

**Dorota Kołodziejczyk**

Uniwersytet Wrocławski

## Polska Szeherazada potrafi mówić, czyli o brzemieniu erudycji

O książce Doroty Wojdy *Polska Szeherazada. Swoje i obce z perspektywy postkolonialnej*

### Abstract

#### **Polish Shahrazad Can Speak, or the Burden of Erudition**

The article is a critical discussion of Dorota Wojda's book *Polska Szeherazada. Swoje i obce z perspektywy postkolonialnej* (Wydawnictwo UJ, Kraków 2015). The analysis tests theses posed by the Author and methods proposed to investigate the encounters with the Other in Polish literature and culture that constitute the object of examination of the work. The discussion contextualizes some of the postcolonial terms and perspectives applied in Wojda's work.

**Słowa kluczowe:** studia postkolonialne, studia postzależnościowe, komparatystyka

**Keywords:** postcolonial studies, postdependence studies, comparative literature

*Polska Szeherazada. Swoje i obce z perspektywy postkolonialnej* (Wydawnictwo UJ, Kraków 2015) Doroty Wojdy jest z pewnością pierwszym kompendium polskiej ksynologii – wiedzy, jak definiuje Autorka, o stosunku do swojskości i obcości oraz doświadczeniu obcości. I jest to kompendium, któremu z pewnością długo nie dorówna żadne dzieło ksynologiczne. Autorka, stawiając sobie za cel ukazanie dynamicznego działania orientalizującego filtru w historii konstruowania obcości w piśmiennictwie polskim od modernizmu po współczesność, proponuje perspektywę studiów postkolonialnych jako tę, która posiada najlepiej rozwinięty aparat koncepcyjny do badania mechanizmów dyskursywnego zawłaszczania obcości i utrzymywania nad nią dominacji, rozumianej jako dyskursywna władza.

Dorota Wojda wyjaśnia, że struktura książki determinowana jest logiką suplementu i parergonu – dodatków, których rolą jest uzupełnianie i różnicowanie (s. 13), w przeciwieństwie – jak wynika z lektury dzieła – do syntetyzujących zamierzeń klasycznej, zachodniej, chciałoby się powiedzieć, monografii. Praca składa się więc z wielu studiów przypadku, które nie mają wyczerpywać całości poruszanej problematyki, lecz raczej pokazywać unikatowość konkretnego i jego, w jakimś stopniu, nadmiar w stosunku do teoretycznych ram. Konstelacyjna struktura powiązań poszczególnych tematów i suplementarno-parergonowa logika ustanawiania relacji między nimi a zasobami teorii postkolonialnej i jej odbiciami w powiązanych dyskursach teoretycznych pozwala nie tylko dokonać Autorce przeglądu kluczowych aspektów doświadczenia obcości zaświadczonego w piśmiennictwie polskiej nowoczesności, ale też wypracować potencjalnie bardzo produktywny model badań komparatystycznych. Oparcie analizy na konstrukcji uzupełniająco-różnicujących konstelacji pomaga Autorce połączyć odrębne tematy ze spinającą je refleksją nad polityką kanonów literatury światowej oraz mechanizmami władzy dyskursywnej, które towarzyszą ich powstawaniu, instytucjonalizacji i reprodukcji. Refleksja ta rozwija się głównie we *Wprowadzeniu* i ostatnim rozdziale *Zamiast zakończenia...*, lecz jej najsilniejszy wyraz znajdziemy w rozdziale *Czesław Miłosz o antykolonializmie i badaczach literatury*. Szkoda, że diachroniczny układ studium nie pozwolił umieścić tego właśnie rozdziału tuż przed zakończeniem, ponieważ to poglądy Miłosza o światowości literatury i krytyki oraz jego sceptycyzm wobec niektórych kierunków jej rozwoju mogłyby zagwarantować interesującą kodę całości, oczywiście w konstelacyjnej relacji do problematyki postkolonializmu, szczególnie w kontekście metafor historycznych w postkolonializmie, które wydają się przede wszystkim metaforami światowości (s. 477–485).

Dorota Wojda dokonuje w swoim studium rzeczy niełatwej zarówno koncepcyjnie, jak i metodologicznie – opierając się na zjawisku wrażliwości dyskursywnych konstrukcji, choćby najbardziej hegemonicznych, zawłaszczających i arbitralnych, na wrogich przejściach kolejnych interpretacji i idących za nimi przewartościowań, łączy polskie piśmiennictwo na temat obcości

z problematyką peryferyjności Polski jako kraju nieuczestniczącego w europejskim projekcie imperialnym. Spoiwem tego połączenia jest deficyt nowoczesności – zarówno produkcja obcości z pozycji europejskiej supremacji, jak i realizacja, że samemu jest się częścią orientalizującego kracjonizmu zachodnioeuropejskiego, to dwie manifestacje tego samego poczucia niedostatecznego udziału w procesach modernizacyjnych, które uosabia Zachód. Owa fundamentalna niejednoznaczność pozycji Polski w Europie, którą Autorka bardzo wyraźnie zaznacza na podstawie bogatego archiwum krytyki na temat regionu Europy Środkowo-Wschodniej inspirowanej studiami postkolonialnymi, wytwarza dwuznaczny stosunek do obcości w polskim piśmiennictwie i kulturze, a to z kolei jest głównym przedmiotem dociekań Doroty Wojdy.

Postać Szeherazady – narratorki *Baśni z tysiąca i jednej nocy* – staje się w pracy Doroty Wojdy kluczową metaforą obcości konstruowanej w formie orientalizujących fantazji. Jako narratorka opowieści, Szeherazada zapewnia słuchaczowi/czytelnikowi stałe zaspokojenie pragnienia fantastyczności; sama jest postacią z serca Orientu – reprezentuje poddanie kobiety Orientu, a jednocześnie potencjalnie subwersyjny spryt i, chciałoby się powiedzieć za Homim Bhabhą, przebiegłą układność<sup>1</sup>. Jak słusznie podkreśla Autorka, Szeherazada osiąga całkiem realną władzę, kontrolując dawkowanie królowi przyjemności, a tym samym przedłużając swoje życie. Szeherazada reprezentuje samą istotę Orientu, a jednocześnie może funkcjonować jako postkolonialna rewindykacja orientalistycznych zawłaszczeń – przede wszystkim przez przejęcie kontroli nad hegemonicznym systemem dyskursywnym (zwłaszcza autorytet własnej narracji), ale też jako wzór subwersyjnej sprawczości kobiecego podmiotu.

