ Por. na ten temat wypowiedź M. Danilewicz-Zielińskiej: „Literacka polszczyzna Emigracji unika na ogół makaronizmów, czego świadectwem jest zni-

minor, który stoi na pograniczu kodu rodzimego i kodu obcego, obrysowując tym samym ramy dyskursu migracyjnego, niewątpliwie innowacyjnego, do którego należy istnienie w dwu (czy kilku) językach, a także przestrzeniach, równocześnie. „Pisanie [migracyjne – MD] to nie tylko proces stałego tłumaczenia, ale także następująca po sobie adaptacje do różnych rzeczywistości kulturowych”¹⁸¹. Słusznie zauważał Marian Płachecki, że emigracja jest kreacją, „także – pisał – kreacją językową”¹⁸². W tym uwikłaniu tożsamość nigdy nie okaże się jednoznaczna i stabilna, ani ta z przeszłości (bo nagle stawiane są jej nowe, czasami obce pytania, które ją destabilizują), ani ta z przyszłości (ponieważ oparta jest na niepewnym bagażu przeszłości i niezdefiniowanych przesłankach przyszłości). Migrant znajduje się w zupełnie nowej sytuacji egzystencjalnej, w której chciałby uwzględnić bagaż przeszłości, lecz przede wszystkim musi uzgodnić swoje życie z tym nowym, co go otacza i zagarnia.

Historia trwa, doświadczenie migracji pisze się każdego dnia, na naszych oczach powstaje nowy model polskiej literatury.

Literatura ta ujmuje bohatera (który często jest podmiotem sylleptycznym, bliskim autorowi) poprzez jego aktualne, codzienne, często dramatycznie trudne tu i teraz. Język jest programowo zanieczyszczony przez obcojęzyczne, zwłaszcza angielskie, wtręty, ale zarazem niezwykle żywy, plastyczny i na ogół sprawny w opisywaniu migracyjnej rzeczywistości. Tożsamość przedstawianych postaci jest silnie rozchwiana, dynamiczna, zorientowana kosmopolitycznie raczej niż narodowo, choć wciąż z modelem narodowym – przez negację – związana (to zjawisko jest bardziej czytelne w literaturze polskiej, niż w innych).

Przy dzisiejszej otwartości granic, szerokich możliwościach publikacyjnych, przyzwoleniu – a nawet zapotrzebowaniu – na surową,

koma liczba neologizmów typu „kafejka” czy „flat”. Złowrogi przykład języka amerykańskiej emigracji zarobkowej odegrał tu pewną rolę, powstrzymując ciągotki z wczesnego okresu, gdy do „fasonu” należało popisywanie się świeżej daty znajomością języków krajów osiedlenia”, *Język twórczości*, w: *Szkice o literaturze emigracyjnej*, op. cit., s. 353–358, tu 356.

¹⁸¹ R. Braidotti, op. cit., s. 42.

¹⁸² M. Płachecki, *Paradygmat 1900*, op. cit., s. 35.

choć sprawiedliwą krytykę tego, co rodzime i lokalne po to, by przeciwstawić się zawłaszczającej globalności, można się spodziewać ukształtowania innego niż tradycyjny modelu literatury polskiej (a przynajmniej jej wyraźnego nurtu *minor*), tym bardziej, że zauważalne jest silne wsparcie podobnej literatury powstającej w kraju. Omawiane w rozdz. IV teksty rozpoczynają, jak się wydaje, pracę nad kilku istotnymi zmianami, które w literaturach wielokulturowych społeczeństw zachodnich są już dosyć zaawansowane. Kształtują mianowicie coś w rodzaju zaczątków poetyki transnarodowej, chociaż wciąż element *-narodowy* ma większe znaczenie niż *trans-*. Obserwujemy tu wysiłek oderwania się od narodowego pnia i rozwijania literatury zorientowanej etnicznie i globalnie. Etnicznie dlatego, że w wymieszanym narodowościowo, rasowo i kulturowo środowisku taka opcja staje się interesującym i mocnym wyznacznikiem kulturowego znaczenia tekstu. Zaś globalność związana jest z wypowiedzianą wcześniej opinią, że tekst za każdym razem wskazuje na miejsce swojego powstania. Poprzez charakterystyki właściwe geopoetyce czytelnik jest w stanie właściwie go zinterpretować.

