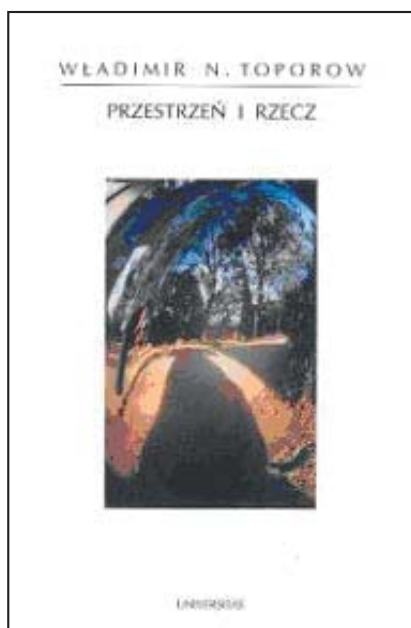


Noty o książkach



Władimir N. Toporow, *Przestrzeń i rzecz*. Przełożył i wstępem opatrzył Bogusław Żyłko. Kraków: Universitas, 2003 (244 strony). Publikacja polskojęzyczna, w miękkiej oprawie.

Władimir Nikołajewicz Toporow urodził się 5 lipca 1928 roku w Moskwie. Jest autorem około dwóch tysięcy prac (w tym ponad trzystu monografii), pracownik Instytutu Słowianoznawstwa i Bałkanistyki Rosyjskiej Akademii Nauk i jej członek rzeczywisty, lingwista, literaturoznawca, filozof, kulturoznawca, przedstawiciel tartusko-moskiewskiej szkoły semiotyki kultury – oto, co wyczytamy w notach biograficznych na temat jednego z najwybitniejszych badaczy współczesności. Jednak – jak wskazał w napisanym z okazji siedemdziesięciopięciolecia urodzin Toporowa eseju Władimir Emelianow¹ – suche biograficzne fakty nie tylko nie oddają rosyjskiemu humaniście pełnej sprawiedliwości, ale także przesłaniają to, co dla jego fenomenu być może najistotniejsze. Dlatego też nawet skrótowe przedstawienie *Przestrzeni i rzeczy* polskiemu czytelnikowi wydaje się wymagać nieco szerszego wprowadzenia charakterystyki światopoglądu Autora tego dzieła.

Władimir Nikołajewicz Toporow [...] [jako myśliciel], który orientacją całej swojej duchowej pracy przeciwstawia się akademizmowi, od grudnia 1990 roku jest członkiem rzeczywistym Rosyjskiej Akademii Nauk. A to niemałe zaskoczenie dla czytelnika-wolnomyśliciela, który od lat sześćdziesiątych zdążył przyzwyczać się do tego, by dzielić humanistykę na tę „państwową”, urzędowo-akademicką – i tę wolną (Łotmanowską, Łosiewowską, Iwanowowsko-Toporowowską). Z jednej strony, takie podziały zakładały w podtekście kompletną nieufność wobec starych członków Akademii wraz z całą ich ideologią i bezdusznym opisem materiału, z drugiej zaś – pełne zaufanie wobec prawd głoszonych przez uczonych-dysydentów i bezwarunkowe według tychże prawd postępowanie. Nawet wtedy, kiedy w pracach tych uczonych dało się zauważyć błędy, a logika wywodu przeplatała się z mitologicznym kulturotwórstwem.²

Nie zaskakuje więc komentarz Emelianowa, który pisze, iż w Rosji wciąż jeszcze projektuje się postać „uwielbianego i cytowanego” Toporowa jako uczonego na obrzeżach establishmentu – „nie pasującego” do centrum. Jednak nie powinno też nikogo dziwić, że w nowym kontekście polityczno-społecznym, kiedy „niegdysiejsi dysydenci weszli do areopagu nauki”, Toporow został członkiem rzeczywistym Rosyjskiej Akademii Nauk, nie tylko nie będąc nigdy wcześniej jej człon-

kiem-korespondentem, ale także z pominięciem wszelkich „w takich przypadkach wymaganych obrzędów inicjacyjnych”. I choć, jak dalej pisze nie kryjący własnego „ideologicznego zaangażowania” komentator, transformacja ta „nie odmieniła uczonego” ani o jotę,

[...] dwuznaczność jego statusu wyczuwalna jest po dziś dzień. Od członka Akademii oczekuje się przecież, iż będzie surowy, obiektywny, drażliwy i krytyczny; że powinien unikać „uczuć” i intuicyjności, wyrażać się naukowo, tzn. w sposób niezrozumiały dla wszystkich niewtajemniczonych w sferę zainteresowań wąskiej grupy osobistości. W przypadku Toporowa – wszystko jest na odwrót: dokładny i skrupulatny, nie jest jednak człowiekiem surowym; subiektywny i delikatny – uczoney woli dyskutować nad zaletami prac niż wytykać ich wady czy niedociągnięcia. Toporow obdarzony jest wielką wrażliwością i głęboką zdolnością odczuwania, a język jego prac nosi więcej cech języka filozofii niż nauki.³

Ta ostatnia cecha jego tekstów w złożeniu z ich szerokim, multidyscyplinarnym zakresem tematycznym spowodowała, że środowiska naukowe związane z Rosyjską Akademią Nauk dostrzegły, iż obowiązująca typologia specjalizacji naukowych jest zbyt ograniczona i nie odpowiada już zmieniającej się rzeczywistości. Ponieważ jednoznaczne zakwalifikowanie działalności naukowej Władimira Toporowa (obejmującej literaturoznawstwo, kulturoznawstwo, religioznawstwo, etnologię, filozofię i językoznawstwo) do żadnej z oficjalnie uznanych dyscyplin okazało się niemożliwe, Rosyjska Akademia Nauk rozszerzyła listę specjalizacji naukowych o *Teorię kultury i studia nad sztuką*. Dopiero taka otwarta i w kontekście tradycyjnych podziałów „nieprecyzyjna” kategoria pozwoliła odpowiednio odzwierciedlić specyfikę myśli uczonego, który – jak trafnie zaznacza Emelianow – jest nie tylko teoretykiem i filozofem kultury, ale jawi się jednocześnie jako jej „mitotwórca” i jej „kapłan”.

To jednak nie wszystko. Nie zapominając głębi jego wglądu i wagi jego szerokiego pojmowania kultury należy także dostrzec, że elementem centralnym dla znaczenia Toporowa w przestrzeni rosyjskiej kultury humanistycznej jest jeszcze jeden fakt: niezbędna dla ducha prawda, którą niełatwo jest głosić. Rosyjska kultura, której osnowę i której specyfikę przez niemal dwa stulecia inteligencja na przemian wyśmiewała lub negowała, uformowała się nie wokół Puszkina, lecz wokół Troicko-Siergijewskiej Ławry i *Trójcy* Rublowa. Można próbować tłumić ten fakt dowolnie hałaśliwą kanonadą jadowitych uwag, ale mimo to świadomość rosyjska – świadomość człowieka ukształtowanego przez rosyjską kulturę – wyraźnie dostrzeże dystans, jaki dzieli myśliciela od kulturowego centrum, lub, innymi słowy, zauważy jego bliskość temu, co sakralne; rozpozna w jak wielkim stopniu sakralność przenika jego myśl. Florencki i Rozanow, Sołowiow i Łosiew, Dostojewski i Bachtin, Rauszenbach i Tarkowski, Byczkow i Toporow – wszyscy oni mieszczą się w samym epicentrum tego, co sakralne. Ich myśl jest myślą estetyczną; ich duchowość – duchowością serdeczną i sofizmatyczną, cieszącą się życiem, miłością, ziemią i rzeczą; ich poznanie rozszerza się w nieskończoność i nie przynosi ostatecznych rezultatów. Podstawowym przedmiotem ich refleksji

jest Imię – Słowo jako prazasada bytu. Są platońscy, neoplatońscy, organiczni, orgiastyczni – i *summa summarum* jednocześnie przyczynowi i niekausalni. Niepokoi ich los rzeczy w przestrzeni (problem bardzo bliski również Brodskiemu). Muszą wiedzieć, na ile rzecz jest mocna, czyli nasycona mocą i chwałą Bożą. Przestrzeń i Bóg, Bóg jako Jedyna Przestrzeń, wszechjedność rzeczy w Bogu i w przestrzeni, świętość i Trójca przenajświętsza – oto, dokąd prowadzi ich wywód [...].⁴