Autorka obiecuje wykorzystać tę pojemną semantycznie wieloznaczność Szeherazady w swoich odczytaniach polskich ujęć obcości w ogromnej tekstowej przestrzeni „strefy kontaktu”<sup>2</sup>. Lektura tej przepastnej książki (prawie sześćset stron tomu, z których sama bibliografia liczy 55 stron!) z pewnością wprawi czytelnika w podziw graniczący z oszołomieniem wywołanym przez bezmiar erudycji zaprezentowanej przez Autorkę w studium obejmującym różne gatunki literackie i style oraz uwzględniającym prawdopodobnie wszystkie możliwe odniesienia do choćby wywołujących odległe dla danego tematu skojarzenia z wątkami obecnymi w studiach postkolonialnych. Dorota Wojda zebrała, zorganizowała i uruchomiła złożony system wiedzy, który do tej pory pozostawał w rozproszeniu, a który, najogólniej, dotyczy filtrów, przez które pobieramy nasze wyobrażenia i wiedzę o „obcych”, oraz tego, jak niejednoznaczne, a czasem dwuznaczne jest ich działanie w dyskursywnych środowiskach. Jak pisze Autorka:

<sup>1</sup> H. Bhabha, *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków 2012, s. 89–100.

<sup>2</sup> M.L. Pratt, *Arts of the Contact Zone*, „Profession” 1991, vol. 1, nr 1, s. 33–40.

Najważniejszy powód sięgnięcia do wątku Szeherazady to stosowanie go w postkolonializmie dla ukazania, że wiedza na temat Orientu ma status kracjonistyczny i więcej mówi o zachodnich poglądach na obcość niż o niej [sic – Said raczej by powiedział, że „o nim samym”, czyli o Oriencie, przedmiocie wiedzy zwanej Orientalizmem] samej (s. 20).

Trudno byłoby kwestionować tę tezę-minimum – dyskursywny charakter wiedzy i jej zwrotna relacja z władzą od dawna nie jest kwestią dyskusyjną. Na Foucaultowskiej triadzie dyskurs–wiedza–władza<sup>3</sup> Said oparł swój wywód o dyskursywny charakter orientalizmu jako niezbędnego narzędzia ideologicznego, retorycznego (w tym: wyobrazeniowego) i politycznego kolonializmu. Dorota Wojda odwołuje się do fundamentalnego dzieła Saida nie tylko w zakresie podstawowych definicji zjawiska orientalizmu jako gry wiedzy i pragnień spożytkowanej w projekcie kolonialnym, ale też, *implicite*, pokazując globalność orientalistycznych strategii i wynikającą z tego konieczność opracowania komparatystycznej metodologii, która pozwoli, aby się wzajemnie oświeślały, jeśli można zamienić konstelacyjną strukturę rozwijaną przez Autorkę w metaforę. Z pewnością metoda ta zdaje egzamin – Wojda przekonująco pokazuje, jak „światowe” są nasze wydawałoby się doświadczenia obcości i jak mocno filtrowane jest to, co wydaje się autonomiczne w swej lokalności, przez emanujące z metropolitalnego (imperialnego) centrum wyobrażenia i opinie. Jeśli jednak poważnie przyjąć zapewnienie Autorki, że to teza jej studium, to wypada zapytać, czy udowodnienie jej wymaga jakiegoś szczególnego wysiłku interpretacyjnego bądź konceptualnego. Natomiast czytelnik z pewnością byłby zadowolony z tezy lub serii fundamentalnych stwierdzeń dotyczących polskiej specyfiki ksynologii – Autorka pozwala się domyślać, że będzie eksplorować temat, opierając się na idei peryferyjności, półperyferyjności albo postkolonialności Polski, lecz nie określa, czy pozycja marginesu, nie-centrum ma jakieś określone konsekwencje polityczne (w rozumieniu światowości dyskursu i krytyki Saida chociażby).

W mojej lekturze studium Doroty Wojdy interesowało mnie głównie to, co wynika z figury Szeherazady dla tego imponującego projektu ksynologicznego: jak Autorka, która sama w toku swej krytycznoliterackiej narracji staje się jednym z wielu możliwych wcieleń „polskiej Szeherazady”, rozwijając narrację z nieograniczonego archiwum zasobów literackich i krytycznych, daje nam usłyszeć swój własny głos. Krótko mówiąc, najciekawsze w tej pracy, której merytorycznej wagi nie sposób przecenić, wydaje mi się prześle-

---

<sup>3</sup> Edward Said odnosi swoje rozumienie orientalizmu jako dyskursu bezpośrednio do *Archeologii wiedzy i Nadzorować i karać* Michela Foucaulta (E. Said, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Warszawa 2010, s. 32; a także do koncepcji wiedzy jako władzy (i produktywności tej triady) w *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych* (w ang. tłumaczeniu, którym się Said posługiwał, *The Order of Things*).

dzenie, jak Autorka radzi sobie właśnie z kreacjonistycznym statusem wiedzy i reprezentacji, które są przedmiotem jej badań. W tym przede wszystkim, jakie stanowisko zajmuje, dokonując przeglądu bardzo wielu debat toczących się w obrębie badań postkolonialnych w ogóle i badań postkolonialnych oraz postzależnościowych w Polsce i regionie krajów Europy Środkowo-Wschodniej, wobec tak ważnych tematów, podejmowanych w „Polskiej Szeherazadzie”, jak konstrukcja Orientu (polskie podrózniczki do Persji), konstrukcja rasowego innego dla celów eksperymentu literacko-kulturowego (futyryści), polityka płci kulturowej w reprezentacjach inności rasowej i kulturowej (Feminotopia), odkrywanie lokalności jako przestrzeni granicznej w jej aspekcie historycznym, kulturowym i wyobraźniowym (Schulz), kolonizacyjne ambicje Polski międzywojnia, państwa peryferyjnego wobec imperialnego projektu europejskiego, kolonizacyjno-postkolonialne/postzależnościowe aspekty powojennego zagospodarowywania nowych terytoriów włączonych do granic państwa, performatywna subwersyjność peryferii wobec normalizujących dyskursów tożsamościowych, czy, wreszcie, antykolonialny projekt komparatystyczny Miłosza i jego fundamentalny sceptycyzm co do wolnościowych projektów zachodniej akademii, w których polski poeta widzi przede wszystkim ukrytą, lecz bezwzględną grę o władzę oraz ostentacyjną komercjalizację.

Wszystkie te tematy cechuje bądź kontrowersyjność samych treści badanego materiału, bądź kontrowersyjność krytycznej refleksji nad nimi. Dokonując często bardzo drobiazgowych przeglądów toczących się polemik, Autorka zaskakująco rzadko zajmuje wyraźne stanowisko. Z jednej strony widać w tej wstrzeźliwości uzasadnioną potrzebę zachowania naukowej obiektywności w procesie relacjonowania stanu wiedzy. Z drugiej jednak, powstrzymywanie się od zajęcia stanowiska wobec analizowanych polemik czy wyraźnie kontrowersyjnych treści sprawia, że wyjściowe stwierdzenie o „kreacjonistycznym statusie wiedzy o Oriencie/obcym” nie jest w toku pracy rozwijane jako potencjalnie kreacjonistyczne również w zakresie polityki kulturowej, społecznej i tożsamościowej. Autorka wnikliwie te polityki odnotowuje, zauważając również ich często problematyczne postulaty czy założenia, lecz rzadko podejmuje się takiego rozpracowania przeciwnych stanowisk, które pozwoliłoby czytelnikowi zobaczyć, że być może nie tylko wiedza, ale też jej interpretacja – w tym szczególnie interpretacja politycznej specyfiki danej wiedzy – zasługuje na wyeksponowanie w formie odautorskiego komentarza. Powoduje to w kilku kluczowych miejscach wrażenie sprzeczności, szczególnie w obszarze problematyki płci kulturowej na styku z postkolonialnym feminizmem. Przykładowo we *Wprowadzeniu* Autorka dokonuje drobiazgowego przeglądu feministycznej krytyki postkolonialnej (określając ją jako feminizm drugiej fali, trochę nie wiadomo, dlaczego, bo jeśli już, to prędeziej jest to feminizm w kontrze do drugiej fali, bliżej trzeciej), zaznaczając, że jej głównym problemem jest odparcie pedagogicznego zawłaszczania kwestii kobiet z obszaru Trzeciego Świata bądź mniejszości rasowych przez bia-