Ma to także związek z przesunięciem punktu ciężkości w samych procedurach interpretacyjnych; dziś pierwsze miejsce zajmuje jego odczytanie kulturowe, a nie narodowe (czytaj: ideologiczne), przede wszystkim w kategoriach socjologiczno-kulturalnego świadectwa. Młodzi pisarze nawet jeżeli nie mają dostatecznie wykształconej świadomości teoretycznej, to niejako intuicyjnie wyczuwają, że należy iść w tym kierunku, tu szukać odnowionego sposobu mówienia. Polskiej literaturze migracyjnej jeszcze daleko do posługiwania się »transkulturowymi idiomami«¹⁸³, to domena pisarstwa raczej drugiego pokolenia migrantów (jak w *Białych zębach* Zadie Smith). Polska literatura migrancka stoi na początku tej drogi. Może zresztą ten stan rzeczy należy uznać za rozwiązanie szczęśliwe, ponieważ posługiwanie się wielkimi kategoriami współczesnego literaturoznawstwa/kulturoznawstwa (takimi, jak modernizm, hybrydyzacja, kreolizacja)

¹⁸³ E. Grossman, *Blaski i cienie globalizacji, czyli problemy polonistyki w badaniach komparatystycznych. Przyczynek do dalszych badań*, „Teksty Drugie”, 2009, nr 6, s. 66–78.

prowadzić może do zatarcia jakiejkolwiek swoistości literatur narodowych¹⁸⁴. Dlatego warto docenić fakt, że te narracje, choć często mają charakter ostrej polemiki z polskim paradygmatem romantycznym i zmierną w kierunku ustanowienia swoistego kontrkodu poprzez krytykę podstawowych założeń, haseł i wskazań *major literature* (które współcześni migranci odczuwają raczej jako obciążenie niż wsparcie) wciąż formułowane są z pozycji wyraźnej identyfikacji narodowej i kulturowej. Ich bohaterowie nie osiągnęli jeszcze (może poza małymi formami Nataszy Goerke) poziomu całkowitej hybrydyzacji, swoją tożsamość wprawdzie kontestują, ale traktują jako coś osobistego.

Najciekawsze rezultaty przynosi literatura w momencie sporu, przesilenia, kryzysu, a o takim zjawisku można chyba w tym wypadku mówić. W danym razie jest to spór podwójny: z polską tradycją literacką i mentalną, z narodową historią oraz z odmiennymi kodami behawioralnymi i kulturalnymi, z jakimi stykają się jako migranci. Takie spotkania będą intelektualnie płodne tak długo, jak długo czytelna będzie i uobecniata w procesie wzajemnego tłumaczenia różnica między Polakami a przedstawicielami innych kultur i etni. Będzie to, jak się spodziewam, bardzo silny głos literatury, która nawiązuje do kwestii ojczyznianych w połączeniu z ich bezwzględny oglądem i osądem warunkowanym migracyjnym doświadczeniem.

Doświadczeniem wolności, inności i kulturowej różnicy.

¹⁸⁴ Zob. J. Ramazani, *Poetyka transkulturowa*, tłum. I. Ostrowska, „Forum Poetyki”, jesień 2015, s. 42–63.

NOTA BIBLIOGRAFICZNA

Niektóre fragmenty książki były wcześniej publikowane lub prezentowane na konferencjach naukowych, na ogół w innej postaci i często pod innymi tytułami. Na użytek tej pracy zostały dostosowane do charakteru całości. Poniżej umieszczam wykaz opublikowanych cząstek:

Między inter-a transkulturowością: przypadek Bobkowskiego – jako szersza całość pt. *Literackie i kulturalne przestrzenie podwójnej emigracji: Bobkowski i Regler* (drugim autorem był Dirk Uffelmann) druk w mojej książce *Komparatystyka dyskursu / Dyskurs komparatystyki*, Warszawa 2009, s. 254–275;