Wielowymiarowość refleksji Toporowa; charakterystyczna duchowość jego prac; fakt, że we własnej kulturze postrzegany jest jako myśliciel, którego świadomość lokalizuje się na „światopoglądowym równiku” tego, co rosyjskie; fakt, że cytujący go współcześni rosyjscy badacze często „dostrajają się do niego jak do kamertonu”, aby współbrzmieć z rytmem/rytuałem *miejsca*; jego szczególny, „indyjski” stosunek do języka i rzeczy, który nie zaprzecza jego rosyjskości, lecz z nią harmonizuje – a więc wszystko to, na co zwrócił w swoim „festschriftowym” eseju Emelianow – stanowi szeroki kontekst, w oderwaniu od którego lektura tekstów uczonego może okazać się utrudniona. Szczególnie, że na *Przestrzeń i rzecz* – jak wyjaśnia w „Słowie wstępnym” do prezentowanego dzieła Bogusław Żyłko, znakomity tłumacz i komentator dzieła rosyjskiego uczonego – złożyły się dwie niełatwe w odbiorze,

[...] „heideggerowskie” prace Toporowa, napisane w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Można by rzec, iż łączy je zasada komplementarności. W pierwszej przedmiotem rozważań jest przestrzeń, ale nie „pusta”, fizykalna przestrzeń, lecz „mitopoetycka”, wypełniona demiurgami, bogami, ludźmi, zwierzętami, roślinami, obiektami przyrodniczo-topograficznymi i rzeczami. Te ostatnie nie są zwykłymi artefaktami, lecz – by [...] przywołać Bachtina – „rzeczami brzeniennymi w słowo”⁵, czyli powiązanymi w wieloraki sposób z człowiekiem. Związek przestrzeni i rzeczy jest obustronny: rzeczy wnoszą do przestrzeni swoje znaczenia (dzięki nim przestrzeń przestaje być „niema”), z drugiej zaś przestrzeń odstępnie rzeczom formę i oferuje im swój porządek.

Dzieła, o których mowa, to esej zatytułowany *Przestrzeń i tekst* oraz czteroczęściowa rozprawa pod tytułem *Rzecz w perspektywie antropocentrycznej. Apologia Pluszki*. Na tę ostatnią składają się rozdziały: „Rzecz i człowiek”, „O bardziej niż «rzeczowych» sensach rzeczy”, tytułowa „Apologia Pluszki” – oraz „Aneks”, opatrzony podtytułem „Rzecz–dusza–sens (kilka ilustracji)”.

Łatwo zauważyć, że znaczący tytuł całej książki – *Przestrzeń i rzecz* – wyróżnia i zestawia pierwsze (a tym samym eksponowane) wyrazy tytułów prac składających się na stworzony przez redaktora „dyptyk”. Zamykając w przestrzeni ograniczonej wspólną okładką „rzecz o przestrzeni i tekście” oraz „rzecz o rzeczy w perspektywie antropocentrycznej” oraz redukując wspólny dla obu składowych tytułów mianownik „dyskursu” po to, by ostatecznie nadać „dyptykowi” tytuł osobny – Bogusław Żyłko staje się jednocześnie tłumaczem Toporowa i jego interpretatorem, a więc kimś, czyją funkcję najtrafniej określiliby

chyba dwuznaczny angielski termin *the interpreter*. Występując w takiej funkcji Żyłko interpretuje tekst Toporowa w sposób, który pozwala mu wytłumaczyć czytelnikowi poglądy myśliciela na temat przestrzeni i rzeczy poprzez „łącznik tekstu” dzięki zestawieniu osobnych dotąd tekstów w jednej przestrzeni fizycznej i uczynieniu z nich jednej „rzeczy”, podlegającej całościowej interpretacji w jednej przestrzeni interpretacyjnej.

Tą metodą Bogusław Żyłko dokonuje interesującego, a przede wszystkim produktywnego gestu krytycznego, proponując czytelnikowi nową, podkreśloną wspólnym tytułem, intelektualną jakość. Oto, jak się wydaje, przykład Toporowskiej „inter-pret-”, jego „przestrzeni przejściowej”: to tutaj czytelnik krytyczny musi dokonać wyboru. Zagłębiając się w lekturę może bowiem pójść *tropem* Żyłki-interpretatora i właśnie *przez tekst* czytać komplementarność obu przedstawionych ciągów argumentacyjnych, albo też – świadomy kontekstu – wydeptać własne ścieżki i pozostawić po sobie własny *trop*. Swoim edytorskim gestem Bogusław Żyłko deklaruje, że nie jest i nie zamierza być tłumaczem „niewidzialnym” wskazując jednocześnie, że zjawisko interpretacji „niewinnej”, umieszczonej poza tekstem w przestrzeni i poza przestrzenią tekstu, nie jest możliwe. W tym sensie, będąca podstawą przekładu interpretacja zawsze powołuje do istnienia przestrzeń „pomiędzy” tekstami: jest negocjacją, a być może nawet – aktem mitotwórczym.

Temu, między innymi, poświęcona jest omawiana tu pozycja. W pierwszym z zamieszczonych w „dyptyku” tekstów Toporow koncentruje się na „wzajemnej korelacji przestrzeni i tekstu” – i już we wstępnych akapitach zwraca uwagę na problematyczność dotąd wskazywanych związków. Fakt bowiem, iż tekst „jest przestrzenny” (czyli jak inne komunikaty składające się „na podstawowy korpus kultury ludzkiej” mieści się w realnej przestrzeni) oraz, że przestrzeń samą można pojmować jako tekst (czyli jako komunikat) – nie wyczerpuje jeszcze złożoności tej relacji. Niezbymalnym jej bowiem aspektem jest zależność tekstu od „przestrzeni kontemplacji” (*Anschauunsraum*), czyli jego łączliwość „z tą kategorią treści świadomości, która występuje jako ekwiwalent realnej przestrzeni w nieprzestrzennej świadomości i ma bezpośredni związek z rozumieniem i interpretacją tekstu”. Problematyczność takich relacji objawia się w całej pełni, kiedy dostrzeże się, że rozważania na temat tekstu i przestrzeni muszą wkroczyć w obszar, w którym to, co przestrzenne połączy się z tym, co nieprzestrzenne, to co tekstowe, z tym, co pozatekstowe, a to, co wewnętrzne z tym, co zewnętrzne – a zatem w obszar, który nie poddaje się łatwemu opisowi: ani „topograficznemu”, ani „topologicznemu”. Zadanie badacza jest tym trudniejsze, że sens podstawowych dla takich rozważań pojęć odmiennie postrzegają różni myśliciele – przedstawiciele różnych nurtów filozoficznych i krytycznych. Lecz, jak wskazuje rosyjski myśliciel, mimo wszystko „można mieć nadzieję, że pewien izomorfizm problematyki przestrzeni i tekstu odzwierciedla jakieś głębokie korespondencje pomiędzy tymi dziedzinami, odsyłające do wyjściowej jednorodności lub wspólności innego rodzaju”. Komentując te zagadnienia dalej, badacz pisze, iż:

Jest rzeczą naturalną, że zagadnienie korelacji przestrzeni i tekstu nie jest jednakowo rozwiązywane dla wszystkich rodzajów przestrzeni i zwłaszcza dla wszystkich rodzajów tekstu. Najbardziej wartościowym (i najbardziej złożonym) wydaje się określenie tej korelacji dla tekstów „wzmocnionych” – artystycznych, pewnego rodzaju tekstów religijno-filozoficznych, mistycznych i tak dalej. Takim tekstom odpowiada również szczególna przestrzeń, którą – parafrazując znane zdanie Pascala – można nazwać „przestrzenią Abrahama, przestrzenią Izaaka, przestrzenią Jakuba, a nie filozofów i uczonych” lub przestrzenią mitopoetycką. Właśnie ta przestrzeń najbardziej przeciwstawia się zgeometryzowanej i abstrakcyjnej przestrzeni współczesnej nauki, mającej też swój „standardowo-życiowy” wariant w wyobrażeniach o przestrzeni, właściwych dla znacznej części dzisiejszej ludzkości. Tej naukowej (lub codziennej) przestrzeni odpowiadają najbardziej adekwatne teksty w rozmaity sposób opisujące tę przestrzeń – zarówno specjalistyczne (teksty geograficzne, kartograficzne, geodezyjne, wywodzące się z gatunku itinerariuszy, fizyczne opisy wszechświata i jego części, i tak dalej), jak i przeciętnie życiowe, mające do czynienia z przestrzenią neutralną.

