

GRAŻYNA SZWAT-GYŁYBOWA
Instytut Slawistyki PAN Warszawa

O slawistyce, myśleniu i polityce

Abstract

Slavonic Studies, Thinking and Politics

Over the past quarter of a century Slavonic Studies, a geo-linguistic research and academic specialism, has gone through a series of major shifts, primarily affecting academic teaching. The multi-disciplinary nature of Slavonic Studies and its openness to new methodological inspirations have also repeatedly reinvigorated the discipline by producing changes in the nature of research into Slavonic languages, literatures and cultures. Importantly, such changes have not infrequently gone against the grain of prevailing political and economic patterns of influence. Vulnerability to political influence has long been recognized as a kind of original sin in the field, but this unequivocal realization has proved to be a paradoxical boon, making for a particularly clear-sighted and self-aware discipline. The paper focuses on this problem, asking questions about the future directions of research in Slavonic Studies. The intellectual points of reference in this paper include the thought of Hannah Arendt, Odo Marquard, Ludwik Fleck, Peter Sloterdijk and Michał p. Markowski.

Keywords: Slavonic Studies, Slavic Studies, scholarship, politics, research directions, methodology.

Niniejszy tekst został zainspirowany tematem konferencji organizowanej w kwietniu 2014 roku na Uniwersytecie Jagiellońskim przez Instytut Filologii Słowiańskiej zatytułowanej „Tradycja i wyzwania. Metodologia badań slawistycznych XX i XXI wieku”. Zwłaszcza podtytuł – może niesłusznie – wydał mi się zachęcający do czynnego oporu. Szeregowemu slawicie-literaturoznawcy, za jakiego się uważam, w pierwszym odruchu przychodzi bowiem do głowy truizm, niosący w sobie ziarno odmowy udziału w dalszej dyskusji: slawistyka nie posiada własnej odrębnej metodologii badawczej; jako interdyscyplinarna specjalizacja humanistyczna posługuje się narzędziami wypracowanymi na gruncie wielu dyscyplin: językoznawstwa, literaturoznawstwa, kulturoznawstwa, antropologii, folklorystyki, socjologii kultury, historii, historii sztuki, archeologii etc. Użytkownicy poszczególnych metodologii (przynajmniej na czas trwania określonych projektów i przed kolejnym zwrotem metodologicznym) dołączają do kolekty-

wów myślowych (posługuję się tu terminem Ludwika Flecka¹, zapożyczonym w latach 60. przez Thomasa Kuhna²), przekraczających granice specjalizacji językowych, dla których słowiańskie źródła to najczęściej jeszcze jeden materiał egzemplifikacyjny.

Nie jestem pewna, czy wybrałam słuszną drogę rozumowania, odczytując tytuł konferencji jako sugerujący potrzebę namysłu nad bardziej złożonym problemem slawistów niż tylko kłopoty z metodologiami. Trudno jednak zlekceważyć fakt, iż coraz częściej w naszym środowisku pojawiają się głosy nawołujące do przemyślenia celów i perspektyw slawistyki. Odkładamy jednak dyskusję, kontemplując jednocześnie kryzys naszej dziedziny – humanistyki; jest pewien paradoks w tym, że chętnie rozwijamy swój potencjał krytyczny w odniesieniu do makroskali, a stajemy się bardziej ostrożni w odniesieniu do skali mikro, czyniąc starania, by po prostu pokonać kolejny kryzys nieprzychylny wobec naszej macierzy naukowej³: polityczny, ekonomiczny czy instytucjonalny.

Peter Sloterdijk powiedziałby zapewne, że ów brak symetrii w naszym sposobie myślenia to skutek konfliktu między rozumem obiektywnym i subiektywnym („wiedzwładzą rozumu instrumentalnego”⁴). W swej książce z 1983 roku *Krytyka cynicznego rozumu* niemiecki filozof (i ideolog), broniąc (dziś postrzeganego jako naiwne) myślenia oświeceniowego i jego wiary w naprawialność świata, mówi tak:

W obliczu przeszłych i przyszłych katastrof dzisiejszy stosunek do świata i hierarchii wartości, pełen historycznych frustracji, pozbawiony jest tej wiary. Często okazuje się zupełnie odarty z odwagi „posługiwania się własnym rozumem”. Ponieważ w znacznym stopniu utracił odwagę rozumu, spadkobiercy oświecenia stali się dziś nerwowi, pełni wątplenia i z konieczności pozbawieni iluzji, zmierzając ku globalnemu cynizmowi. Nawiązania do ideałów kultury humanistycznej wydają się jeszcze do zniesienia tylko w formie drwin i negacji. Cynizm jak *oświecona fałszywa świadomość* stał się nieczułą i właściwą porze zmierzchu mądrością odsuwającą od siebie odwagę, wszystkie rzeczy pozytywne traktuje *a priori* jako oszustwo i chce tylko jakoś przebrnąć przez życie⁵.