Witold Gombrowicz: emancypacja świadomości „słabej” – zmieniony fragment mojej książki *Postmodernizm: myśl i tekst*, Kraków 2000, s. 85–92;

Marian Pankowski: dyskurs macierzysty rozdwojony – fragment referatu pt. *Dyskurs macierzysty rozdwojony: Pankowski i Herta Müller*, wygłoszony na konferencji komparatystycznej pt. „Między dyskursami, sztukami, mediami. Komparatystyka jutra” (Warszawa, 17–19 marca 2015 r.), oddany do druku w księdze pokonferencyjnej;

Re-konstrukcja pojęcia emigracja – przepracowany artykuł pt. *Między-tekst. Literatura między kulturami narodowymi*, „Porównania” nr 13 (2013), s. 93–105;

Tekst międzykulturowy. Morfologia i filozofia – referat wygłoszony na konferencji pt. „Migrationserfahrungen im vereinten Europa”, Col-

legium Polonicum Słubice 9–11 Dezieber 2015, przygotowany do druku w księdze pokonferencyjnej;

Komparatystyczny punkt widzenia – w pierwotnej postaci ukazał się pt. *Współczesna literatura emigracyjna/migracyjna: rewizja pojęć analitycznych*, w: „Rocznik Komparatystyczny – Comparative Yearbook” nr 6 (2015), s. 395–413;

Coda. Konteksty obcości – zmieniony tekst pt. *Swój/Obcy/Inny. Kontynuacja*, druk w mojej książce *Literatura i konteksty. Rzeczy teoretyczne*, Warszawa 2011, s. 280–296;

Zza oceanu. Świadeetwo amerykańskie – opracowany tekst pt. *Literatura emigracyjna lat osiemdziesiątych. Perspektywa amerykańska: Głowacki i inni*, w: *Poetyka emigracji. Doświadczenie granic w literaturze polskiej przełomu XX i XXI wieku*, red. Przemysław Czapliński, Renata Makarska i Marta Tomczok, Wyd. UŚ, Katowice 2013, s. 288–304;

Wilk w Rosji. Subaltern? W imperium? – z podtytułem (*Polemika z konceptem „postzależności”*), „Porównania” 15 (2014), s. 105–120;

Fragmety podrozdziału *Życie na wyspach*, w zmienionej postaci, ukazały się w „Tekstach Drugich” 1916, nr 3.

INDEKS OSOBOWY

A

Abramowska Janina 67
Achebe Chinua 271
Adorno Theodor 157
Aftanazy Roman 273
Ambroży-Lis Paulina 274
Andres Zbigniew 89
Ankersmit Frank 124
Antoniak Dorota 306
Appadurai Arjun 108, 1117, 126,
127, 229, 283, 304
Arendt Hannah 157, 165
Artwińska Anna 328
Assmann Aleida 109
Assmann Jan 109
Atatürk Mustafa Kemal 159–161

B

Bachmann-Medick Doris 98, 99,
117, 122, 196, 271, 272
Bachtin Michaił 51, 150
Baczyński Krzysztof. K 28
Baczyński Stanisław 23
Bakuła Bogusław 268, 270
Balcerzan Edward 84
Baluch Jacek 169
Banasiak Bogdan 48
Barańczak Stanisław 84, 85, 92, 109,
135–137, 145
Barć Stanisław 61
Bareja Stanisław 295

Barthes Roland 55
Batko Zbigniew 108, 179
Baudelaire Charles 245
Baudrillard Jean 247–250, 252, 253,
255, 256
Bauman Zygmunt 40, 99, 102, 116,
120, 148
Beck Ulrich 12, 75, 98
Becker Artur, 11, 92
Beckett Samuel 75, 101, 156, 245,
253, 254
Benjamin Walter 127
Bensmaia Reda 65
Bhabha Homi 30, 34, 105, 114, 116,
117, 119, 121, 123, 124, 149, 209,
271, 275, 276, 279, 282
Białoszewski Miron 247, 248
Bielik-Robson Agata 130
Biemek Horst 158
Bieńczyk Marek 55, 164
Bieńkowski Dawid 242
Bilczewski Tomasz 12, 18, 98
Bismarck Otto von 199
Błoński Jan 153
Bobkowski Andrzej 9, 29–42, 50, 51,
65, 72, 91, 109, 125, 226, 241,
323, 332
Bolec Jakub 256
Bolecki Włodzimierz 91
Borkowska Grażyna 268, 274
Borkowski Paul 199