Powyższy akapit naświetla specyfikę kolejnych części pracy. Toporow poświęca je przestrzeni mitopoetyckiej/mitopoetyckich tekstów – rozpatrywanych w kategoriach „centrum” i „drogi”. Autor umieszcza swoje rozważania w kontekście pojęć „obiektywizacji” i „uduchownienia”, „wnętrza” i „zewnątrza”, „czasu świeckiego” i „sakralnego”, „chronotopu” i wielowymiarowości, „ciała” i „poznania” oraz w odniesieniu do wielu jeszcze innych, wykształconych przez kulturę człowieka na przestrzeni dziejów konceptów i zjawisk. Imponująco erudycyjny wywód – ilustrowany między innymi przykładami zaczerpniętymi z tradycji Starożytnego Wschodu, z kultury starożydajskiej, z mitologii hellenistycznej czy z późniejszych dyskursów mitopoetyckich nowożytnej Europy – opiera się na problematyzacji intelektualnego dorobku nieomal całej śródziemnomorskiej tradycji filozoficznej. Argumentacja stosowana przez Autora odwołuje się z jednej strony do etymologii i metaforycznych podstaw konceptualizacji przestrzeni oraz bytów w niej istniejących, z drugiej zaś do filozofii medycyny i metodologii nauk ścisłych, antropologii strukturalnej, czy tych stanowisk intelektualnych, które ostatecznie legły u podstaw współczesnej krytyki logocentryzmu.

Nieomal osiemdziesięciostronicową, wymagającą, lecz czytelnie skonstruowaną i świetnie ilustrowaną przykładami rozprawę rozpoczynają rozważania na temat mitopoetyckich źródeł wyobrażeń o przestrzeni. Zamykają ją wnioski dotyczące przestrzenności tekstu i tekstu jako przestrzeni, który dzięki swojej przestrzenności „wykracza poza swoje własne granice” i – w odczytaniach – powołuje do istnienia przestrzeń „prywatnej” czytelniczej tożsamości, a w interpretacjach krytycznych daje początek przestrzeniom przejściowym, także tym potencjalnym. Toporow podsumowuje je następująco:

Podobnie jak przestrzeń mitopoetycka jest „mocniejsza” od zwykłej przestrzeni (życiowej, geometrycznej, fizycznej i tak dalej), tak też wewnętrzna przestrzeń

tekstu artystycznego jest „mocniejsza” od każdej przestrzeni zewnętrznej. W tym sensie tekst takiego typu można potraktować jako pewne eksperymentalne urządzenie, które pozwala konstruować, wypróbować, sprawdzać możliwości, niedające się pomyśleć gdzie indziej. Dlatego nie jest dziełem przypadku, że „silne” teksty, podobnie jak przestrzeń mitopoetycką, cechuje obecność w nich pierwiastka estetycznego, potencji logosu, wewnętrznej wolności (por. „zewnętrzną” wolność przestrzeni pozatekstowej). Wewnętrzna (tekstowa) przestrzeń wolności jest bez porównania bardziej złożona, bardziej nasycona i energetyczna niż przestrzeń zewnętrzna. Kryje w sobie różnego rodzaju skumulowane siły, niespodzianki, paradoksy; jest wybuchowa i zasadniczo ektropijna. Znosi się w niej problem wielowymiarowości oraz odosobnienia przestrzeni i czasu. Jest czystą twórczością jako przewyżczenie wszystkiego, co przestrzenne i czasowe, jako osiągnięcie najwyższej wolności. Właśnie dlatego z taką przestrzenią „wielkiego” tekstu wiąże się nieskończona mnogość interpretacji, dzięki którym tekst żyje „wiecznie” i wszędzie. [...] Tworzenie „wielkich” tekstów stanowi urzeczywistnienie prawa do tej wewnętrznej wolności, która właśnie wytwarza nową przestrzeń i nowy czas, czyli nową sferę bytu, rozumianą jako przewyżczenie doczesności i śmierci, jako obraz życia wiecznego i nieśmiertelności.

Drugą część „dyptyku” – *Rzecz w perspektywie antropocentrycznej. Apologia Pluszki* – rozpoczyna wywód o „językocentrycznym” uorganizowaniu przestrzeni. Język powołuje do istnienia dwie sfery: wyższą, „ponadjęzykową”, idealnie duchową, oraz niższą, „podjęzykową”, materialną. Odsyłając jednocześnie do jednej i do drugiej – językowe centrum „spirytualizuje” to, co materialne i „reifikuje” to, co wysokie, a tym samym czyni duchowość „życiowo niezbędną” i „użyteczną” – jak rzecz. Czteroczęściowa rozprawa poświęcona jest rzeczom, którym mitopoetycka przestrzeń (opisana przez Toporowa w eseju omówionym wyżej) używa porządku – i które ze swej strony stają się jej „treścią”.

Dwa pierwsze, teoretyczne rozdziały: „Rzecz i człowiek” oraz „O bardziej niż «rzeczowych» sensach rzeczy”, prowadzą do części analitycznej: tytułowej „Apologii Pluszki”. Inspirujący wywód tego rozdziału poświęca Toporow zjawisku „pluszkinostwa”, czyli takiego stosunku do rzeczy, w którym „ceni się jej «rzeczową» użyteczność, lecz także uświadamia się duchowe przywiązanie do rzeczy, dające podstawę do myślenia, że z rzeczą może się łączyć również korzyść «duchowa»”. Całe dzieło zamyka napisany już w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku „Aneks. Rzecz–dusza–sens (kilka ilustracji)”, który uzupełnia wywód poprzednich podrozdziałów o filozoficzny (a w pewnym sensie także teologiczny) nakaz szacunku i przyjazności wobec Innego – oraz wobec wypełnionej rzeczami wspólnej przestrzeni.

Opatrzony interesującym wstępem i świetnie przełożony tekst jest pozycją bardzo ważną – zarówno ze względu na głębię oryginalnego filozoficznego i analitycznego wglądu Autora w problemy związane z funkcjonowaniem człowieka w przestrzeni wypełnionej rzeczami, jak i z powodu inspirujących efektów potencjalnego zestawienia myśli Toporowa i komplementarnej wobec niej refleksji zachodniej. Choć, jak trafnie zauważa Bogusław Żyłko, Toporow trafia „do umysłów

wybrednych”, jego prace nie są „elitystyczne”. Czytelność przykładów i klarowny mimo całej swej złożoności wywód z całą pewnością doceni także czytelnik niekoniecznie „akademicki”, jest bowiem Władimir Toporow myślicielem „życiowo ważnym” nie tylko dla współczesnego humanisty: przemawia do wszystkich tych, których obszar zainteresowań wyznacza troska o człowieka i jego świat.

Przypisy:

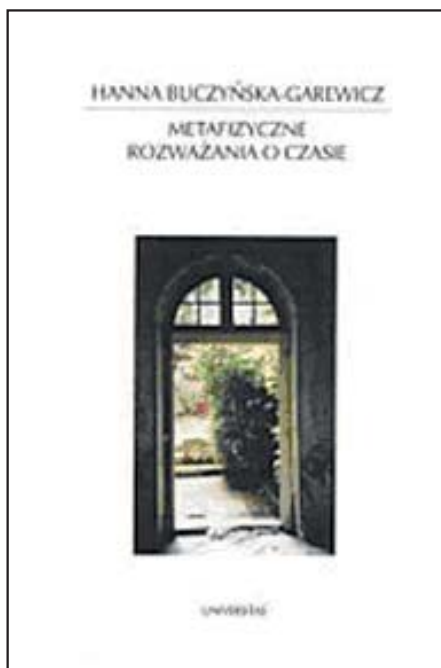
¹ Владимир Емельянов, *Священный трепет древа жизни. (75 лет В.Н.Топорову)*, <http://lebed.com/2003/art3405.htm> (07.12.2005).

² „Владимир Николаевич Топоров [...] [м] ыслитель, всей направленностью своей духовной работы противостоящий академизму, с декабря 1990 года является действительным членом Российской Академии наук. И это не меньшая странность для свободомыслящего читателя, привыкшего с 60–х годов делить гуманитарную науку на казенно–академическую и свободную (лотмановскую, лосевскую, ивановско–топоровскую). Такое членение подразумевало, с одной стороны, полное недоверие старым академикам со всей их идеологией и бездушным изложением материала; с другой стороны, – полное доверие и безусловное следование истинам ученых–диссидентов, даже в том случае, если в их трудах были заметны ошибки, а логика исследования сменялась мифологическим культуротворчеством”. Владимир Емельянов, *Священный трепет древа жизни ...* [przekład P.J.].