Sloterdijk pisał swoją książkę, mając ograniczoną orientację w historii inteligencji po drugiej stronie żelaznej kurtyny. Możemy dziś powiedzieć, iż w porównaniu do Zachodu na naszym podwórku było i dużo lepiej, i dużo gorzej. W każdym razie – inaczej. Ja sama zbyt wiele wiem o dorobku naukowym i obywatelskim wielu slawistów, by środowisko to *en bloc* oskarżać o cynizm. Mimo to, odchodząc od zabarwionego jeremiadą tonu Sloterdijka, którego rozumowanie jakby mimowolnie opiera się na założeniach typowych dla doświadczenia

¹ Zob. L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego: wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, przeł. M. Tuskiewicz, Lublin 1986.

² T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, Warszawa 1968.

³ Dokonuję tu parafrazy terminu „macierz dyscyplinarna”, ukutego przez Kuhna: „Całość złożoną z – akceptowanych przez członków pewnej wspólnoty naukowej – paradygmatów, symbolicznych uogólnień, modeli i wartości poznawczych, Kuhn nazywa MACIERZĄ DYSCYPLINARNĄ (zaznaczając, że na tym lista jej składników się nie wyczerpuje)”. Zob. więcej na ten temat: W. Sady, *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarego do Laudana*, Toruń 2013, s. 271 i n.

⁴ P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. P. Dehnel, Wrocław 2008, s. XVII.

⁵ *Ibid.*, s. 569.

agatologicznego⁶, a sam filozof nie bez racji uznawany jest za ideologa, chciałabym uobecnić wyostrzoną przez niego myśl: istotą nowoczesnego cynizmu jest skuteczne (czyli przynoszące wymierne osobiste korzyści) funkcjonowanie elit, które utraciły wiarę w prawomocność jakiegokolwiek stylu myślenia i wyrzekły się w sferze swej aktywności umysłowej jakichkolwiek aspiracji teleologicznych. Świat, który opisuje Sloterdijk, przypomina krajobraz po apokalipsie, gdzie zaplanował chaos, a działania inne niż ukierunkowane na indywidualne przetrwanie utraciły sens.

Czy totalizująca diagnoza Sloterdijka mówi nam ona coś ważnego o źródłach współczesnego kryzysu humanistyki i czy perspektywę sławistyczną można rozumieć jako uprzywilejowaną?

Korzystając z prawa do eksperymentu, pragnę namówić do uwolnienia wyobraźni antropologicznej. Dla mojej narracji oparciem jest plotka jako źródło kryzysogennej wiedzy na temat pożądanego przez władze kierunku rozwoju spraw, na przykład co do utrzymywania (lub nie) w strukturach PAN instytucji naukowych, definiowanych specjalnościowo (sławistyka), a nie dyscyplinowo (badania literackie, etnologia i tym podobne), co do nieprzejrzystych funkcji grantowego systemu finansowania nauki (nie chodzi bowiem o oszczędzanie), co do złego PR humanistyki. Na tym tle poglądy, wyrażane przez sławistów w kuluarach spotkań konferencyjnych, świadczą o przecuciu kryzysu ich specjalizacji badawczej i dydaktycznej, którego zwiastunem jest nieproporcjonalny do danych demograficznych spadek liczby studentów. Nie posunę się do prognozowania przyszłości, ale – idąc drogą wskazaną przez Hannah Arendt – dokonam próby namysłu nad tym, czy nieszczęście kryzysu da się przekształcić w szansę⁷. Punktem odniesienia w tym zakresie chciałabym uczynić swego rodzaju antropologiczną przypowieść o nadziei radykalnej, której prawdziwym autorem jest wielki wódz indiańskiego plemienia Wron o imieniu Wiele Przewag⁸. Antropologiczne przypowieści nierzadko cechuje głęboki uniwersalizm. Do przypowieści tej nawiążę w zakończeniu.