Boski Paweł 34, 35
 Bota Alice 199
 Boué Simone 132
 Bourdieu Pierre 74
 Boy-Żeleński Tadeusz 23
 Braidotti Rosi 19, 80, 145, 231, 257,
 258, 326, 327, 329
 Brandt Marion 10, 76, 77, 84
 Braun Kazimierz 89, 92, 95
 Brecht Bertold 160
 Bronfen Elisabeth 30, 41
 Broniewski Władysław 27
 Broz-Tito Josif 172, 287
 Bryll Ernest 22
 Buber Martin 50, 150
 Bujnicki Teodor 68, 154
 Bukowski Piotr 99
 Burszta Wojciech J. 34
 Busza Andrzej 301

C

Canetti Elias 149, 157, 158
 Cannon Walter B. 231
 Chambers Iain 149, 202
 Chełmoński Józef 275
 Chmielewska Katarzyna 268
 Chopin Fryderyk 47, 275, 311
 Chudoba Wojciech 224
 Churchill Winston 291, 293
 Chwin Stefan 21, 43, 44, 80
 Cieśla Stanisław 13, 98
 Cioran Émile 75, 120, 126, 132, 152,
 153, 156
 Ćirlić-Straszyńska Danuta 172
 Clark Joanna 235
 Clifford James 99
 Coetzee John M. 158
 Conrad-Korzeniowski Józef 31, 32,
 75, 156
 Corneille Pierre 160
 Czapik-Lityńska Barbara 172
 Czajewicz Eugeniusz 67–69, 281

Czapliński Przemysław 11, 17, 27,
 85, 117, 224, 225, 268, 325, 326,
 333
 Czapski Józef 36, 275
 Czartoryski Jerzy Adam 84
 Czaykowski Bogdan 301
 Czermińska Małgorzata 91
 Czerniawski Adam 79, 301
 Czerwiński Marcin 128
 Czerwiński Piotr 80, 92, 125, 168,
 3193, 314, 317–324, 328
 Czyżewska Elżbieta 251

Ć

Ćirlić Dorota Jovanka 172

D

Danilewicz-Zielińska Maria 16, 328
 Dante Alighieri 67, 69
 Darowski Jan 301
 Dąbrowska Maria 19, 27
 Dąbrowski Mieczysław 12, 144, 209,
 272
 Dejmek Kazimierz 24
 Deleuze Gilles 65, 76, 79, 80, 83
 Derra Aleksandra 19
 Derrida Jacques 45, 95, 105, 109,
 147, 155–157, 201, 215
 Dębska Agnieszka 199
 Dobrogoszcz Tomasz 30, 276, 279
 Doktor Jan 50
 Domańska Ewa 14, 81, 124, 269
 Dorosz Beata 110
 Dostojewski Fiodor 245, 254
 Drong Leszek 96
 Dunin-Wąsowicz Paweł 27
 Dürennmat Friedrich 212
 Dybciak Krzysztof 74, 77
 Dygat Stanisław 21
 Dyserinck Hugo 105
 Dzurak Ewa 99

E

Eco Umberto 264, 265
 Englmann Bettina 29
 Ezli Özkan 83

F

Fallaci Oriana 292, 293
 Falski Maciej 219
 Fanon Frantz 192, 193
 Felixa Magdalena 11, 92, 199
 Fik Marta 84
 Filipiak Izabela 11, 28, 85, 92, 242–244,
 246, 248, 259
 Filipowicz Halina 78-81, 322
 Fish Stanley 115
 Fiut Aleksander 274
 Flis Mariola 75
 Foucault Michel 48, 94, 141, 144
 Frajlch Anna 251
 Frank Soren 96
 Freud Sigmund 26, 40, 49, 152, 334
 Frykowski Wojtek 251