³ „[...] но двусмысленность статуса ощущается и по сей день. Академику следует быть строгим, объективным, желчным, критичным, избегать «чувствований», изъясняться научно, т.е. непонятно для всех непосвященных в интересы узкой группы лиц. В случае с Топоровым всё наоборот. Он подробен и скрупулезен, но не строг, субъективен, мягок, предпочитает обсуждать достоинства работ, а не их просчеты. Он человек глубокого чувства, а язык его работ скорее философский, нежели научный”. Емельянов, *Священный трепет древа жизни...* [przekład P.J.].

⁴ „[...] Но это не всё. За насущностью Топорова для российской гуманитарной культуры, кроме его широкого и глубокого охвата культуры, кроется еще один остро переживаемый каждым русским человеком факт, труднопроизносимая, но необходимая душе истина. Русская культура, основу и специфику которой интеллигенция то высмеивала, то отрицала около двух столетий, выстроена не вокруг Пушкина, а вокруг Троице–Сергиевой лавры и Троицы Рублева. Можно поливать этот факт каким угодно ядом, но сознание русского по культуре человека отчетливо различает дистанцию между мыслителем и культурным центром. Иными словами – степень его приближенности к сакральному и пронизанности им. Флоренский и Розанов, Соловьев и Лосев, Достоевский и Бахтин, Раушенбах и Тарковский, Бычков и Топоров помещаются в самом эпицентре сакрального. Их мышление эстетично; их духовность душевна и софийна, т.е. она радуется жизни, любви, земле и вещи; их познание расширяется в бесконечность и не имеет окончательных результатов; основным предметом их размышления является Имя, Слово как первооснова Бытия. Они платоничны, неоплатоничны, органичны, оргиастичны, в общем – не каузальны, а казуальны. Их волнует случай вещи в пространстве (заветная тема и для Бродского). Им важно знать, насколько вещь сильна, т. е. насыщена силой и славой Божьей. Пространство и Бог, Бог как Единое Пространство, всеединство вещей в Боге и в пространстве, святость и пресвятая Троица, – вот куда они все выводят [...]. Емельянов, *Священный трепет древа жизни...* [przekład P. J.].

⁵ Michaił Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, przeł. D. Ulicka (Warszawa: PIW, 1986), s. 514



Hanna Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*. Kraków: Universitas, 2003 (246 stron). Publikacja polskojęzyczna, w miękkiej oprawie.

Tematem niniejszej książki jest czas. Rozważane są w niej różne aspekty czasu ujawniane przez refleksję filozoficzną. Problemy tu poruszane można by określić jako należące do metafizyki czasu, lecz używamy tego słowa w sensie luźnym, by uniknąć niekończących się i prowadzących donikąd dyskusji nad sytuacją i możliwością istnienia metafizyki. Wiadomo wszystkim wtajemniczonym zarówno, że metafizyka jest niemożliwa, jak też, że stale istnieje i pojawia się w tradycji myślowej Zachodu. Wydaje się, że jest to aporia bardzo owocna dla myślenia i warta podtrzymywania. Metafizyka jest istotnie sposobem myślenia, które stale się

uprawomocnia i stale kwestionuje. W tym też sensie jest to myślenie bardziej krytyczne i bardziej otwarte niż myślenie naukowe, które jako swoją niewzruszoną podstawę przyjmuje przekonanie o bezapelacyjnej wyższości empirycznych metod poznawczych wobec innych rodzajów refleksji.

Formułując wstępne założenia pracy Hanna Buczyńska-Garewicz zwraca uwagę czytelnika na dwoistą konsekwencję zastosowania centralnych terminów. Po pierwsze, rozważany w pracy czas nie jest kategorią „fizyczną”; po drugie zaś sama „metafizyka” funkcjonuje w wywodzie pracy jako termin ogólny, którego sens pojmować należy zgodnie z jego pierwotnym zastosowaniem: napisana „po Fizyce” *Metafizyka* Arystotelesa łączy te pisma filozofa, w których „znajdziemy wyodrębnienie osobnej, najogólniejszej nauki o bycie, która, podczas gdy każda ze szczegółowych nauk zajmuje się jakimś rodzajem przedmiotów [...], mówi o bycie jako całości, o tym, co wspólne wszystkiemu, co jest”. Takie pojmowanie metafizyki sprzyja rozważaniom na temat czasu, bo choć to właśnie Arystoteles zapoczątkował rozważanie tego zjawiska w kategoriach fizycznych, to jednak w świetle wielowymiarowych zainteresowań Autorki – Arystotelejska tradycja refleksji nad czasem wydaje się niewiele wyjaśniać. Czas stanowi jeden z tych problemów, których złożoność wykracza poza wymiar fizyczności, a wobec tego staje się dla „tradycyjnie” pojmowanej, „metodologicznie” zorientowanej nauki problemem „niewygodnym”, bo nie poddającym się prostemu kategorialnemu opisowi. Metafizyka, jak zauważa Autorka, „była na ogół racjonalnym dociekaniem w kwestiach, w których nauki nie umiały nic powiedzieć i stawały przed ścianą niewiedzy” – a więc w kontekście rozważań o czasie innym niż fizyczny wydaje się stanowić jedyną możliwą drogę dociekań.

Zawarte w książce analizy różnych filozoficznych koncepcji czasu zmierzających do wyjaśnienia kwestii takich, jak: czym jest czas?, jakie jest źródło czasu?, dlaczego czas jest zagadką dla myśli? – określamy jako metafizyczne we wspo-

mnianym wyżej sensie. Przynajmniej nie mają one nic wspólnego z czasem fizycznym, z czasem mierzonym przez precyzyjne instrumenty, jakim zajmuje się fizyka. Są więc one w najdosłowniejszym sensie 'poza fizyką'. Nie jest to ani uchybienie, ani gest nieprzyjazny wobec fizyki. Respektując prawo fizyków do koncepcji czasu związanej z ich doświadczeniem badawczym, nie godzimy się jednak z poglądem, że jest to jedyne właściwe pojęcie czasu. Istnieją inne niż fizyczne wymiary rzeczywistości, jak i inne aspekty czasu, których fizyka ani nie chce, ani nie potrafi rozświetlić, i które wymagają innego rodzaju refleksji. Niektórymi z nich właśnie w tej książce się zajmujemy. Jest to czas historyczny, czas życia, czas pamięci, czas świadomości etc. Te, inne niż fizyczny, sensory czasu nie są ani urojeniem, ani wtórną konstrukcją nadbudowaną nad czasem fizycznym, ani też nie są szczególnym nienaukowym przeżyciem czasu fizycznego, ani nawet mitycznym niedouczeniem. Przeciwnie, są one nie mniej «prawdziwie» niż czas zegara, w tym sensie, że są, tak samo jak on, ludzką formą konstytucji rzeczywistości.

W takim kontekście nie jest niczym zaskakującym, że Hanna Buczyńska-Garwicz decyduje się potraktować źródła, do których odwołuje się jej wywód, bez „profesjonalnych” uprzedzeń: jednakowo traktuje teksty literackie i teksty filozoficzne, mimo że te pierwsze operują metaforą i budują dyskurs światów przedstawionych mocą poetyckiego obrazowania, a więc wolne są od metodologicznej konsekwencji filozoficznego wywodu. Wychodzi bowiem ze słusznego założenia, że „profesjonalna” filozofia pisana akademickim językiem nie posiada patentu na filozoficzne przemyślenia, szczególnie, gdy w rachubę wchodzi problemy, z którymi „nauka” pojmowana „akademicko” nie najlepiej sobie radzi – takim problemem jest właśnie czas. Dyskurs literacki, nieobciążony obowiązkiem dążenia do „wiedzy pewnej”, nie musi żadnych prawd dowodzić, lecz mimo to nie sposób go dyskwalifikować jako fikcji, która nie mówi nic o rzeczywistości, jaką opisuje filozofia. Autorka pisze dalej, iż:

Myśl ludzka jest polifoniczna. Jedność doświadczenia filozoficznego kształtuje się nie tylko w myśli filozofów, lecz wszystkich, którzy myśleć potrafią. Tę polifoniczność często podkreśla Heidegger, pisząc, że wszyscy filozofowie myślą różnie o „tym samym”, i krytykując postmodernistyczną pogoń za oryginalnością. O tej polifoniczności w sztuce pisze ostatnio George Steiner w swej najnowszej książce [...], gdzie nieustannie pokazuje, w jaki sposób w indywidualnym tworzeniu obecne jest zawsze to, co powszechne, zbiorowe, ogólnoludzkie. Podobnie jest z prawdami filozoficznymi, kształtują się one w długim historycznym procesie ludzkiego myślenia i dociekania zagadek [...].