ły feminizm. I słusznie. Lecz walka o własny głos w kontakcie z zachodnim feminizmem nie jest w końcu najważniejszym obiektem refleksji dla feminizmu postkolonialnego. Jest nim podwójna kolonizacja i jej postkolonialne kontynuacje w patriarchalnych strukturach władzy. I tutaj Autorka wyraźnie rozmywa problem. Po pierwsze, definiując „podwójną kolonizację” jako problem w istocie błędnej interpretacji: „stosowanie jej powoduje zatarcie różnic między ideologiami patriarchy i ekspansjonizmu” (s. 49), widząc w formule podwójnej kolonizacji imperialną metaforę podległości rasowej jako podległości płciowej. A przecież ta sama Ania Loomba, na którą się Autorka powołuje, obok wielu innych feministek, w rysowaniu mapy różnic między feminizmem postkolonialnym a zachodnim wyraźnie podkreśla w rozdziale *Feminizm, nacjonalizm i postkolonializm*, że w kontekście walk antykolonialnych, na etapie insurekcyjnego nacjonalizmu, kobieta staje się symbolem narodowym (s. 225), wzywana jest dosłownie do produkcji synów. Tak więc w kontekście kolonialnym termin „podwójnej kolonizacji” odnosi się wprost do sytuacji kobiet skolonizowanych przez imperium, a także przez patriarchy, wzmacniany przez pozbawionych realnej sprawczości skolonizowanych mężczyzn (s. 229). Wydaje się, że przedstawienie tego fundamentalnego konfliktu w sytuacji kobiet powinno wybrzmieć wyraźnie w studium tak obszernie relacjonującym problematykę postkolonialną.

W dalszej części omówienia pokażę, gdzie tego rodzaju wycofanie się z widocznie zarysowanego stanowiska, czyli brak własnego głosu „polskiej Szeherazady”, ma znaczenie dla merytorycznej wartości studium. Innymi słowy, dlaczego w niektórych kluczowych miejscach tej pracy to nie deskryptywność, choćby najbardziej erudycyjna (totalność wiedzy Autorki zaświadczana jest nie tylko bogactwem odniesień inkorporowanych w tekst, lecz także ogromną przestrzenią paratekstowych odsyłaczy do dzieł literackich i krytycznych, które nie mieszczą się w obrębie dyskusji), lecz argumentacyjność byłaby najbardziej pożądaną formą konstruowania wiedzy w dziele Doroty Wojdy.

Autorka konsekwentnie buduje analizy na podstawie niejednoznaczności, którą reprezentuje Szeherazada jako figura postkolonialnego przewartościowania. Wyraźnie przy tym odcina się od aspiracji syntetyzującego ujęcia problematyki wytwarzania obcości w literaturze polskiej nowoczesności. Skupia się na wybranych zjawiskach literackich, z których każde jest reprezentatywne dla danego gatunku literackiego i okresu, natomiast samo w sobie jest zjawiskiem osobnym – dotyczy to zarówno pisarstwa podróżniczego kobiet, jak i antykolonialnej historiozofii Miłozza; gepoetyki i – polityki doświadczenia obcości migranta czy propagandowych aspektów dyskursu egzotyzującego i kolonizacyjnego w literaturze popularnej. Lektura książki jest z tego powodu fragmentaryczna, co ma swoją bardzo dobrą stronę – Autorka nie upraszcza złożoności poszczególnych problemów, starając się je dopasować do jakiegoś szerszego schematu, i jednocześnie śledzi ich konstelacyjne relacje w dyskursach wytwarzających obcość. Trzeba też

podkreślić, że studium Wojdy składa się tak naprawdę z kilku mikromonografii, z których każda zasługuje na rozwinięcie w takim stopniu, aby w pełni wykorzystać archiwum wiedzy przedstawione każdorazowo przez Autorkę.

Rozrzut tematyczny i programowo niecałościowe ujęcie poruszanych zjawisk wymuszają jednak na Autorce pewne strategie eksplikacyjne i kontekstualizujące, które czasem sprawiają wrażenie zaburzania przejrzystości konstelacyjnego układu. Opisując każde analizowane zjawisko jako mikroprzypadek funkcjonujący na zasadzie parergonu, Autorka czuje się zobowiązana do ukazania, że jest on częścią większych procesów geopolitycznych, z których wynika niejednoznaczna peryferyjność polskiego pisarza – wytwórcy obcości – i komentatora o swoim doświadczeniu obcości. Ponieważ jednak analityczne wymogi studium ograniczają możliwość przedstawienia złożoności wiedzy teoretycznej, która inspiruje Autorkę, zmuszona jest ona relegować dużą część wiedzy, którą pragnie wykorzystać w swoich odczytaniach, poza główną analizę, pokazując jej styczność raczej niż bezpośrednią relewancję dla poruszanego tematu. Czasami ma się wrażenie dysproporcji między wiedzą zorganizowaną po to, aby dowodzić tez w procesie analizy, jak na przykład tezy o magicznym realizmie pisarstwa Schulza, czy też tezy o supremacyjnym aspekcie feministycznych (lub protofeministycznych) obserwacji polskich podróżniczek do Persji, które wynikają z ich zinternalizowanej pozycji imperialnego oglądu, a odsyłaczami do dalszej krytyki, która bezpośrednio nie uczestniczy w dyskusji prowadzonej w głównym tekście, a jednak jakoś się do tematu odnosi, lub z tematem się Autorce kojarzy. Ów nadmiar w pewnym stopniu wpisuje się w formę suplementarnej struktury całości, a jednocześnie sprawia wrażenie niedostatecznej selekcji materiału krytycznego, a tym samym niechęci Autorki do rozstania się z mniej relewantnymi odniesieniami. I w ten sposób, o ironio, suplement czasami rzeczywiście zastępuje treść główną.