G

Gadacz Tadeusz 50, 295
 Gasyna Georg Z. 252
 Genet Jean 245
 Genette Gerard 326
 Gesche Janina 10
 Giedroyc Jerzy 31–33, 37, 38, 41, 43,
 72, 75, 114, 279, 311
 Głowacki Janusz 74, 84, 92, 108, 141,
 226, 242–245, 252–255, 256, 259,
 333
 Głowiński Michał 67
 Godlewski Piotr 164
 Goerke Natasza 92, 200, 325–328,
 331
 Goethe Johann Wolfgang von 245
 Gogh Theo van 127, 229
 Gombrowicz Witold 9, 21–23, 31, 34,
 43–51, 53, 58, 61, 65, 68, 73–75,
 80, 90, 91, 106, 109, 120, 125,

126, 153, 157, 177, 226, 241, 242,
 292, 300, 311, 323, 332
 Gomułka Władysław 295
 Gorbaczow Michail 286, 287
 Gosk Hanna 17, 90, 268, 271
 Goytisolo Juan 82
 Górnicka-Boratyńska Aneta 85
 Grande Edgar 12
 Grass Günter 53, 96, 158, 212
 Gretkowska Manuela 28, 79, 84, 85,
 92, 108, 110, 120
 Grimstad Knut A. 91
 Gross Jan T. 281
 Grossman Elwira M. 330
 Grottger Artur 275
 Gruchawka Ryszard A. 308, 313–315
 Grudzińska-Gross Irena 281
 Grydzewski Mieczysław 72, 114
 Grynberg Henryk 79, 243, 245, 251,
 154
 Guattari Felix 65, 76, 79, 80, 83
 Gusdorf Georges 92

H

Havel Vaclav 169, 277
 Heidegger Martin 157, 300
 Heider Jörg 234, 292
 Helbig-Mischewski Brygida 92, 104,
 109, 121, 238, 239, 241
 Herling-Grudziński Gustaw 33, 54,
 75, 79, 106, 157, 281
 Hertz Paweł 281
 Heydel Magda 99, 127, 252
 Hitler Adolf 37, 272
 Hoffman Ewa 12, 18, 92, 131–133,
 135, 136, 145, 152, 155–157, 179
 Holland Agnieszka 164
 Hołówka Jacek 110
 Houellebecq Michel 166, 296
 Hrabal Bohumil 169, 277
 Hugo-Bader Jacek 282
 Husák Gustáv 164

I

Ihnatowicz Janusz A. 301
 Ionesco Eugene 171, 253, 277
 Irzykowski Karol 23
 Iwaszkiewicz Jarosław 21, 273, 274

J

Jabes Edmond 295, 300
 Jagodziński Andrzej 164
 Jakubowski M. 304
 Janesch Sabrina 11
 Janion Maria 26, 269, 275
 Jarosz Krzysztof 153
 Jarymowicz Maria 34, 35
 Jarzębski Jerzy 125
 Jaspers Karl 152
 Jastrun Tomasz 25
 Jawłowska Aldona 108
 Jusewicz-Kalter Ewa 119, 227

K

Kaczmarski Jacek 245
 Kadafi Muammar 196
 Kaden-Bandrowski Juliusz 27
 Kafka Franz 65, 79, 83, 171, 221, 245
 Kalaga Wojciech 94, 96, 173
 Kalinowski Witold 202
 Kalwas Piotr Ibrahim 289–300
 Kamińska Ida 251
 Kania Ireneusz 132
 Kapuściński Ryszard 89, 193, 268, 282, 283, 286–288
 Karpiński Daniel 263, 264
 Karpiński Wojciech 69
 Karwowska Bożena 11, 17, 24, 54, 134, 266, 267
 Kądziała Paweł 31, 32
 Kempny Marian 108
 Kępski Piotr 319, 322
 Kimmich Dorothee 82, 83
 Kitliński Tomasz 52
 Klimaszewski Bolesław 123