Zagadki o znaczeniu centralnym dla prezentowanego wywodu to te, które dostarczają pytań organizujących kolejne rozdziały pracy, a więc: „czym jest czas”? (rozdział pierwszy, zatytułowany „Zagadka czasu”), „czym jest przeszłość”? (rozdział drugi, pod tytułem „Przeszłość odzyskana”), „dlaczego przeszłość nie ginie, choć mija czas”? (rozdział trzeci: „Wieczny powrót”), „czym jest i jakie dyskursy uruchamia czas południa/czas nocy” (rozdziały czwarty i piąty – „Południe”

i „Noc”) i w końcu „jaka relacja wiąże trwanie, pamięć i przeszłość w kontekście ludzkiej kondycji”? (rozdział szósty: „Ucieczka od przeszłości”). Polifonia filozoficznych i literackich głosów, które w złożonej debacie nad czasem przeplatają się i często przenikają – nie stanowi jednak „syntezy wiedzy o czasie” i nie doprowadza do żadnych ostatecznych rozwiązań. W „Zakończeniu” pracy Autorka uświadamia czytelnika, iż dyskusja nad centralnym dla rozprawy problemem –

[z]akończenia nie ma. To zgodne z naturą refleksji filozoficznej, która jest płynącym ze zdziwienia rozmyślaniami o świecie, a nie rozwiązywaniem zadań umysłowych. Historyczne doświadczenie myślowe filozofii niewątpliwie w pewien sposób kumuluje się, dając szerszy i głębszy intuicyjny wgląd w naturę świata, nie prowadzi jednak nigdy do syntezy zamykającej w jednej formule wielość aspektów czasu ani różnorodność ich interpretacji. Oglądamy się wstecz na dawnych mistrzów zagadki czasu nie w poszukiwaniu ostatecznej odpowiedzi pozbawiającej nas zdziwienia i uwalniającej od obowiązku racjonalnego przemyślenia nadal tych samych spraw. Przeciwnie, widzimy w nich zachętę i pomoc, by kontynuować te myślowe zmagania z „dwugłowym potworem czasu”. Byłoby rzeczą nierozumną twierdzenie, że w którejś z omówionych filozoficznych intuicji znajduje się ostateczne rozwiązanie zagadki czasu, podobnie jak nierozumne byłoby odrzucenie trafności tych intuicji tylko dlatego, że nie są ostateczne. [...] Próba syntezy różnych analiz czasu jest nie tylko niemożliwa, ale byłaby też ze wszech miar niewłaściwa.

Zaproponowana przez Hannę Buczyńską-Garewicz wielostronna refleksja, do której wkład swój wnoszą najczystsze umysły historii europejskiej myśli od Arystotelesa, Augustyna i Kanta do Bergsona, Heideggera i Sartre’a, i od Wergiliusza i Blake’a do Nietzschego i Goethego, Prousta i Manna – umieszcza współczesnego humanistę w przestrzeni, która nie tylko problematyzuje siatkę odniesień jego własnych osadzonych w czasie i przestrzeni rozważań, ale też wymaga nieustannej rewizji wniosków z nich płynących. Choć *Metafizyczne rozważania o czasie* nie prowadzą do jakichkolwiek ostatecznych sformułowań, zawarty w nich wywód tworzy wielowymiarową, lecz niematerialną „mapę” dyskursów, wyobrażeń i intuicji decydujących o postrzeganiu czasu jako tego zjawiska, które nie poddając się do końca ontologicznej ani epistemologicznej kategoryzacji objawia swoją moc jako jeden z najproduktywniejszych kulturotwórczych czynników tradycji Zachodu. Oto pierwszy z powodów, dla których książka Hanny Buczyńskiej-Garewicz jest ważna. Powód drugi – być może ważniejszy – jest nieakademicki. I dostrzeże go każdy, komu w codziennym zabieganiu kiedykolwiek przyszło na myśl by poważniej rozważyć własną śmiertelność. Zdążyć. Na czas.



Beata Szymańska, *Kultury i porównania*. Kraków: Universitas, 2003 (197 stron). Publikacja polskojęzyczna, w miękkiej oprawie.

Kultury i porównania to książka ze wszech miar „pozytywna”: nie tylko dlatego, że jej zasadniczym przesłaniem jest otwartość wobec Innego, która staje się fundamentem porozumienia, ale także dlatego, że sam wywód wypływa z „dobrej wiary” autorki. Beata Szymańska stara się bowiem dostrzec potwierdzenie własnych „woli-tywnych” projekcji „ludzkości serdecznej” nawet tam, gdzie inni dostrzegliby takiego ideału zaprzeczenie. I w żadnej mierze nie jest to zarzut wobec omawianej tutaj pozycji: wystarczająco dużo istnieje w świecie przykładów na to, że intuicje Beaty Szymańskiej mają solidne podstawy w dyskur-

sach codzienności i można wyliczyć tysiące powodów, dla których warto postawy otwartości promować. Nie sposób byłoby także zaprzeczyć, że perspektywy badawcze, które interpretują rzeczywistość w kategoriach przekładalności i kształtują się na podbudowie „etyki przyjazności” są w dzisiejszych czasach szczególnie cenne. Z przyjemnością czyta się tę książkę, z uśmiechem się do niej wraca. Sama Autorka pisze o swych założeniach następująco:

Tytuł książki *Kultury i porównania* mógłby ktoś odczytać jako próbę porównywania kultur. Nie o to jednak chodzi. Pytanie, jakie sobie postawiłam, można by tak sformułować: czy tego, co zostaje uznane za zrozumiałe tylko w jednej kulturze, naprawdę nie da się wyrazić w języku innej kultury? A ponadto, czy zobaczenie tego samego problemu w ujęciu różnych kultur nie pozwoliłoby nam na jego lepsze zrozumienie? Czy porównanie rozmaitych rozwiązań tych samych problemów nie mogłoby nam pozwolić na lepsze zrozumienie kultury własnej i na lepsze zrozumienie samych tych problemów? [...] Wreszcie i na koniec pojawiło się pytanie, czy w coraz bardziej zmieniającym się świecie, w zbliżaniu się, ale także w konfliktach wielu kultur powstaje nowa duchowość. Krótko mówiąc, czy możemy się nawzajem zrozumieć?

Wychodząc od Popperowskiego stwierdzenia o tym, że „alternatywą krytycznej dyskusji jest [...] przemoc i wojna – podobnie jak alternatywą przemocy i wojny jest krytyczna dyskusja”, Beata Szymańska proponuje poszukiwanie odpowiedzi na postawione wyżej pytania czyniąc niewypowiedziane założenie, iż ponieważ uniknięcie przemocy i wojny jest celem nadrzędnym, odpowiedź pozytywna jest jedyną możliwą. Ideologia ta – ze wszech miar słuszna – legła u podstawy serii interesujących porównań i studiów przypadków, omawiając, które Autorka z dużą dozą erudycji odwołuje się do twórczości całego panteonu myślicieli i krytyków Zachodu oraz najważniejszych nurtów myśli Wschodu. Ilustruje swoje obserwacje

przy pomocy szerokiej gamy tekstów powstałych na bazie środków dostępnych różnym mediom (od literatury, traktatu filozoficznego i filmu po malarstwo i kaligrafie) oraz pochodzących z różnych okresów historycznych i z różnych przestrzeni kulturowych.

„Motywem przewodnim” pracy – jeżeli można postulować istnienie takiego zjawiska w tekście naukowym – jest ludzkie doświadczenie świata jako doświadczenie liminalne, w niepokojącej sferze pomiędzy tym, co skonceptualizowane i tym, co konceptualizacji się nie poddaje. Wywód Autorki – nacechowany widoczną fascynacją buddyzmem (w szczególności buddyzmem zen i chan), taoizmem, europejską tradycją mistyczną i myślą egzystencjalną – wskazuje, że liminalne doświadczenie bycia-w-świecie może być traktowane jako podstawa analogicznych konstatacji „filozoficznych” wyrosłych na gruncie pozornie „nieprzystających” kultur – i analogicznych poetyckich metafor. Jeżeli bowiem można postulować istnienie sfery doświadczeń „wspólnych” dla różnych kultur i wspólnot wartości, można też postulować potencjalną możliwość porozumienia, do którego droga – jeżeli trafnie odczytuję wywód – wiedzie przez niespecyficzną kulturowo *uważność* (*sati*=*Besonneheit*) i ostateczne wyzbycie się egoistycznego lęku o „ja”, które „rozmywa się” w konsekwencji medytacyjnej postawy wobec świata.