Kryzys

Thomas Kuhn we wspomnianej książce *Struktura rewolucji naukowych* już w latach 60. definiował kryzys w nauce (mając na uwadze nauki empiryczne) jako stan psychiczny uczonych zaniepokojonych kumulacją anomalii, które w ich odczuciu nie potwierdzają obowiązującej Teorii, a więc zagrażają wygodnej dla kolektywu stabilności macierzy dyscyplinowej. Owa Teoria, rozumiana jako styl myślenia, ma dla macierzy dyscyplinowych w naukach empirycznych status aktu założycielskiego, jest samym paradygmatem badawczym, metodą i celem. Podą-

⁶ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 516.

⁷ M. Król, *Przedmowa*, [w:] H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 30–31.

⁸ Zob. J. Lear, *Nadzieja radykalna. Etyka w obliczu spustoszenia kulturowego*, przeł. M. Rychter, Warszawa 2013.

żając tropem rozumowania Ludwika Flecka, Kuhn opowiadał się za społecznym uwarunkowaniem odkrycia naukowego (rewolucji naukowej), do którego dochodzi nie za sprawą, jak zwykle się sądzić, indywidualnego geniuszu, lecz w obrębie kolektywu myślowego i niejako wbrew jego intencjom. Co więcej – Kuhn potwierdził pogląd lwowskiego mikrobiologa, iż każda nowa teoria wyłania się jako analogia wobec poprzedzających ją potocznych paradygmatów myślowych⁹. Ludwik Fleck pokazał to, analizując meandry kształtowania się pojęć chorób wenerycznych i odsłaniając antycypujący odkrycie naukowe związek między kierunkiem poszukiwań badawczych a potocznymi wyobrażeniami na dany temat, na przykład stary ludowy mit „złej krwi” przygotował drogę odkryciu odczynu Wassermana¹⁰. Ujawnia się tu przemożny wpływ tradycji kulturowej na kierunek badań. Jak twierdzi Kuhn, poza tradycją nie sposób myśleć, ale też w nieprzewidywalnym związku z nią nie sposób pomyśleć niczego nowego. Myśl tę podtrzymuje Mary Douglas, przychylając się do poglądu, iż nowe idee naukowe zawsze noszą ślady społecznego zakorzenienia¹¹, i to na mocy analogii dochodzi do przyporządkowania odmiennych rzeczy do rozpoznawalnych społecznie klas, a także, jak zauważa Mary Douglas, do wypełnienia ich treściami moralnymi i politycznymi¹².

Spojrzenie na macierz dyscyplinową z perspektywy antropologicznej jako na zinstytucjonalizowaną wspólnotę, zorganizowaną na wzór innych wspólnot ludzkich, stwarza szansę wzbogacenia jej oglądu. Wspomniana tu badaczka w książce *Jak myślą instytucje* ujmuje to następująco:

Każda instytucja, która zamierza utrzymać swój rozpoznawalny kształt, musi się uprawnocnić przez wyraźne zakorzenie w naturze i rozumie, a następnie wyposażyc członków w zespół analogii, za których pośrednictwem będą poznawać świat i uzasadniać naturalność i racjonalność narzuconych im reguł – dzięki temu może zachować swoją specyficzną, trwałą formę.

Następnie każda instytucja zaczyna kontrolować pamięć swoich członków; sprawia, że wypierają z pamięci doświadczenia nieprzystające do jej szlachetnego obrazu i przywodzi im na myśl wydarzenia podtrzymujące tę wizję natury, która pasuje do rzeczywistości instytucjonalnej. Wyposaża członków w kategorie myślowe, ustanawia warunki samowiedzy i ustala tożsamości. Jednak to nie wystarcza. Musi jeszcze zabezpieczyć strukturę społeczną, uświęcając zasady sprawiedliwości¹³.

Upadek teorii wyznawanej przez kolektyw myślowy można sobie wyobrazić jako wstrząs w jakiś sposób podobny (przy zachowaniu stosownych proporcji) do wstrząsu wywołanego totalnym rozpadem paradygmatu kulturowego wspólnoty plemiennej wspomnianych tu wcześniej Wron w chwili podporządkowania jej białemu człowiekowi¹⁴.

⁹ Zob. W. Sady, op. cit., s. 242–302.

¹⁰ Zob. L. Fleck, op. cit.

¹¹ M. Douglas, *Jak myślą instytucje*, przeł. O. Siara, Warszawa 2012, s. 60.

¹² Ibid., s. 70.

¹³ Ibid., s. 131.

¹⁴ J. Lear, op. cit.