Co więc z jednej strony zasługuje na podziw i sprawia, że książka Doroty Wojdy jest nieocenionym źródłem zasobów krytycznoliterackich z dziedziny postkolonializmu i jego komparatystycznych transferów, z drugiej – jest powodem wrażenia, że Autorka, rozwijając analizę materiału literackiego, czasami rezygnuje z pokazania własnego głosu, wybierając strategię obiektywizowania swoich stwierdzeń i intuicji przez nie zawsze niezbędne, niekończące się kłącza skojarzeń z koncepcjami krytycznymi. Przykładów, kiedy krytyka inspirująca Autorkę funkcjonuje w tekście bardziej na zasadzie języka niż wyводу, jest wiele: „Tym samym kreślenie mapy – ‘w postaci cytatów miejsc’ [odsyłacz do de Certeau] – okazuje się czynnością performatywną [...]” (s. 114); lub: „Linearno-powrotny schemat akcji w kryminale [odsyłacz do I. Dallenbach bez omówienia] realizuje Christie w taki sposób [...]” czy: „[...] podkreśla znaczenie hybrydyzacji, polegającej na mieszaniu swojskości z obcością, z innymi domenami kulturowymi i pozakulturowymi, tym samym na uznaniu ‘alternatywnej ontologii’, zgodnie z którą – według McHale’a – [cytat]” (s. 412).

Te skądinąd subtelne przemiany krytyki jako zestawu stwierdzeń, które same w sobie podlegają interpretacji, w tym podważeniu, w krytykę jako wielki intertekst, nie sprawiają bynajmniej, że tekst jest wadliwy – przeciwnie, poważnie traktowanie krytyki na zasadzie nieograniczonego korpusu językowego zdecydowanie nadaje całości swoistą erudycyjną lekkość. Jednak zachodzi niebezpieczeństwo, że sformułowania krytyczne zaczną funkcjonować na zasadzie aksjomatów. Na przykład – nie wiemy, jak hybrydyzacja u Rymkiewicza staje się „alternatywną ontologią”, w której Autorka dopatruje się znamion Foucaultowskiej heterotopii (s. 412). Wydaje się, że warto byłoby rozróżnić w procesie analizy performatykę hybrydyzacji od spekulatywnych światów oraz od społeczno-politycznych kontekstów tworzenia przestrzeni oddzielnych, którą jest heterotopia, a przynajmniej zadbać o to, aby te kategorie nie wydawały się wzajemnie wobec siebie synonimiczne, czyli pokazać, jak dworek ziemiański u Rymkiewicza staje się heterotopią (kontr-miejscem, jak cytuje Autorka) i jednocześnie rozwija się jako alternatywna ontologia. Autorka łączy te dwa pojęcia, jedno z Foucaulta, drugie z MacHale’a, procesami hybrydyzacji, które, jak się domyślamy, determinują powstanie tych zjawisk. Natomiast nie wydaje się, aby którykolwiek z cytowanych krytyków w ten sposób definiował te pojęcia. Heterotopia u Foucaulta jest realną przestrzenią społeczną, nie zaś tekstową operacją w duchu postmodernizmu. W tym sensie bliżej Rymkiewiczowi do konstruowania alternatywnych ontologii, ale tutaj nasuwa się z kolei uwaga, że Autorka, dość charakterystycznie dla stylu analizy, który rozwija, wkłada wysiłek w pokazanie, jak tekst Rymkiewicza dowodzi słuszności tez MacHale’a, niż pokazuje, jak tezy MacHale’a wzbogacają interpretację tekstów Rymkiewicza. To jeden z wielu charakterystycznych przykładów, w których zanurzenie Autorki w oceanie bibliografii, szczególnie z zakresu postkolonializmu i stycznych obszarów, wydaje się ograniczać ją do retoryki referowania stanu wiedzy, często w odsyłaczach, w których Autorka podaje łańcuchy dodatkowej bibliografii, której nie cytuje, lecz która jakoś się jej z tematem kojarzy. I na pewno jest to bardzo cenne archiwum wiedzy, podane skrętnie i pozwalające w jakiś sposób rozeznaczyć się w dyscyplinie i temacie, lecz jednocześnie trudno nie mieć wrażenia bezradności wobec niekończących się kłęby skojarzeń bibliograficznych i, w konsekwencji, niedosytu komentarza Autorki.

Tendencja do konfigurowania pojęć krytycznoliterackich w układy synonimów ma widoczne przełożenie na wywołaną w pracy Wojdy, lecz nie do końca rozstrzygniętą interpretacyjnie, grę niejednoznacznością. Wydaje się, że Autorka, chcąc utrzymać spójność paradygmatu postkolonialnych przewartościowań, które binarne układy zamieniają na niejednoznaczne gry retoryczne w duchu dekonstrukcji, nieświadomie utożsamia niejednoznaczność z dwuznacznością. Píše na przykład: „Dla dalszych rozważań istotne jest ambiwalentne funkcjonowanie opowieści Szeherazydy, będących centralną figurą orientalizacji w rozumieniu Saida, lecz także uznawanych za symbol postkolonialnych rewizji” (s. 20). Dwuznaczność zdecydowanie jest



cechą dyskursu kolonialnego, zarówno ze strony kolonizatora, w przytaczanym przez Autorkę studium wytwarzania podmiotu kolonialnego w procesie imperialnej edukacji („biały, ale nie do końca” w *Miejscach kultury* Homiego Bhabhy), jak i kolonizowanego, jak słusznie zauważa Autorka na przykładach mimikry i „przewrotnej układności”, również na podstawie rozpoznania Bhabhy. Niejednoznaczność natomiast to potencjał kolonialnych/imperialnych układów binarnych, które w procesie postkolonialnych rewizji ukazują swoją semantyczną (w tym ideologiczną, polityczną) pojemność i poddają się grze interpretacyjnej. Rozróżnienie między ambiwalencją a niejednoznacznością byłoby bardzo ważne, w moim przekonaniu, nie tylko ze względów merytorycznych, lecz także dla siły wywodu całego studium.

Najbardziej stanowiska odautorskiego brakuje w rozdziale otwierającym, który zawiera wyczerpujący opis zastosowań dorobku postkolonializmu w polskiej krytyce i, szerzej, w refleksji nad postkomunizmem oraz sytuacją krajów Europy Środkowej i Wschodniej. Wychodząc od obszernego streszczenia zastosowań myśli postkolonialnej w Polsce, Wojda podkreśla ich zasadność w badaniach nad polską mentalnością, polskimi konstrukcjami tożsamościowymi i rozumieniem swojego miejsca w historyczno-kulturowej przestrzeni zwanej Europą. Autorka odnotowuje najważniejsze punkty debaty postkolonialnej: podwójna rola Polski jako skolonizowanego i kolonizatora, ambiwalentny stosunek do Zachodu jako obiektu pożądania – modelu cywilizacyjno-kulturowego, a jednocześnie kolaboranta w imperialnej sprawie ze Związkiem Radzieckim, czy status Polski jako półperyferii w systemie światowego kapitalizmu, i tak dalej. W tak bogatym bibliograficznie przeglądzie brakuje jednak zaznaczenia wyraźnie politycznych różnic w polemikach cechujących debatę postkolonialną w Polsce.