Konstatacja, jak się wydaje, słuszna. Zwracali już na podobne relacje uwagę zarówno twórcy literatury (np. w tradycji amerykańskiej takie myślenie periodycznie pojawia się w literaturze od Melville’a poprzez Beatników, aż do Lucasa i *Gwiazdnych Wojen*), jak i ludzie nauki (w dziedzinie polskiej filozofii np. Marcin Fabjański, który w swoich pracach zestawia Wschód i Zachód analizując metafizyczne źródła neurozy w kulturze judeochrześcijańskiej, dokonując refleksji nad filozofią Artura Schopenhauera w kontekście buddyzmu, czy tropiąc paralelizmy między buddyzmem a fizyką kwantową). Słuszność założeń Autorki potwierdza także fakt powstawania w Europie i Ameryce szkół buddyjskich, takich jak słynna szkoła Tich Nhat Hahna w Plum Village. Nie przez przypadek też uczeni Zachodni określają buddyzm mianem „egzystencjalizmu odwołującego się do intelektu”.

Jednak wywód Autorki – błyskotliwy, erudycyjny, etycznie ugruntowany i głęboko humanistyczny – pozostawia miejscami wątpliwości natury metodologicznej. Pytania tej natury stają się niepokojące szczególnie wtedy, kiedy wywód pracy opiera się na tekstach demonstrujących *istotowy brak otwartości*, lub na tekstach retorycznie podobnych, lecz o różnej dyskursywnej proveniencji – albo też kiedy odwołania do buddyzmu następują poprzez teksty napisane na Zachodzie.

Przypadek pierwszy ilustruje przykład Matteo Ricci, na który Beata Szymańska powołuje się aby wskazać, iż istnieje możliwość znalezienia punktów stycznych między kulturami oraz, że dyskursy odmiennych kultur nie wykluczają możliwości akomodacji elementów „obcych” struktur pojęciowych. Ricci, jezuicki misjonarz, istotnie wykazuje znakomite zdolności asymilacyjne w kontekście kultury Chin – lecz sam ten fakt nie zaskakuje ani nie budzi szczególnych wątpliwości. To, co wątpliwości budzi, wiąże się z natomiast z jego chińskim przekładem katechizmu.

Wywód Autorki zdaje się sugerować, że fakt, iż jezuita wykorzystał pojęcia konfucjańskie do przekładu katechizmu dał w efekcie tekst, którego dyskurs byłby ekwiwalentny wobec zasad dyskursu, jaki powoływał do istnienia tekst katechizmu łacińskiego. Jeżeli jednak – przywołując zjawisko bliższe nam kulturowo – katolicki dyskurs ludów Boliwii, „uwzględniający” elementy wierzeń i rytuałów przedchrześcijańskich, do dziś rządzi się innymi zasadami, niż dyskurs katolicyzmu w Europie, skąd „sugestia” o jakiegokolwiek ekwiwalencji w przypadku przekładu Ricci? Po pierwsze więc natychmiast nasuwa się pytanie, czy katolicyzm tłumaczony przez konfucjanizm nie został „skonfundowany”, a jeżeli tak – to czy to jeszcze katolicyzm? Po drugie, skąd pewność, że dokonana przez Ricci translacja konfucjańskiego Czteroksięgu nie przypomina wczesnych angielskich „przekładów” historii stworzenia świata organizującej światopogląd ludów Pima czy Irokezów, gdzie tłumacze – zakładający istnienie „jedynej Prawdy” wyrażonej w *Piśmie Świętym* – wszystko, co wydawało im się „nielogiczne” w opisywanym przez Indian narracyjnym (nie) porządku interpretacyjnie „naginali” do Genesis tak, żeby tekst przekładu był „logiczny”; czyli, żeby stanowił „wariant” historii biblijnej? Nie trzeba zaznaczać, że takie „porozumienie międzykulturowe” oparte na zasadzie *mutatis mutandis* często kończyło się nieporozumieniami przybierającymi kształt krwawej jatki, a przecież w kontekście podanego przykładu misjonarski światopogląd Ricciego nie ulega wątpliwości. Nawet tytuł jego dzieła brzmi: *Prawdziwe znaczenie Pana na Niebiosach* – a więc przy całym jego „asymilacyjnym talencie” trudno byłoby postulować jego „otwartość” wobec innych „prawd”, które w kontekście „jedynej prawdy” muszą być nieprawdziwe.

Wnioski nasuwają się dwa. Można spekulować, że teoretyczny „konfucjanizm” Ricciego mógł być pewną „zbastardyzowaną wersją” konfucjanizmu chińskiego, a przekład jego autorstwa mógł/może nosić cechy prób odczytania filozofii chińskiego myśliciela przez porządek narracji judeochrześcijańskiej. Jeżeli powyższa spekulacja miałaby się potwierdzić – dowodne będzie twierdzenie, że „punkty styczne” kultur kończą się tam, gdzie zaczyna się dyskurs innej metanarracji. Szczególnie, jeżeli „asymilacja” jest środkiem do celu polegającego na zastąpieniu zastanej metanarracji własną „lepszą”. Autorka jednak nie „ubiega” wątpliwego komentatora i ani nie zagłębia się w taką problematykę, ani też nie powołuje się na źródła naukowe, które mogłyby rozwiązać wątpliwości. Poprzestając na „sugestywności” przykładu, wplata go w argumentację.

Przypadek drugi ilustruje przykład zestawienia współczesnych tekstów buddyjskich z europejskimi tekstami mistycznymi przełomu XIII i XIV ww. Fakt, że Tich Nhat Hahn i Mistrz Eckhart używają łądząco podobnej retoryki do opisanego medytacyjnej koncentracji na obiekcie i „zrównania statusu” wszelkiego bytu tudzież radości płynącej z takiego doświadczenia (jak na stronie 109 rozprawy) z punktu widzenia metodologii nie daje jeszcze podstawy do jakiegokolwiek innej konstatacji, niż tej o podobieństwie retoryki, a to z trzech powodów.

Po pierwsze, Eckharta i Tich Nhat Hahna czyta badaczka, której horyzont interpretacyjny ukształtowany został w dobie ponowoczesności, a zatem w jej interpretacji „oryginalny” Mistrz Eckhart nie jest już „oryginalny”, bo jako taki istnieć

nie może. Nietzsche określał tę szczególną relację temporalnej odległości przy pomocy interesującej czasowo-ontologicznej kategorii: jego określenie „*vergangene Zeiten und Bücher*” wskazuje, iż dzieła, tak jak czasy, w których powstały, od zawsze „są przeszłe”, zaś czytelnik współczesny nie jest w stanie „odciąć się” od swoich doświadczeń i bagażu kultury dokonując aktu lektury. Innymi słowy, dzieło Eckharta odczytywane dziś przez Autorkę pracy „myśli” językiem przełomu drugiego i trzeciego millennium. Kiedy więc porównując „analogiczne” fragmenty tekstów Tich Nhat Hahna i europejskiego mistyka Beata Szymańska używa sformułowania: „Piękny fragment rozważań Mistrza Eckharta wyraża tę samą myśl” – łądzi się, że „ma dostęp” do czegokolwiek innego, aniżeli tylko tekstu jej własnej interpretacji. To nie Eckhart wyraża „tę samą myśl”; to Autorka odczytuje myśl Eckharta przez pryzmat jej własnego światopoglądu, którego dyskurs zawiera elementy myśli wietnamskiego mistrza.

Po drugie – Tich Nhat Hahn mówi o doświadczeniu *rozmycia się podziałów* na świeckie i święte, zaś Eckhart o *równości w Bogu*, czyli o *wszechświętości*, przy czym „świętość” w obu przypadkach oznacza coś innego: dla Eckharta – w świetle całego korpusu kazań i traktatów – jest to świętość przedjęzykowej transcendencji panteistycznego Boskiego Absolutu, który nie przestaje być logocentryczny; dla Tich Nhat Hahna taki Absolut byłby pojęciem sprzecznym z założeniami buddyjskiej metanarracji, gdzie to, co „ponadlokalne” nie jest „absolutne”, nie jest „centralne”, a nawet nie podlega takiemu wartościowaniu. I nie sposób sprowadzić tej różnicy do prostej „negocjacji” bo w jednym i w drugim przypadku świętość jest podstawą światopoglądu, która negocjacji nie podlega, lecz jedna „świętość” wyklucza drugą. „Piękny fragment rozważań Mistrza Eckharta wyraża tę samą myśl” po raz kolejny okazuje się sformułowaniem niemożliwym do obronienia, bo myśl jest „ta sama” jedynie „objawowo”. Wątpliwości rozwiewa osadzenie obu fragmentów w całościowych metanarracyjnych kontekstach.