Kłoskowska Antonina 34, 40, 93, 94
 Knapp Radek 11, 91
 Kobylińska Ewa 69
 Kolenda Maria 92
 Kolumb Krzysztof 106
 Kołodziejczyk Dorota 99, 123, 182, 183, 268, 270, 271, 277
 Komeda Krzysztof 251
 Komendant Tadeusz 94
 Konwicki Tadeusz 106, 276
 Kopacki Andrzej 277
 Kopaczewski Grzegorz 92, 302–304, 327
 Kopernik Mikołaj 47
 Korzyk Krzysztof 78
 Koselleck Reinhart 40
 Kosiński Jerzy 69, 92, 101, 201, 251, 326
 Kossak-Szczucka Zofia 273
 Kowalczyk Andrzej S. 17, 114
 Kowalska Małgorzata 50
 Kowalski Piotr 149
 Koziarski Daniel 92, 302, 303, 309, 322
 Kozłowski Michał 144
 Krakowiecki Anatol 281
 Kraskowska Ewa 268
 Krasnodębski Zdzisław 302
 Krasnowolski Jan 309
 Kraśniewska Wiktoria 281, 285
 Kristeva Julia 52, 55, 73, 74, 93, 101, 112, 131, 135, 136, 147, 149, 165, 201, 204, 215, 219, 228, 239, 258
 Kropiwnicki Aleksander 92, 303, 307, 312
 Kroutvor Josef 169–171, 277
 Kruszyński Zbigniew 28, 85, 92, 220–222, 224, 225, 322
 Krzemieniowa Krystyna 40, 98
 Kubitsky Jacek 86, 89, 97, 101, 103, 116, 118, 144, 228, 233, 235
 Kuczok Wojciech 242

- Kuligowski Waldemar 34
Kundera Milan 9, 96, 164, 166–170,
172, 175, 277
Kureishi Hanif 108, 128
Kuryluk Ewa, 19, 92, 101
Kuszyk Karolina 199
Kuśniewicz Andrzej 287
Kuźma Erazm 124
- L**
Lacan Jacques 152
Lawaty Andreas 69
Le Pen Jean-Marie 234, 292
Lechoń Jan 21, 68, 69
Lejtes Józef 251
Lenz Siegfried 158
Leszczyńska Katarzyna 143
Levi Primo 54
Levinas Emmanuel 50, 102, 130,
140, 147, 150, 151, 224, 286
Lewandowski Waław 85
Ligęza Wojciech 123
Lipińska Olga 290
Lis Renata 247
Lisiecka Sława 91
Lofland Lyn 233
Longley Katerina 94–96, 103
Luhmann Niklas 124, 128
- Ł**
Ławrynowicz Zygmunt 301
Łukasiewicz Małgorzata 285
Łysiak Waldemar 291
- M**
MacIntyre Alasdair 130
Mackiewicz Józef 70
Madejski Jerzy 124
Maeterlinck Maurycy 245
Magris Claudio 170
Majer Krzysztof 271
Makarska Renata 11, 25, 209, 333
Malczewski Stefan 275
Malewska-Peyre Hanna 34, 35
Malukov-Danecki Jakub 92
Małeckie Wojciech 55
Man Paul de 92
Mann Tomasz 93
Mao-Tse-Tung 196
Marecki Piotr 27, 51, 52, 54, 56–60
Marquard Odo 40
Martynowska Ada 232, 302
Masłóń Krzysztof 120
Matejko Jan 275
Matuszewski Ignacy 80
Matuszewski Krzysztof 48
McLuhan Herbert M. 227
Mead Margaret 109, 110, 235, 305
Melchior Małgorzata 35
Mende Rainer 92, 325, 326
Merkel Angela 230
Mickiewicz Adam 16, 22, 44, 59, 73,
81, 107, 170, 275, 276, 285, 311,
321, 328
Mickiewicz Iwona 92
Mik Krzysztof 92
Miller Jan N. 23
Milton John 245
Miłósz Czesław 34, 68, 75, 76, 92,
102, 109, 134, 135, 145, 154–156,
158, 273, 311
Minh-ha Trinh T. 257
Modrzejewska Helena 201
Mol Katarzyna 199
Moniuszko Stanisław 275
Morrison Toni 158
Mostwin Danuta 66, 71–73, 76, 94,
97, 103, 231, 235, 255
Moszkowicz Michał 92, 103
Możejko Edward 236
Mrozek Sławomir 22, 74, 105, 106,
171, 251, 277
Müller Herta 92, 100, 104, 143, 145,
146, 332