Podobnie jak we wskazanych wyżej przypadkach, w ujęciu Wojdy bardzo ważna dla polskiej humanistyki debata na temat zastosowań postkolonializmu i miejsca Polski na mapie postkolonialnego świata zamienia się w ciąg terminologicznych ustaleń bez ideologicznych powiązań. I tak, studia postzależnościowe, których głównym postulatem jest krytyczny (w sensie akademickim, nie osądzającym) stosunek do naturalizowanych konstruktów tożsamościowych w świetle badań nad formami zależności i ich konsekwencją dla konstruowania siebie w indywidualnych oraz zbiorowych układach, stają się w ujęciu Wojdy niewyrażnym ideologicznie oponentem mocnego projektu głównie Ewy Thompson, ale też Dariusza Skórczewskiego i Jana Sowy<sup>4</sup>. Pomijając bardzo fundamentalną kwestię opozycji studiów postzależnościowych wobec polityki odzyskiwania narodowej autentyczności za pomocą instrumentarium postkolonialnego, któ-

---

<sup>4</sup> Autorka opiera się tutaj głównie na: E. Thomson, *Trubadurzy Imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, Kraków 2000; D. Skórczewski, *Teoria–literatura–dyskurs. Pejzaż postkolonialny*, Lublin 2013; oraz J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2011.

rażą postuluje Thompson i, nie tak bezpośrednio, ale w tej samej linii narodowej pedagogiki, Skórczewski, Dorota Wojda składa na ołtarzu obiektywności akademickiej (co w humanistyce jest często pozorem – humanistyka jest przecież debatą o wartości i sposobach ich kształtowania i zachowania, a nie nauką o stanie rzeczy poza dyskusją) kluczową różnicę między stanowiskami w debacie postkolonialnej, eksponując jako „sprawczy” i „performatywny” projekt w istocie swej nacjonalistyczny. Przytaczam za Wojdą: „Z odsłanianą w naszych studiach mimikrą kontrastuje Thompson taką refleksją postkolonialną, która faktycznie, nie zaś tylko w deklaracjach, ukierunkowana jest na odzyskanie przez Polaków autonomii, więc nadaje swoim efektom moc performatywną” (s. 40). Szkoda, że Autorka nie poddaje interpretacji tego, w jakim stopniu zastosowania postkolonializmu przez Thompson nie są mimikrą, skoro studia postzależnościowe są, bo mimo że postulują translacyjne ujęcie instrumentarium postkolonialnego, zostają określone przez Ewę Thompson jako podporządkowane hegemonowi zastępczemu, czyli Zachodowi. Wojda nie wyraża swojej opinii, choćby na podstawie powtarzanych wielokrotnie ustaleń o potencjale mimikry dla postkolonialnych rewizji, podążając imperatywem relacjonowania stanu wiedzy, ani nie próbuje sprawdzić, co znaczy w praktyce „moc performatywna”, którą dostrzega w postkolonialnej nie-mimikrze Thompson. Takie samo wycofanie z własnej interpretacji stosuje wobec projektu pedagogiki narodowej Skórczewskiego, powiązanego z postulatem „odzyskiwania autonomii”. W jaki sposób pedagogika narodowa ma być konstruktywna, nie wiemy. Opozycja „dyskursywność” (studia postzależnościowe) – „konstrukcja” służy zakamufłowaniu stanowisk w istocie ideologicznych, ale nie dowiemy się tego z relacji Doroty Wojdy, ponieważ ograniczając się do relacjonowania, pomija ona te ważne różnice.

Podobnie moglibyśmy zapytać, na jakiej podstawie Autorka kwalifikuje stanowisko Jana Sowy, swoją drogą zupełnie przeciwne do projektu „autonomiczności” Thompson i Skórczewskiego, jako „performatywne” w relacji do, przez implikację, „nieperformatywnych” studiów postzależnościowych, skoro sama zauważa, że metanarracja Sowy, której celem jest pokazanie regulującego wszystkie „partykularyzmy” (s. 33) mechanizmu systemów-światów, eliminuje z horyzontu dociekań różnicę (w tym: alternatywną historię, relacyjność dyskursów, różnicujące całościowy system lokalnej nieprzystawalności itd.). Jedynym śladem tej mocno osadzonej politycznie i etosowo debaty jest podanie za Tomaszem Zaryckim<sup>5</sup>, bez określenia własnej na ten temat opinii, podziału na konserwatywny i liberalny postkolonializm. Tymczasem okazało się, że „konserwatywny” nurt postkolonializmu dostarczył realnej polityce głównego paliwa ideologicznego, dzięki któremu od roku 2015 Polska wdraża program intensywnej autodekolonizacji, jak nazwano odwrót od projektu europejskiego ku niedemokratycznej peryferyjności nacjonalistycznego populizmu. Nie chodzi mi być może tyle o wypowiedzenie się Autorki po któ-

---

<sup>5</sup> T. Zarycki, *Ideologies of Eastness in East-Central Europe*, London–New York 2014.

rejkolwiek z tych ideologicznych pozycji, lecz o takie uporządkowanie przeglądu przebiegu tej wyraźnie zróżnicowanej debaty, aby ukazać właśnie kluczowe opozycje.

Dystans Autorki wobec ideologicznych wypowiedzi czy to w krytyce, czy w tekstach literackich kończy się czasami swoistym paradoksem, kiedy sama teoria postkolonialna dostarcza nam stanowisk wobec imperialno-supremacyjnych przedstawień obcości, lecz Autorka nie korzysta z tych okazji, utrzymując postkolonialny w swym przekonaniu krytycyzm wobec łączenia problemów kultur niezachodnich/kolonialnych z projektami emancypacyjnymi feminizmu bądź praw obywatelskich. Na przykład w bardzo skądinąd cennym rozdziale o polskich podróżniczkach na Wschód, Dorota Wojda, słusznie odnotowując „imperialne spojrzenie” relacji Polek z podróży do Persji, widzi w akcentach feministycznych tych wypowiedzi wyższościową postawę Zachodu zinternalizowaną przez polskie kobiety oraz wynikającą z niej „władzę nad innością” (s. 132), w której deklarowana postawa emancypacyjna jest niczym innym jak niezrozumieniem lokalnej kultury (czyli patriarchy i podległość kobiet to nie kwestia walki o podmiotowość, lecz kwestia różnic kulturowych), a zatem relatywizm wartości wydaje się jedynym słusznym ujęciem. Warto by się natomiast zastanowić, czy jest to jeszcze w ogóle perspektywa postkolonialna. Autorka posługuje się bardzo bogatym archiwum opracowań na temat zachodniego spojrzenia na harem i stereotypizujących fantazji na jego temat, a feministyczne wątki u obu Polek podróżujących do Persji podsumowane są, bez dyskusji o ich wartości, jako „feministyczny reformizm”. Ciekawe przy tym, a być może symptomatycznie ucieczkowe, jest posłużenie się Fanonem w roli głosu rozstrzygającego kwestię niejednoznaczności zasłony jako symbolu kobiety Wschodu: „czytamy tu, że imperialna władza odkrywa matriarchat niejawnie kierujący muzułmańską kulturą, dlatego chce nad nią zapanować, godząc w odrębność kobiety pod pozorem wyswobodzenia jej spod kontroli mężczyzny” (s. 135); dalej Wojda bez cienia wątpliwości uznaje fanonowski program antykolonialnej sprawczości realizowanej za afirmację zasłony przez algierskie kobiety, relegując krytyczny komentarz Leeli Gandhi na ten temat do przypisu. W ten sposób autorytatywny głos na temat wartości zasłony jako symbolu kulturowej i religijnej tożsamości, jak cytuje Wojda za Robertem J.C. Youngiem (s. 136), jest w całości męski i w dodatku, w tym konkretnym cytacie, to wypowiedź autorytatywna, z pozycji definiującego kobietę i nadającego jej ograniczoną sprawczość patriarchy.