Pytanie, które próbuję sformułować, dotyczy tego, czy w istocie rzeczy mamy do czynienia z kryzysem stylów myślenia w przestrzeni instytucji, którą (parafrazując termin Kuhna i zachowując świadomość ryzyka, jakie podejmuję) chciałabym nazwać „macierzą sławistyczną” (wszystkie skojarzenia związane z XIX-wiecznymi macierzami narodowymi są w tym momencie w pełni uzasadnione). A jeśli takie poczucie kryzysu rzeczywiście występuje, z czego ono wynika? Wydaje się, że nie wyrasta – jak zazwyczaj w przypadku nauk empirycznych – z zachwiania zaufania do jakiejś hegemonicznej teorii. Humanistyka jest heterodoksyjna i dyskursywna; jej dyscyplinom nieznane są rewolucje naukowe, choć znane są zwroty.

Dla zobrazowania tego poprzestańmy na przytoczeniu, dalekiej z pewnością od kompletności, listy „zwrotów”, z którymi można zetknąć się dziś w polskim piśmiennictwie humanistycznym. Poza [...] zwrotem lingwistycznym, znamy więc zwrot antropologiczny, zwrot kulturowy, zwrot darwinowski, zwrot dramaturgiczny, zwrot etyczny, zwrot ikoniczny, zwrot interpretacyjny, zwrot ku rzeczom, zwrot narratystyczny, zwrot performatywny, zwrot poznawczy, zwrot pragmatyczny, zwrot retoryczny, zwrot topograficzny...¹⁵.

W ostatnim okresie – cyfrowy. W charakterystycznej dla humanistyki wielogłosowości dawne i nowe teorie/metodologie koegzystują i zachowują siłę oddziaływania, w tym zdolność odnowy po okresie względnej marginalizacji. Biblioteka humanistów pęcznieje i nie redukuje się nigdy do ostatniego numeru specjalistycznego pisma, jako że, jak pisała Maria Janion: „Szkolą myślenia humanistycznego jest interpretacja, czyli rozumienie ludzkich wytworów i zachowań”¹⁶. Ten projekt nie posiada kresu. Co więcej, wydawać by się mogło, że po załamaniu się metodologii ergocentrycznych wyjałowione przez nie literaturoznawstwo (także to kulturoznawcze) odzyskało na przełomie wieków rozmach metodologiczny, a wraz z nim atrybuty dyscypliny społecznie ważnej. Wraz z tym ożywieniem pojawiły się jednak symptomy kryzysu – tak zwany słaby profesjonalizm dyskursu literaturoznawczego, który, jak pisał Ryszard Nycz, „współcześnie nie może zapewnić sobie metajęzykowego statusu ani też wyłącznego dostępu do wiedzy «obiektywnej»”. W rezultacie poznawcze wyniki nie dają się tu oddzielić od sposobów ich uzyskania¹⁷. W tym kontekście macierz dyscyplinowa staje się niestabilna, krucha, podatna na odkształcenie i odrzucenie przez badaczy szukających nowych języków. Problemy wynikające z wyborów metodologicznych polskich sławistów mieszczą się pod tym względem w nurcie zjawisk ogólniejszych, które odsłaniają polityczne uwikłania humanistyki, gdyż każde opowiedzenie się za którymś ze „zwrotów” nosi znamiona decyzji etycznej, a ta – jak twierdziła Arendt – ma charakter polityczny¹⁸.

¹⁵ J. Kowalewski, W. Piasek, *Wprowadzenie*, [w:] „Zwroty badawcze” w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne, red. J. Kowalewski, W. Piasek, Olsztyn 2010, s. 7.

¹⁶ M. Janion, *Wizje nowej humanistyki*, [w:] eadem, *Humanistyka. Poznanie i terapia*, Warszawa 1982, s. 110.

¹⁷ R. Nycz, *Kulturowa natura, słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literaturoznawczego*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006, s. 35.