Musiał Zbigniew 324
 Muszer Dariusz 11, 92, 105, 211, 213
 Myśliwski Wiesław 277

N

Nabokov Vladimir 69, 75, 93, 100,
 156, 157, 265
 Naipaul Vidiadhar Surajprasad 9,
 108, 114, 167, 187, 188, 191, 194
 Niewręda Krzysztof 92, 109, 219,
 236–238
 Niziński Marek 251
 Nowakowski Marek 25
 Nycz Ryszard 34, 91, 135, 154, 268,
 274

O

Obertyńska Beata 282
 Odija Daniel 216, 242
 Odojewski Włodzimierz 106
 Okopień-Sławińska Aleksandra 67
 Okudźawa Bułat 279
 Olbrychski Daniel 279
 Olejniczak Józef 123
 Orła-Bukowska Annamaria 132
 Orłowski Hubert 127
 Orzeszkowa Eliza 27
 Ososiński Tomasz 326
 Ostrowska Iwona 331
 Oświęcimski Leszek Herman 92,
 238, 241
 Owidiusz 67, 69, 93
 Ozaist Jacek 256, 301
 Ożóg Jan B. 59

P

Palej Agnieszka 11, 328
 Pamuk Orhan 9, 159, 162
 Pankowski Marian 9, 50–53, 55–61,
 63–65, 75, 79, 80, 91, 109, 125,
 323, 332
 Parnicki Teodor 264
 Parys Magdalena 199

Pašek Mirko 300
 Pasterska Jolanta 110
 Pasterski Janusz 89
 Piaszczyński Piotr 92
 Piątkowski Krzysztof 34
 Piwińska Marta 22
 Plebanek Grażyna 120, 229
 Polan Dana 65
 Polański Roman 251
 Polat Anna 159
 Polkowski Jan 25
 Prakash Gyan 274
 Prokop-Janiec Eugenia 90
 Prus Bolesław 275
 Przybyszewski Grzegorz 301
 Pucek Zbigniew 229
 Pugaczowa Ała 279
 Pytasz Marek 68, 70, 135

R

Rachwał Tadeusz 96
 Rajevsky Xenia 93
 Ram Mall 149
 Ramazani Jahan 331
 Redliński Edward 84, 85, 92, 108,
 242–245, 248–252, 259, 261
 Renza Louis A. 79
 Reymont Władysław 275
 Rodowicz Maryla 279
 Rostek Joanna 105
 Różewicz Tadeusz 22, 245
 Rüdiger Stephaan 69
 Rudnicki Janusz 25, 84, 92, 106–109,
 199–205, 209–211, 216–219, 241,
 244, 257, 310
 Rushdie Salman 9, 11, 90, 93, 96,
 105–108, 128, 147, 158, 175,
 177–179, 184, 202
 Rutkowski Krzysztof 85, 92, 146,
 229–231
 Rybicka Elżbieta 57
 Ryłski Eustachy 106