Szkoda, że w tym ważnym problemie, który Dorota Wojda odnotowuje w swych bardzo wnikliwych analizach, nie oddano głosu postkolonialnym feministkom, które, jak Ania Loomba, pisały o podwójnej kolonizacji kobiet: „antykolonialny patriarchy potęguje dezorientację i poczucie opuszczenia kobiet”<sup>6</sup>; czy, jak Spivak lub Lata Mani, podkreślały korelację między post-

<sup>6</sup> A. Loomba, *Kolonializm/postkolonializm*, przeł. N. Bloch, Poznań 2011, s. 239.

kolonialnym państwem a odmową statusu podmiotu sprawczego dla kobiet, a szczególnie jak Chandra Talpade Mohanty, która, dostrzegając fałszywy uniwersalizm zachodniego feminizmu, wykorzystywała tę obserwację do rozwijania wizji transnarodowego feminizmu, proponującego metodologię działania opartą na wrażliwości na międzykulturowe konteksty i mikropolityki w horyzoncie makropolityki globalizacji<sup>7</sup>. Jeszcze raz mamy szansę zobaczyć, że niejednoznaczność nie jest stanem dla samego siebie, lecz polem bitewnym, na którym nie powinno się oddawać zwycięstwa walkowerem.

Tymczasem okazuje się, że sama konstelacyjna struktura narzuca konieczność wyboru formy „światowości” przez krytyczkę. Zgodnie z logiką relacyjności narzuconą przez „uzupełniająco-różnicującą” strukturę (powiedziałabym raczej, że jest to wyobraźnia krytyczna), Autorka tropi nie tyle podobieństwa powierzchniowe (np. w podobieństwach fabuły, konstrukcji bohatera), ile głębokie, ukazujące, jak bardzo dzieła literackie podlegają ideologiczno-politycznym dyskursom. Zebrane w studium Wojdy analizy zjawisk literackich, które wpisują się według Autorki w refleksję postkolonialną ze względu na kreowany w nich obraz kulturowej/cywilizacyjnej obcości (polskie podróźniczki w Persji, mistyfikacje polskiego futuryzmu, egzotyzyujący kryminał, wyobraźnia pogranicza) oraz paradygmatycznie kolonialna wyobraźnia (polski projekt kolonialny na Madagaskarze, kolonizacja ziem zachodnich w literaturze popularnej), a także doświadczenie obcości migranta z kultury peryferyjnej realizowane jako forma przekładu międzykulturowego u Gombrowicza i Miłosza dowodzą wielkiego potencjału krytycznej formy konstelacyjnej, którą Autorka rozwija jako projekt komparatystyczny, powołując się na koncepcje planetarności, za Spivak<sup>8</sup> (s. 484), czy dążąc do wypracowania

<sup>7</sup> Kluczowe teksty feministek postkolonialnych, które z pewnością pomogłyby Autorce w definiowaniu różnicy kulturowej w perspektywie płci kulturowej i polityki tożsamości w dialogu feminizmu zachodniego i nie-zachodniego i pozwoliły na zakwestionowanie maskulinistycznego podłoża nacjonalistycznego dyskursu Roberta Younga to, poza Anią Loombą: G.Ch. Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, London–New York 1998, szczególnie rozdział 14 *A Literary Representation of the Subaltern: A Woman's Text from the Third World*, s. 332–370; lub bardzo ciekawa dyskusja, jak kolonialny i nacjonalistyczny dyskurs w kolonialnych Indiach marginalizował kobiety w debacie na temat rytuału sati (palenia wdów), L. Mani, *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India*, Berkeley–Los Angeles 1998; a także dyskusja na temat zawłaszczeń kobiet Trzeciego Świata w zachodnim dyskursie feministycznym: Ch.T. Mohanty, „*Under Western Eyes*” Revisited, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 2002, vol. 28, nr 2. Ciekawe jest to, że Autorka cytuje większość tych dzieł w rozdziale wprowadzającym oraz innych miejscach, skupia się jednak na opozycji feminizm postkolonialny–zawłaszczający Zachód, przedstawiając patriarchalną podległość kobiet w krajach postkolonialnych jako zawłaszczającą – ksynologiczną? – interpretację wciąż dyskursywnie dominującego Zachodu.

<sup>8</sup> G.Ch. Spivak, *Death of a Discipline*, New York 2003, rozdz. 3 *Planetarity*, s. 71–102. Dorota Wojda posługuje się koncepcją „planetarności”, aby pokazać zwrot topograficzny w metodach komparatystycznych, lecz nie wyprowadza tej koncepcji bezpośrednio ze Spi-

modeli przekładu międzykulturowego, Wojda zaznacza obecność charakterystycznych metafor przestrzennych w krytyce (około)postkolonialnej, które zamieniają historiograficzny paradygmat postępu (i następowania wydarzeń) na topograficzny model obecności i interakcji transtemporalnej i transgranicznej. W ten sposób, nie formułując tego wprost, Autorka realizuje jednak Saidowski projekt światowości, która oznacza właśnie postawę krytyczną, w tym przypadku realizowaną jako metodę komparatystyczną, bycia w świecie jako formy autoświadomości wypracowanej z geopolitycznej pozycji na przecięciu własnej lokalności oraz ideologicznych afiliacji i wyborów<sup>9</sup>.

W rozdziale o pisarstwie Brunona Schulza Autorka dowodzi skuteczności konstelacyjnej metody komparatystycznej. Zaznaczając, że nie chodzi jej o identyfikację gatunkową dzieł Schulza z realizmem magicznym, lecz o „efekt lektury Schulzowskich opowiadań w kontekście mitu Kresów” (s. 183), Wojda w bardzo ciekawym zestawieniu podobieństw między pisarstwem Marqueza a Schulza (z zaznaczeniem, że są między nimi ważne różnice w sferze biograficznej i artystycznej) odsłania działanie wyobraźni pogranicza determinującej wyobraźnię artystyczną drohobyckiego pisarza. Propozycja ta jest nie tylko zasadna, ale też bardzo produktywna – zresztą można by dowodzić jej słuszności na podstawie choćby filmu Wojciecha Hasa („Sanatorium pod klepsydrą”, 1973), w którym reżyser przełożył Schulzowskie opowiadanie na obraz bezsprzecznie determinowany poetyką magicznego realizmu.