W końcu, po trzecie, rozmycie się „ja” w Boskim Absolutcie następuje u Eckharta (jak np. w kazaniu „*Beati Pauperes Spiritu*”) w wyniku redukcyjnego ruchu „w stronę niewiedzy” i powrotu do tego, czym Bóg był kiedy go jeszcze nie było, czyli do *przedjęzykowości*. Pozorna analogia „czystego umysłu” znowu jest objawowa, bo medytacja buddyjska – choć ma podstawy metanarracyjne – jest treningiem „niedyskursywności” i zakłada dochodzenie do wiedzy, chciałoby się rzec, tak rozległej, że jej efektem jest świadomość wszystkiego: przebudzenie i zaniknięcie „ja” niejako *mimo języka i poza nim*, ale także *przez język*. Ostatecznie też – jeżeli w rachubę wchodzi „porozumienie międzykulturowe” – to trzeba zauważyć, że Eckhart, który i tak „mówi o czymś” innym niż buddysta, jest w niewielkim jedynie stopniu reprezentatywny dla niepanteistycznego w zasadzie światopoglądu dominującego w kulturze judeochrześcijańskiej. „Dusza nieśmiertelna” tu jest gwarantem wieczności osobowego „ja” i lekiem na *Angst*, co wobec buddyjskiej iluzoryczności „ja” (gdzie lęk o „ja” jest absurdalny) stanowi dla „przeciętnego” chrześcijanina wartość nienegocjowalną, bo sankcjonowaną lękiem. Jak więc od strony metodologii wywodu rozumieć postulowaną przez Autorkę „tożsamość” myśli?

Trzeci przypadek metodologicznie niejasnej argumentacji dotyczy sytuacji, kiedy obok tekstów „tradycyjnych” Autorka przywołuje buddyjskie teksty napisane przez wschodnich mistrzów mieszkających na Zachodzie. W tym przypadku pytanie nasuwa się dosyć oczywiste: jaka jest relacja między tekstem tradycyjnym (np. palijskim) a tekstem pisanym przez Zachodniego (lub mieszkającego na Zachodzie) mistrza?

Zasady doboru źródeł Autorka klarownie nie wyjaśnia – choć teoretycznie problem powinien rozwiązać „genetyczny” związek tego, co tradycyjne, z tym, co współczesne. Jednak nie sposób nie zauważyć, że na Zachodzie coraz częściej zarzuca się projekty tłumaczenia tekstów tradycyjnych i opiera się naukę buddyjską na tekstach *napisanych* po angielsku, francusku, czy – na przykład – po polsku. Wydaje się, że dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że przekład tradycyjnych terminów jest, po pierwsze – niepraktyczny, a po drugie – niecelowy. Żeby zrozumieć terminy trzeba „nabyć” światopogląd, a ku temu łatwiej się zbliżyć, jeżeli stworzy się dyskursy oryginalne, dyskursy nowe. Jeżeli zaś już się to osiągnie – terminy będą zbędne. Oczywiście – „nowe” dyskursy dalej będą *buddyjskie*, ale bezpośrednia „genetyczna” relacja między nimi a tekstami tradycyjnymi nie jest już oczywista: oto buddyzm, który „wyewoluował” wzdłuż innej ścieżki, niż współczesne jego odmiany na Wschodzie. Jaka więc jest rola tekstów tradycyjnych w dyskursie omawianej tu książki, a jaka tekstów buddystów Zachodnich? Czy to nie trochę tak, jak gdyby zestawić rzymskokatolicką retorykę np. Akwinaty z retoryką współczesnych tele-ewangelistów? Gdzie w buddyzmie Zachodnim można znaleźć inne, niż „objawowe” „punkty styczne” między tym, co stanowi o tożsamości buddyzmu jako buddyzmu a tym, co decyduje o specyfice fallogocentryzmu judeochrześcijańskiego świata?

Wszystkie sformułowane tutaj wątpliwości tracą jednak sens, kiedy weźmie się pod uwagę, że zaletą pracy Beaty Szymańskiej wydaje się być właśnie *odstąpienie* od metodologicznego rygoru wiążącego Zachodnią humanistykę. Żeby zobaczyć coś, czego dotąd nie można było zauważyć, bowiem pędząc po szynach teorii docierało się zawsze w tą samą drogą w to samo miejsce, trzeba czasem zdobyć się na odwagę, żeby taki rozpedzony już dyskurs wykoleić. Choć nie ma jeszcze „języka”, który nazwałby nowodostrzeżone relacje, intuicyjnie nie da się zaprzeczyć sensowi połączenia pozornie niełączliwych elementów w pewnej „mitopoetyckiej” przestrzeni. I nawet jeżeli – z punktu widzenia tradycyjnych teorii – niektóre krytyczne gesty wydają się niejasne, nieoczywiste lub niemożliwe do obronienia, wolno założyć, że to kwestia lekturowych konwencji i metodologicznych przyzwyczajeń. Ostatecznie krytycy Szkoły Genewskiej na przykład zakładają możliwość połączenia się jaźni-w-tekście z jaźnią czytającego – i nie tłumaczą zasad, na jakich taka fuzja się odbywa. Tworzą, jak sami to określili, „literaturę o literaturze” w oparciu o założenie o możliwości porozumienia między ludźmi w sferze codziennej lokalności, w sferze – jak mógłby ją określić Jean Starobinski – ulicznego karnawału, zaś komentujący dyskurs filozofii Martin Heidegger uważał, że różni filozofowie stosują różne formy wypowiedzi, żeby dokonać refleksji nad tymi samymi problemami.

W tę tradycję wpisany, głęboko humanistyczny i ciepły wywód kolejnych rozdziałów pracy („Kultura a sztuka przypisów”, „O milczeniu”, „Umysł jasny i czysty”, „Uważnie przyglądaj się światu”, „Haiku i Młoda Polska”) prowadzi do rozdziału podsumowującego – i jak się wydaje – najcenniejszego w całej rozprawie. Finalne rozważania Autorki, zatytułowane „Duchowość pogranicza”, poświęcone są diagnozie duchowości najnowszej, czyli tej, którą rozwija pokolenie odstepujące od myślenia zaplątanego w kalambury ponowoczesnych gier językowych. Ta duchowość

[...] zwraca się do przeszłości bez szacunku dla jej trwałych form, ale jednak, jak to ujął Charles Taylor, „w chęci przywrócenia, odzyskania pogrzebanych dóbr poprzez ich ponowne wyartykułowanie – a tym samym chodziło o to, by mogły one znów się stać źródłem siły, zdolnym na nowo wprawić w ruch zapadnięte płuca życia duchowego”.

Siły, albo raczej nadziei na to, że poststrukturalny pluralizm metodologiczny nie oznacza wyczerpania możliwości krytyki, a także tego, że zmiany, jakie z niej wynikają mogą zaowocować propozycją pozytywną. Taka propozycja, nawet, jeżeli się sama zdekonstruuje jako technika dyskursywna, może przynieść świat, w którym stopniowo cierpienia będzie coraz mniej, świat uważności i współczucia, gdzie o relacjach międzyludzkich decydują nie metanarracyjne różnice a wspólnota doświadczenia liminalnego: doświadczenia bytu, któremu nie da się zaprzeczyć, i którego nie sposób zwerbalizować. Dlatego też próbę wyjścia poza paradygmaty (które przewidywały już wychodzenie poza paradygmaty), jaką podjęła Beata Szymańska trzeba uznać nie tylko za udaną, ale też – a może nade wszystko – etyczną, bo dającą nadzieję na zmiany. Kształtujący kierunek myślenia Autorki buddyzm, jak Emersonowski transcendentalizm, jest nie tylko filozofią, ale także religią – zaś religiom wolno „oficjalnie” opierać się na wierze. A przecież wiadomo, że na niej budujemy wszystkie dyskursy wiedzy pewnej, choć może wstyd się do tego głośno przyznawać.



Agata Preis-Smith (red). *Kultura, tekst, ideologia. Dyskursy współczesnej amerykanistyki*. Kraków: Universitas, 2004 (460 stron). Publikacja polskojęzyczna, w miękkiej oprawie.