¹⁸ Odo Marquard ujął tę intencję tak: „należy przyjąć, że nauki humanistyczne historyzują i estetyzują dawne filozoficzne i dawne teologiczne pensum ludzkiego samorozumienia i ocalają je – odpowiadając na modernizację – dla nowoczesnego świata. Nie pozostawiłbym w tym względzie

Wydaje się więc, że kryzys slawistyki rysuje się na gruncie ontologicznym. Jak wiadomo, slawistyczna macierz swój projekt fundacyjny wzniosła, opierając się na kategorii mega-plemiennej (ludy słowiańskie, ich języki, ziemia, kultury i historia), której złudny charakter wynikał z XIX-wiecznego przekonania, iż bliskość języka oznaczać musi pokrewieństwo kulturowe (a tym bardziej wspólnotę krwi)¹⁹. Slawistyka wyrosła też z politycznego resentymetu. Wiele emocji (czasem wstydu) budzą jej ideologiczne uwikłania, gdyż od zarania legitymizowała, wytwarzała, ale też z czasem kwestionowała najróżniejsze konkretyzacje idei słowiańskiej (a także jej narodowych wcieleń), od średniowiecza odgrywającej istotną rolę w myśli politycznej²⁰. Podkreślić też należy, że od przełomu XVIII i XIX wieku slawistyka funkcjonowała jako młoda nauka o wymiernej sile sprawczej, nauka, która wspierała rozwój narracji narodowych, miała wpływ na kształt świata, czego dobrym przykładem mogą być choćby losy przywróconej elitom czeszczyzny. Rzecz jasna zarówno badania diachroniczne, jak i synchroniczne, choć wspomagały zideologizowane rekonstrukcje historii (i prehistorii), pomimo piętna swego czasu często zachowywały walory rzetelności. Dotyczy to także slawistyki po II wojnie światowej, której rozwój był konsekwencją zimnej wojny, ale stymulował (nierzadko wbrew intencjom mocodawców) wielokierunkową aktywność uczonych i dawał poczucie spełnienia macierzy slawistycznej. Pozostając – podobnie jak cała humanistyka – w ścisłej (w Polsce nie zawsze) zależności od koniunktury politycznej, slawistyka stawała się w okresie komunizmu również areną sporu ideologicznego²¹. Znajdował on przełożenie między innymi na stosowane metodologie badawcze, które (na przykład strukturalizm, co pamiętają przedstawiciele starszego pokolenia) stawały się formą manifestacji światopoglądowej, kryptonimem „pro-wolnościowej, antykomunistycznej” orientacji politycznej. Spojrzenie z tej perspektywy na przeszłość naszej specjalizacji (z całym szacunkiem dla jej dorobku i wielkich nierzadko osiągnięć) upoważnia do postawienia jej w obrębie tak zwanej humanistyki zaangażowanej, która w tym konkretnym przypadku najpierw z pietyzmem budowała wielkie narracje, by następnie je demontować. Paradoks historii sprawił jednak, że przełom polityczny 1989 roku stopniowo doprowadził do utraty przez slawistykę statusu specjalizacji uprzywilejowanej, ze wszystkimi tego konsekwencjami. Wszelki bunt wobec jej własnych korzeni stał się wówczas gestem bez znaczenia.

Czy wobec tego nasza macierz, pozbawiona (traktowanego pozytywnie lub negatywnie) ideologicznego zaplecza, spoczywa na ruinach, które sama wytworzyła? Wśród tej części slawistów, którzy są zwolennikami badań geokulturo-

żadnych wątpliwości: bez nadal obecnych w nienaruszonym stanie tradycji, do których należy również tradycja oświecenia, nie byłoby to w ogóle możliwe” Zob. O. Marquard, *Opóźniona moralistyka. Uwagi o nieodzowności humanistyki*, [w:] idem, *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, Warszawa 2001, s. 109–110.

¹⁹ J. Rapacka, *Czy istnieje literaturoznawstwo słowiańskie?* [w:] eadem, *Śródziemnomorze. Europa Środkowa. Balkany. Studia z literatur południowosłowiańskich*, red. M. Dąbrowska-Partyka, Kraków 2002, s. 462.

²⁰ Ibid., s. 462.

²¹ Zob. *Zdzisław Stieber (1903–1980). Materiały i wspomnienia*, red. D. Rembiszewska, Warszawa 2013.

wych, nawet samo pojęcie „sławistyka” budzi dziś wątpliwości jako skorelowane z zakwestionowaną (wydawało by się już raz na zawsze) mega-plemienną wspólnotą kulturową, która jest dla nich (fałszywym) konstruktem w nie mniejszym stopniu niż naród czy „słaba” etniczność²². Czy postawa ta wynika z rosnących obaw przed zagubieniem przedmiotu badań, przed czym swego czasu w artykule *Czy istnieje literaturoznawstwo słowiańskie?* uprzedzała Joanna Rapacka?²³ Czy też raczej chodzi o utratę związku z wiarygodną i zakorzenioną w potoczności „ożywczą analogią”, która byłaby dla macierzy sławistycznej impulsem do odnajdywania sensu w poszukiwaniu adekwatnych paradygmatów naukowych?