Podążając za tezą o postkolonialnych aspektach magicznego realizmu, których odbicia Wojda dostrzega w pisarstwie Schulza (m.in. poetyka lokalności i utraty w formie narracyjnego powrotu do minionego świata, temporalność zdominowana przez to, co minione, zmaganie się z mityzacją Kresów jako formą dominacji polskiej na tych terenach, nostalgia za utraconą autentycznością), zwraca uwagę na kluczowe znaczenie formy w tym gatunku. Pokazuje, jak samoświadoma ironia, parodystyczna mimesis procesu pisania, estetyczny synkretyzm zderzający kicz ze wzniosłością oraz retoryka jednoczesnego kreowania i dekonstruowania mitu lokalności (w procesie demitycyzującej narracji) determinowane są specyficznym wymogiem transgresji ewokowanym przez kondycję pogranicza. Chciałabym jednak w tym miejscu podjąć polemikę z niektórymi stwierdzeniami Autorki, moim zdaniem, niepozwalającymi na dokładniejsze usytuowanie Schulza na mapie gatunków literackich zmagających się z ontologicznym zawikłaniem rzeczywistości.

---

vak. W istocie, „planetarność” można odczytywać jako wezwanie do myślenia przeciwnego topografii – planetarność to niepodzielona, naturalna (Spivak jako dekonstrukcjonistka zabezpiecza się tutaj, biorąc wyraz w cudzysłów) przestrzeń, w przeciwieństwie do globalności, która pokazuje przestrzeń podzieloną topograficznie, z zaznaczeniem granic, a więc zawsze polityczną. Planetarność jest odmiennością w przestrzeni globalizacji, nie czymś osobnym, lecz inną formułą myślenia o ziemi (s. 72).

<sup>9</sup> E. Said, *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge (Mass.) 1983.

Przede wszystkim w odniesieniach do kolonialnych aspektów sytuacji pogranicza i jego postkolonialnych przewartościowań w poetyce magicznego realizmu to nowoczesność, a nie opór wobec dyskursu kolonialnego (s. 219) wyznaczają granicę, której transgresji dokonuje Schulz. Nowoczesność wywiera presję na Schulzowskie miasteczko, pogrążając je w amnezycznej rozłączności z własną tożsamością i skazując narratora na doszukiwanie się autentyku w powielających się symulakrach Księgi (na przykład). To tutaj zachodzi najważniejsza wspólność między Marquezem a Schulzem, definiowana celnie przez Autorkę jako poczucie utraty i wynikająca z tego samotność (s. 225). Autorka bardzo słusznie identyfikuje magiczny realizm, za badaczami gatunku, jako retorykę autoświadomej rdzenności (s. 218–226). Jednak szkoda, że nie idzie nieco dalej, i nie artykułuje kluczowego aspektu tej rdzenności, a mianowicie jej paradoksalnego statusu autentyczności, do której można dotrzeć jedynie przez tekstualne powroty, w swej istocie będące wysiłkiem pamięci, anamnezą. Rdzenność w realizmie magicznym jest więc od początku fantazmatyczna, a być może wręcz fantomowa.

Nie bardzo też mogę się zgodzić z konstatacją Doroty Wojdy, że efektem retorycznym poetyki magicznego realizmu zarówno u Marqueza, jak i Schulza jest metafora nadbudowana nad planem realistycznym fabuły. Na tej podstawie Autorka twierdzi również, że opowieści magicznego realizmu są paraboliczne. Otóż wydaje mi się, że jest wręcz odwrotnie – realizm magiczny to gatunek, którego wyraźnym rezultatem jest uwolnienie narracji i fabuły fikcjonalnej od przekonania, że cudowność to forma figuratywna. Przeciwnie, cudowność w realizmie magicznym jest konkretem ontycznym, jak deklaruje Alejo Carpentier w swoim manifeście artystycznym<sup>10</sup>, opartym na wierze (którą Carpentier rozumie jako predyspozycja psychiczna, a nie identyfikacja z religią) uczestnictwem w bardzo swoistej kosmogonii zbudowanej z niemożliwych światów, historii, wyobraźni i rytuałów. Podobnie zawsze wypowiadał się Marquez, stwierdzając autorytatywnie, że magiczność jest niezbywalną częścią latynoamerykańskiej rzeczywistości. Tak więc, mimo że w moim przekonaniu – co zresztą mniej lub bardziej otwarcie przyznaje Autorka – Schulz nie jest przedstawicielem realizmu magicznego, z poetyką tą zdecydowanie łączy go niemetaforyczność kreacji rzeczywistości. Jest ona nierealistyczna, owszem, ponieważ konwencje realizmu nie są w stanie pomieścić niejednorodnej rzeczywistości Schulzowskiego świata. Identyfikacja Schulza z metaforycznością przedstawienia, choć – trzeba Autorce oddać sprawiedliwość – dostrzega ona głosy przeciwne (s. 221, przypis 63), czyni z Schulza nieco bezradnego postmodernistę. A magiczny realizm, mimo iż był kooptowany w wielu dziełach wpisujących się w trend postmodernizmu, jak choćby wspomniany przez Wojdę Salman Rushdie, i z pewnością otwiera się

<sup>10</sup> A. Carpentier, *Królestwo z tego świata*, przeł. K. Wojciechowska, Warszawa 2000.

na grę tekstualnością, jednocześnie strzeże realności cudowności jako bytu i wydarzenia, w opozycji do surrealizmu, jak podkreślał Carpentier, i do modernistycznego (czy późnomodernistycznego) tekstualizmu.

Najważniejsza różnica, którą Autorka dostrzega między Marquezem a Schulzem, to właśnie ontologiczna rozbieżność między dziełami obu pisarzy. Schulz, jak słusznie zapewne zauważa Dorota Wojda, kreuje rzeczywistość swojego świata w poetyce niesamowitości wytwarzanej przez pracę nieświadomości (stąd bliżej Schulzowi do surrealistów), zaś Marquez ze zwykłej tkanki rzeczywistości (s. 216). W różnicy tej wydaje się tkwić źródło pewnej trudności zauważalnej w tym przedsięwzięciu – Autorka ma absolutną rację, postulując czytanie Schulza przez magiczny realizm, natomiast tam, gdzie odchodzi od tej deklaracji i stara się udowodniać, że dzieło Schulza reprezentuje magiczny realizm gatunkowo (np. przez paralele między intertekstualizmem Marqueza i Schulza, odzyskiwanie obu dla parabolicznego przekazu), powstaje wyrwa interpretacyjna, którą zasypuje dość arbitralnie podobieństwem, zamiast dać głos – zgodnie zresztą z duchem realizmu magicznego – różnicy i nieprzystawalności. Przykładowo: „Parabola Schulza jest tak wielowymiarowa, że trudno doszukiwać się w niej treści sprecyzowanej i nadrzędnej [to skąd wiadomo, że to właśnie parabola?]. (...) Tej ambiwalencji (...) odpowiada ironia magiczna. Odbierana z perspektywy postkolonialnej, ironia ta okazuje się figurą podważającą opozycje właściwe dla dyskursu zapanowującego nad innością” (s. 217). Wydaje mi się, że kooptowanie absolutnie autonomicznej ideologicznie twórczości Schulza do tożsamościowych zmagani postkolonializmu wymagałoby szerszego materiału dowodowego ze strony Autorki. Nie wiemy bowiem, co jest innością w prozie Schulza, dlatego też nie wiemy, do czego odnosi się posumowująca konstatacja Autorki, że „teksty Schulza i Garcii Marqueza odsłaniają znaczenia ważne dla marginalizowanych zbiorowości” (s. 226). Tymczasem uwolnione od metaforyzacji narracje obu autorów, których łączy niesamowite pokrewieństwo wrażliwości na nieredukowalność bytu do tekstu (choćby to była finalna samotność), oferują czytelnikowi dziedzictwo, które wprost wpisane jest w wypunktowaną w analizie performatywność tekstu (s. 218), a mianowicie profetyczność ich zwróconej ku przeszłości, a jednak zamienionej w topografię jednoczesności, wydarzenia, jakim jest utrata rdzenności.