S

- Sadza Janusz 290
 Said Edward 10, 147, 149, 167, 188, 189, 192, 194, 202
 Saryusz-Wolska Magdalena 109
 Saussy Haun 98
 Scheffer Paul 1119, 227, 229, 230, 232, 233, 235
 Schlögel Karl 277
 Schulz Paulina 199
 Sebald W.G. (Winfried G.) 282, 285
 Seidel Michael 322
 Sękowska Elżbieta 142
 Showalter Elaine 58
 Shusterman Richard 55
 Sidorek Janusz 150
 Siemek Andrzej 95
 Siemion Piotr 260
 Sieniewicz Mariusz 242
 Sieniewicz Henryk 27, 71
 Sierszulska Anna 273
 Sikorski Janusz 127
 Singer Isaac Bashevis 300
 Sito Jerzy S. 301
 Skarga Barbara 50, 130, 154, 281, 285
 Skórczewski Dariusz 268, 270
 Skrendo Andrzej 124
 Skrzyposzek Christian 240, 241
 Słabuszewska-Krauze Iwona 302, 309, 310, 313
 Słonimski Antoni 21
 Słowacki Juliusz 80, 276
 Smith Zadie 9, 93, 104, 107, 108, 111, 128, 147, 179, 183, 187, 202, 330
 Smolińska Teresa 149
 Sobiszewski Aleksander 290
 Soboczyński Adam 11, 199
 Sofokles 245
 Solżenicyn Aleksander 93
 Sowa Jan 83, 272
 Spivak Gayatri Ch. 95, 99, 142
 Stachniak Ewa 11, 19, 263, 266
 Stachowicz Ewa 92
 Stachowski Jan 169
 Stalin Józef 169, 282, 284, 286
 Stamm Wojciech (Lopez Mauzere) 200
 Stankiewicz Sebastian 55
 Stasiuk Andrzej 144
 Stawiński Janusz 125
 Stephan Halina 252
 Stokfiszewski Igor 27
 Strug Andrzej 27
 Strykowski Julian 149, 170
 Sturis Dionisos 92, 306, 308–310, 315
 Surma-Gawłowska Monika 15
 Szacki Jerzy 21
 Szahaj Andrzej 115
 Szekspir William 160
 Szymborska Wisława 147
- Ś
- Ścibor-Rylski Aleksander 25
 Ślaska Ewa Maria 92
 Ślipko Łukasz 226, 315–317
 Śmieja Florian 301
 Świdorski Bronisław 92, 116, 138, 139, 143, 215, 220–222, 224, 322
 Święch Jerzy 16, 73, 76
- T
- Taborski Bolesław 301
 Taperek Marta 177
 Tarkowska Elżbieta 108
 Taylor Charles 130
 Taylor-Terlecka Nina 16
 Teodorowicz-Hellman Ewa 10, 76, 77, 84
 Terlecki Tymon 16, 70, 72, 84
 Terlecki Władysław L. 275
 Thompson Ewa 268, 273, 279, 286

Tischner Józef 130
Tobor Alexandra 199
Tomczok Marta 11, 333
Touraine Alain 111
Towiański Andrzej 170
Turowicz Jerzy 38
Tygielska Hanna 193
Tym Stanisław 295
Tyrmand Leopold 251

U

Uffelmann Dirk 105, 332
Ugresić Dubravka 9, 68, 119, 145,
146, 164, 172, 173, 175
Urry John 125
Urzędowska Marta 300

V

Varga Krzysztof 27
Vattimo Gianni 14, 15, 97
Venuti Lawrence 127, 136
Villas Violetta 251

W

Wajda Andrzej 25
Wal Anna 89
Walas Teresa 127
Waldenfels Bernhard 150, 151, 224
Wallis Mieczysław 220
Wars Henryk 251
Wasilewska-Lipke Zuzanna 58
Wat Aleksander 123
Weingarten Jutta 96
Welsch Wolfgang 36
Werberger Annette 83
White Kenneth 57, 281
Wierzbicka Anna 142
Wierzyński Kazimierz 68, 69
Wilk Mariusz 92, 268, 272, 278,
280–284, 286–288, 333
Wilkoszewska Krystyna 55

Witkacy (Stanisław Ignacy
Witkiewicz) 22
Witkowski Michał 27
Wittlin Józef 68, 69, 135
Wojda Dorota 90
Wolniewicz Bogusław 324
Wyrwas-Wiśniewska Monika 10, 188
Wyskiel Wojciech 68–70, 78
Wysocki Piotr 279
Wyszowski Michał 310, 311

Z

Zaleski Marek 268, 269
Zafuski Krzysztof Maria 15, 26, 85,
92, 108, 109, 199, 200, 206, 209,
216–218, 220, 241, 257, 265
Zaorski Janusz 243
Zaremba Maciej 224
Zawadzki Andrzej 15, 74
Zborowska Maria 188
Zduniak-Wiktorowicz Małgorzata
10, 92, 325
Zieliński Jan 32
Zieniewicz Andrzej 246
Zimand Roman 36
Zimmerman Krystian 217

Ż

Żeromski Stefan 23, 25, 27, 275
Żygulski Zdzisław jun. 202