A przecież właśnie poszukiwanie sensu (a nie prawdy) Hannah Arendt uznaje za nieodzowny aspekt myślenia, a to z kolei za najwyższą formę realizacji człowieczeństwa, mimo że, a może raczej „dlatego że”: „myślenie nie tworzy wartości, nie informuje raz za razem i na zawsze, co jest «dobre», nie wzmacnia, lecz raczej osłabia przyjęte reguły działania”²⁴. Przy czym, jak pisała sama Arendt: „...niezdolność do myślenia nie jest wadą większości (...), lecz jest możliwością stale obecną u każdego – uczeni i specjaliści różnych dyscyplin nie są z tego wyłączeni. Każdy może uciec od tego wewnętrznego stosunku z samym sobą, którego możliwość i ważność odkrył Sokrates”²⁵.

Czy zatem my, sławiści, utraciliśmy już wewnętrzny stosunek z samymi sobą i tylko inercja podtrzymuje istnienie naszej macierzy specjalizacyjnej? Czy też raczej odwrotnie: to myślenie nad statusem sławistyki prowadzi nas ku osłabieniu dotychczasowych reguł działania i może nas skłaniać do ostatecznego rozluźnienia więzi z naszą macierzą specjalizacyjną?

Szansa?

W 1995 roku ukazał się wydany przez Komitet Nauk Etnologicznych PAN zbiór artykułów na temat perspektyw antropologii kultury *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*. W tym pouczającym zbiorze znalazł się artykuł Michała Buchowskiego *Fratrerie i klany nowo-plemienia antropologów w Polsce*, w którym autor zwrócił uwagę na zjawisko entropii antropologii światowej, jednocześnie uzmysławiając czytelnikowi, iż chaos metodologii i języków naukowych w polskiej antropologii nie jest rezultatem bliźniaczego dla zachodniego paradygmatu procesu różnicowania się, lecz wciąż nieukończonego procesu konstituowania się dyscypliny²⁶. Przebiega on w ramach fratrii czy klanów naukowych, organizujących się (jak przystało na macierze dyscyplinowe) wokół określonych stylów myślenia / metodologii badawczych. Podobne praktyki towarzyszyły też powstawaniu sławistyki polskiej, która do tej pory nie podjęła pró-

²² Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Kraków 2005, s. 283–284.

²³ J. Rapacka, op. cit., s. 459.

²⁴ H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 261–262.

²⁵ Ibid., s. 260–261.

²⁶ M. Buchowski, *Fratrerie i klany nowo-plemienia antropologów w Polsce*, [w:] *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań 1995, s. 38.

by przemyślenia na nowo historii własnych fratirii/fraterni i klanów. Wydaje się, że korzystając z doświadczenia antropologów nauki, warto dziś to zrobić. Tym bardziej że, jak pisała Joanna Rapacka, „naukowa zasadność (historii sławistyki – GSG) w odróżnieniu od literaturoznawstwa słowiańskiego nie nasuwa żadnych wątpliwości”²⁷. Na mocy paradoksu jak najszerzej rozumiany autotematyzm wydaje się dla sławistyki najlepiej rokującym i najbardziej stabilnym na obecnym etapie obiektem badań. Taki projekt nowoczesnie rozumianej historii sławistów, ich klanów i instytucji można by nazwać projektem „pozytywistycznym”, jako że polegałby na nowej klasyfikacji danych, a w następstwie tego na nowej interpretacji meandrów rozwojowych naszej specjalizacji.

Można też sięgnąć po kontrowersyjne rozwiązania o romantycznym rodowdzie. Inspiracją mogłaby się stać na przykład książka Michała Markowskiego *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*. W tym pełnym erudycyjnych dociekań studium autor odsłonił należące do tradycji Zachodu struktury filozoficzne, teologiczne i mentalne, które umożliwiały ukonstytuowanie się humanistyki i jej trwanie w kulturze europejskiej. Nawiązując do myśli postsekularnej, badacz przedstawił religijne uwarunkowania idei uniwersytetu i stojącej na straży jego jedności humanistyki, która wszakże w procesie historycznym utraciła swoją spójność oraz aksjologiczną i warsztatową wiarygodność. Wydobywając jej fundamentalną odmienność od nauk ścisłych, Markowski zdefiniował humanistykę „nie jako naukę, ale jako zinstytucjonalizowaną dyspozycję, której celem jest kształcenie, *Bildung*. Przez *Bildung* nie rozumiem jednak nabywania wiedzy lub jej konsolidacji, lecz – mówiąc językiem niemieckich romantyków – poszerzanie pola egzystencji”²⁸. Markowskiego projekt humanistyki ma zatem charakter romantyczny, etyczny i polityczny w tym znaczeniu, iż zdaniem badacza humanistyka