Na koniec kilka słów o sygnalizowanej już w niniejszym szkicu wstrzeźliwości w wyrażaniu opinii wobec zjawisk, które stoją w opozycji do zarysowanego przez Autorkę paradygmatu postkolonialnych rewizji i przewyciężeń kolonialnego (choćby w duchu) zawłaszczania inności/obcości. W doskonałym rozdziale o planetarnej wyobraźni Miłosza, realizowanej w formie komparatystyki transkulturowej przez przekład (s. 393), Autorka kooptuje bardzo kontrowersyjną wypowiedź poety na temat akcji afirmatywnych i polityki interwencyjnej na uniwersytetach do swojej koncepcji postkolonialnej rewindykacji. W cytacie: „Słabe szanse zdobycia stanowiska

wykładowcy miał osobnik biały, płci męskiej, orientacji heteroseksualnej, nieco tylko lepsze, jeśli był gejem. [...] Im ciemniejszy kolor skóry, tym lepiej, i Wydział Anglistyki szczyił się zdobyciem poetki wyposażonej w trzy pożądane cechy: 1) Murzyńskość [sic] 2) Kobieta, 3) Krzykliwy radykalizm wierszy” (s. 380). Jak Autorka może temu otwarciu rasistowskiemu komentarzowi nadać status wolnościowego ironisty – „problematyzuje on intencje politycznej poprawności oraz efektywność społecznie zaangażowanej humanistyki” (s. 380) – oraz widzieć w opisie Miłosza „wtórną dyskryminację”, pozostaje poza moimi zdolnościami zrozumienia. Być może Miłosz nie był w stanie dostrzec na Uniwersytecie Kalifornijskim, jak powszechny i destrukcyjny jest rasizm w Stanach Zjednoczonych, stąd ta zatrważająca wypowiedź u poety, który prawdopodobnie nigdy by się za rasistę nie uważał. Usprawiedliwianie tej wypowiedzi niezgodą poety na mody i polityki uniwersyteckie, których celem było wywalczenie zmiany w rasowo zablokowanym *status quo* białej akademii, nie pomaga wcale w odzyskaniu Miłosza dla sprawy postkolonialnej. Przez negację tej fundamentalnej sprzeczności (być może wynikającej z niezrozumienia rzeczywistości amerykańskiej poza uprzywilejowanym Berkeley) w światopoglądzie Miłosza Autorka uzyskuje efekt przeciwny do zamierzonego – wyeksponowanie tego cytatu jako wizytówki „ironicznego kamuflażu” poety niestety ma niedobry efekt metonimiczny. Mówiąc wprost, zajmuje w nim Miłosz stanowisko autorytatywnego, konserwatywnego patriarchy z sarkazmem tego, który wie (naj)lepiej, patrzącego na przemiany, do których ma stosunek wyraźnie negatywny. Amozna było pokazać, na podstawie tych samych fragmentów twórczości poety, że był on charakterystycznym dla epoki historiozoficznym antykolonialistą i, jednocześnie, pragmatycznym konserwatywnym ironistą w duchu Rorty’ego.

Dotykając w niniejszym omówieniu kwestii, które prowokują do krytycznej polemiki z dziełem Doroty Wojdy, muszę jednocześnie podkreślić, że nie mają one na celu zaniżenia ogromnej wartości tej pracy. Przeciwnie, *Polska Szeherazada...* pozostaje nie tylko zbiorem bardzo dobrze udokumentowanych teoretycznie i ciekawych koncepcyjnie interpretacji (do których pełnego omówienia trzeba byłoby powołać kilkoro specjalistów), ale też, przede wszystkim, ma szansę stać się modelem nowego myślenia komparatystycznego, otwartego na nieprzystawalność i nieredukowalność różnicy do powierzchniowego podobieństwa paradygmatów tematycznych czy gatunkowych. Kilka uwag polemicznych przedstawionych w tej recenzji ma na celu pokazanie, że nieuchronna ideologiczność humanistyki nie powinna być rozmywana w pozorach obiektywności. Tak więc polska Szeherazada potrafi mówić wyjątkowo dobrze i interesująco, jednak na pewno powinna też czasami pozwolić sobie na najbardziej własną, autonomiczną opinię, być może za cenę rezygnacji z niektórych skojarzeń i odniesień do istniejącego stanu wiedzy.

Na koniec uwaga dotycząca bibliografii – Autorka porządkuje bibliografię tematycznie: *Studia postkolonialno-postzależnościowe*, *Studia nad in-*



nością i obcością itd., ponadto dalej podziały dla poszczególnych omówień na bibliografię podmiotową i przedmiotową. Nieco dziwi ten układ, który wymagał zapewne od Autorki dodatkowego, ogromnego wysiłku klasyfikacyjnego – wszak wiele dzieł np. z obszaru postkolonialnego przynależy również do obszaru studiów nad obcością. Na szczęście jest indeks, lecz znowu, jak na tak ogromne dzieło, jedynie nazwisk. Zdecydowanie pomógłby czytelnikowi indeks pojęć i może jednak najprostsza bibliografia alfabetyczna uprościłaby poszukiwania danej pozycji bibliograficznej w kilku miejscach.

## Bibliografia

- Bhabha H., *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków 2012.
- Loomba A., *Kolonializm/postkolonializm*, przeł. N. Bloch, Poznań 2011.
- Mani L., *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India*, Berkeley–Los Angeles 1998.
- Mohanty Ch.T., „*Under Western Eyes*” Revisited, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 2002, vol. 28, nr 2.
- Pratt M.L., *Arts of the Contact Zone*, „Profession” 1991, vol. 1, nr 1.
- Said E., *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Warszawa 2010.
- Said E., *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge (Mass.) 1983.
- Skórczewski D., *Teoria–literatura–dyskurs. Pejzaż postkolonialny*, Lublin 2013.
- Sowa J., *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2011.
- Spivak G.Ch., *Death of a Discipline*, New York 2003.
- Spivak G.Ch., *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, London–New York 1998.
- Thomson E., *Trubadurzy Imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, Kraków 2000.
- Zarycki T., *Ideologies of Eastness in East-Central Europe*, London–New York 2014.