zajmuje się językami, dyskursami, którymi mówi się w sferze publicznej. W tym sensie poszerzanie pola egzystencji oznacza poszerzanie pola dyskursów, za pomocą których jednostki i grupy definiują własną tożsamość [...]. Wykształcenie dokonuje się poprzez odkształcanie fundamentów, modeli, archetypów [...] każdy idiom nacjonalistyczny zamyka możliwość rzeczywistego wykształcenia²⁹.

Z postulatami Markowskiego co do celów humanistyki wydaje się korespondować projekt odkształcenia spetryfikowanego archetypu Słowiańszczyzny, który w 2006 roku zaproponowała Maria Janion w swojej głośnej książce *Niesamowita Słowiańszczyzna*. Wpisując się w nurt dyskursu postkolonialnego, badaczka upomniała się o tradycję pogańską Słowian, o przywrócenie należnego jej miejsca w kulturze, widząc w tym drogę do wyzwolenia megaplemienia z mocy wciąż reprodukowanej matrycy gorszości. Wyrażone w książce idee, formułowane w języku pojęć ponowoczesności, korespondują jednak z dziedzictwem XIX-wiecznej i XX-wiecznej myśli narodowej Słowian bałkańskich, a dokładniej mówiąc wersji, której patronował Herder. Jak wiadomo, właśnie z tym nurtem odrodzenia

²⁷ J. Rapacka, op. cit., s. 463.

²⁸ M.P. Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków 2013, s. 430.

²⁹ Ibid., s. 430–431.

narodowego Słowian obszaru *Slavia Othodoxa Orientalis* rozprawiła się swego czasu Maria Bobrownicka w szeroko dyskutowanej przez slawistów książce *Narkotyk mitu*, dowodząc, iż gloryfikacja ahistorycznego, a zarazem archaicznego folkloru jako najwartościowszego składnika tradycji doprowadziła tam do powstania fałszywych opozycji między kulturami nowo powstających narodów a kulturą europejską³⁰. Można przyjąć, iż Maria Janion w swoim mitotwórczym projekcie rekonkwisty Słowiańszczyzny antycypuje sformułowany wiele lat później postulat Markowskiego, by zadanie humanistyki rozumieć nie jako pogoń za nowymi metodami, lecz jako „nieustanną reaktywacją tego, co już powiedziano (...) interpretacją już zinterpretowanego. To właśnie w tej przestrzeni nieprzerwanej interpretacji i rekontekstualizacji dzieje się egzystencja, czyli nieustanny *exodus* podmiotu z jałowej ziemi swojej własnej podstawy”³¹.

Janion i Markowskiego demitologizująco-mitologizacyjne projekty humanistycznej polityki wrażliwości są z sobą spokrewnione; stanowią niezwykle (także ze względu na naukową pozycję autorów) świadectwo fascynacji paradygmatem romantycznym, rewitalizowanym na naszych oczach zgodnie z wymogami polityki doby ponowoczesnej, która bierze odwet na narracjach niegdyś hegemonicznych, ale – znowu paradoks – pozostaje od nich (choćby przez negację) uzależniona?

Kim więc miałby być dzisiaj slawista? Bricoleurem³², który wciąż na nowo podejmuje trud konstruowania swoich własnych projektów z dostępnego mu materiału kulturowego? Czy pomocnikiem kształcącym wrażliwość, tłumaczącym to wszystko, co ze swej natury jest „skazane na ztratę”? Włoski filozof, Giorgio Agamben, mediacyjną rolę kulturowego pomocnika opisywał tak:

To, co utracone, nie domaga się upamiętnienia, powrotu czy ziszczenia: pragnie pozostać w nas jako zapomniane, stracone – i z tego właśnie względu niezapomniane.

Tutaj pomocnik jest u siebie. Mozolnie, litera po literze, odszyfrowuje tekst niezapomnianego i przekłada go na język głuchoniemych. Stąd jego uporczywa gestykulacja i kamienna twarz mima. A także nieusuwalna dwuznaczność. Niezapomniane daje się uchwycić jedynie w parodii. Miejsce śpiewu jest puste. Obok i wokół niego krzątają się pomocnicy, przygotowując nadejście Królestwa³³.

Agamben nie dopowiada w tym tekście, czy ma to być królestwo życia, czy też królestwo śmierci i zapomnienia.

W tym kontekście moja zapowiedziana wcześniej aktualizacja antropologicznej przypowieści Lear o doświadczeniu kryzysu kultury przez plemię Wron wydać się może nie na miejscu. Mimo to zaryzykuję, namawiając ewentualnego czytelnika do poszukania w tej przypowieści „ożywczej analogii”, dzięki której do naszego myślenia o kryzysie slawistyki mogłoby wtargnąć coś nowego.

W książce *Nadzieja radykalna. Etyka w obliczu spustoszenia kulturowego* amerykański filozof i psychoanalityk przedstawia historię plemienia Wron, które

³⁰ M. Bobrownicka, *Narkotyk mitu. Szkice o świadomości narodowej i kulturowej Słowian zachodnich i południowych*, Kraków 1995, s. 7–44.

³¹ M.P. Markowski, op. cit., s. 431–432.

³² F. Jameson, *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią*, Kraków 2011, s. 42.

³³ G. Agamben, *Pomocnicy*, [w:] idem, *Profanacje*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2006.

w sytuacji totalnego kryzysu reguł życia ich społeczności (co zdarzyło się po zawarciu porozumienia z rządem USA i zamknięciu w rezerwacie) stopniowo zdołało przebudować swój system norm i wartości, nie tracąc tożsamości etnicznej. Obdarzony szczególnym rodzajem męstwa wódz plemienia o imieniu Wiele Przewag dopomógł przebrnąć swemu plemieniu przez okres rozpadu kategorii etycznych oraz braku pojęć zdolnych wyrazić ich doświadczenie. Punktem oparcia w jego projekcie przebudowy stały się elementy tradycyjnych zasobów kulturowych plemienia, z jego wiarą w mistyczne prorocze sny i w powagę ich przesłania. Wiele Przewag przez całe życie dochował wierności swojemu snu, w którym kultowy ptak – sikora – sformułował zapowiedź katastrofy i obietnicę ocalenia, mimo że początkowo nie sposób było pojąć, co mogłoby to znaczyć. „Cnota sikory” miała polegać na dostrzeganiu autentycznej mądrości Innych i takim rodzaju uczenia się, które pozwala na wyciąganie wniosków także z niepowodzeń Innych i wyzwala umiejętność działania w całkowicie nowatorski sposób³⁴. Jak pisze Lear:

Wiele Przewag doprowadził do niezwyklej transformacji wyobraźniowej. Przez swój sen – i wierność, jaką mu dochował – przekształcił on destrukcję telosu w teleologiczne podtrzymanie tego, co etyczne. Tradycyjny sposób życia został zniszczony, a wraz z nim rozpadła się właściwa mu koncepcja życia. Kwestia ludzkiego szczęścia stała się zasadniczo niejasna i problematyczna. W takich sytuacjach nieoparta staje się pokusa, by pogрузić się w rozpacz. I właśnie w takiej chwili sen Wielu Przewag przepowiedział spustoszenie i wskazał możliwość ocalenia – oraz drogę do niego. Tradycyjne sposoby dobrego życia zostały skazane na zagładę, lecz pojawiło się duchowe podłoże dla myśli, że przed Wronami otworzą się nowe sposoby właściwego życia, jeśli tylko plemię będzie praktykować cnotę sikory. Warto odnotować, że ta wyobraźniowa transformacja możliwa była między innymi dzięki zagadce³⁵.

Rzecz jasna, owa analogia nie narzuca obowiązku założeń o charakterze transcendentnym. Chodziło by raczej o próbę uzmysłowienia sobie, czy sławistyka posiada jakikolwiek konstytutywny rdzeń, zespół wyobrażeń, które dziś – w dobie kryzysu humanistyki, a zarazem w czasie poliwalencji wszelkich norm – zdolne by były dostarczyć sławistom oparcia w ich autorefleksji i staraniach o zakreślenie nowych teleologicznych paradygmatów specjalizacji. Mamy do wyboru: z jednej strony – rolę pomocników, wciąż na nowo rewitalizujących już zinterpretowane; z drugiej – zagadkę, której aporie mogą nas doprowadzić do pomyślenia czegoś dotąd niepomyślanego.

³⁴ J. Lear, op. cit., s. 88–90.

³⁵ Ibid., s. 156–157.