Gdyby „Er(r)go” było czasopismem anglojęzycznym, to w przypadku skompilowanej przez Agatę Preis-Smith antologii niniejsza „nota o książce” mogłaby najspokojniej w świecie ograniczyć się do reprodukcji spisu treści. Taki gest wyjaśniłby ponad wszelką wątpliwość dlaczego omawiana tu pozycja jest ważna. Reszta omówienia – jak w przypadku recenzji Cooperowskiego *Czerwonego korsarza* napisanej niemal półtora wieku temu przez Hermana Melville’a – mogłaby dotyczyć urody okładki. Tak bowiem jak dla Melville’a oczywista była wartość podówczas już kanonicznego dzieła Coopera, również i dla każdego amerykanisty w Polsce jest jasne, że teksty składające się na zbiór *Kultura, tekst, ideologia. Dyskursy współczesnej amerykanistyki*, to w większości teksty uznawane za „klasyczne”, które z niewiadomych powodów nie funkcjonowały dotąd w polskojęzycznym obiegu, a obecnie – dzięki staraniom jednej z najwyższej cenionych polskich specjalistek w dziedzinie studiów amerykańskich – wreszcie wypełniają zionącą w polskiej bibliografii humanistycznej lukę.

Dla humanistyki polskojęzycznej książka jest niezbędna przede wszystkim dlatego, że to właśnie *nieamerykanistom* oferuje ona przegląd stanowisk i dyskursów krytycznych, które wywarły i wciąż wywierają bezpośredni wpływ na kształt światowych studiów nad kulturą, na metodologiczne orientacje rewizyjnych dyskursów historycznych, ideologicznych i społecznych – a ostatecznie także na formułę programów edukacyjnych wszystkich poziomów nauczania.

To wszystko jednak nie oddaje jeszcze pełni zalet prezentowanej pracy. Istotność tej pozycji staje się bowiem całkiem oczywista w kontekście zjawisk związanych z jednokierunkowością przepływu wartości kulturowych w świecie, w którym ich hegemonicznym nieomal donorem są dziś dominujące pod względem produktywności kulturowej, gospodarki, siły militarnej i polityki – Stany Zjednoczone. Upraszczając problem do granic truizmu można byłoby powiedzieć, że zjawiska kulturowe zachodzące USA znajdują odzwierciedlenie we wszystkich kulturach będących akceptorami generowanych przez szeroko pojętą „Amerykę” wartości. Dlatego też teksty krytyczne, stanowiące wyraz światopoglądowych przemian współczesnych Stanów Zjednoczonych, lub proponujące dyskursy krytyczne wobec metanarracyjnych reguł, które definiowały (a czasem wciąż jeszcze definiują) kształt rzeczywistości amerykańskiej ubiegłego ćwierćwiecza – znajdują bezpośrednie przełożenie na to, jak badacz kultury, politolog, historyk czy literaturoznawca będzie postrzegał logikę procesów zachodzących, na przykład, w Polsce. Można więc twierdzić, że realizacja tego ważnego książkowego projektu ma wiel-

kie szanse przyczynić się do rozwoju polskich studiów nad kulturą, które – jak wolno podejrzewać – wcześniej czy później staną przed koniecznością opisanie zjawisk analogicznych do tych, które zaszły już, bądź wciąż zachodzą po Zachodniej stronie Atlantyku.

Antologię otwiera klarowny, świetnie napisany wstęp poświęcony losom studiów amerykańskich w dobie przemian, jakie nastąpiły w przestrzeni (euro) amerykańskich studiów nad kulturą ostatniego dwudziestopięcioletnia, a szczególnie w kontekście amerykańskich „wojen kulturowych” lat osiemdziesiątych i transformacji paradygmatów badawczych i świadomościowych, jakie w tym okresie zachodziły w USA. Werbalizując znakomicie intuicje podzielane przez większość współczesnych amerykańistów, Agata Preis-Smith rozpoczyna wprowadzający wywód od spostrzeżenia, iż:

Od początku lat 80. XX wieku standardowe historie i antologie literatury amerykańskiej nie rozpoczynają się już od przybycia statku *Mayflower* do wybrzeży przyszłej Nowej Anglii. Ich pierwsze rozdziały poświęcone są na ogół piktografom i zapisom tekstów mówionych legend Indian amerykańskich oraz renesansowym przedstawieniom Ameryki i mitycznym europejskim wyobrażeniami Abendslandu, zachodniej krainy duchów i wiecznego szczęścia, które sprawiły, że „Amerykę wymyślono, zanim ją odkryto”. Treść dalszych rozdziałów najnowszych historii i antologii literatury amerykańskiej [...] również nie odpowiada zawartości podobnych publikacji sprzed 30–40 lat: wiele z nich poświęconych jest pisarstwu mniejszości etnicznych, tekstom pisany przez kobiety i homoseksualistów obu płci. To, co wydawało się obrzeżem i marginesem kultury, powoli staje się, by użyć treściwego oksymoronu, jej wieloraką esencją: literatura amerykańska zmienia swój charakter, kanon dzieł studiowanych w szkołach i na uniwersytetach rozrasta się, w odpowiedzi na głębokie zmiany demograficzne oraz towarzyszące im przewartościowania tradycyjnych definicji tego, co „amerykańskie” i „narodowe”.

Genezie i przebiegowi procesów prowadzących do owych „głębokich zmian” i konsekwencjom płynących z nich przewartościowań poświęca badaczka pozostałą część wstępu, który dostarcza czytelnikowi kontekstu ułatwiającego uporządkowaną lekturę i interpretację zebranych w antologii tekstów. Omówiwszy główne nurty amerykańskiej myśli krytycznokulturowej i krytycznoliterackiej od pierwszych dekad wieku dziewiętnastego do ponowoczesnej współczesności na tle ewolucji najważniejszych tendencji filozoficznych i często rewolucyjnych zjawisk społeczno-politycznych, Agata Preis-Smith przechodzi do wyjaśnienia bezpośrednich dydaktycznych i ideologicznych założeń przedstawianego czytelnikowi zbioru:

Dzisiejsza Ameryka staje się coraz bardziej wieloetniczna i pluralistyczna [...]. Świadomość nieodwracalnych przekształceń demograficznych ma olbrzymie znaczenie dla wizji i interpretacji przyszłości kraju i odgrywa znaczącą rolę w obecnych przewartościowaniach w rozumieniu kultury oraz przesunięciach

uwagi i akcentów w amerykańskiej humanistyce. Powiedzieć, że dyskursy tej humanistyki są równie pluralistyczne i wielokulturowe, oznacza stwierdzić rzecz oczywistą. Jednak w Polsce świadomość tej oczywistości nie jest powszechna, a jeżeli już daje o sobie znać, grozi jej etykieta politycznej poprawności. Niniejsza antologia stawia sobie za cel zaznajomienie polskiego czytelnika z głównymi nurtami współczesnych studiów amerykanistycznych w Stanach Zjednoczonych w obrębie literatury i kultury. W czterech rozdziałach pierwszego z planowanych 2 tomów przedstawiamy przekłady tekstów ilustrujących amerykańską krytykę ideologii, debatę na temat kanonu i wartości literackich, przewartościowania w obrębie krytyki fikcji literackiej, wreszcie niektóre tendencje we współczesnej krytyce afroamerykańskiej. W tomie II planujemy zamieścić eseje o zagadnieniach etniczności i wielokulturowości, opracowania z dziedziny Gender Studies (feminizm, krytyka gejowska), wreszcie próby analiz dokonywanych przez przedstawicieli Nowego Historycyzmu.

Na rozdział pierwszy omawianego tutaj tomu, zatytułowany „Tekst a ideologia”, składają się „kanoniczne” już wypowiedzi Edwarda Saïda (*Świat, tekst, krytyk*), Geralda Graffa (*Amerykańska krytyka z lewa i z prawa*), Leo Marxa (*Pastoralizm w Ameryce*), Sacvana Bercovitcha (*Problem ideologii w czasach niezgody*), Giles’a Gunna (*Poza transcendencję, czy poza ideologię: nowa problematyka krytyki kulturalnej w Ameryce*) oraz Henry’ego Louisa Gatesa Jr. (*Żegnaj Kolumbie? Uwagi o kulturze krytyki*).

Rozdział drugi, poświęcony problematyce kanonu i wartości literackich, obejmuje teksty Barbary Herrnstein-Smith (*Przygodność wartości*), Jane Tompkins („*Ale czy to jest naprawdę dobre?*” *Instytucjonalizacja wartości wartości literackiej*) oraz Niny Baym (*Melodramat osaczonej męskości. Jak teorie literatury amerykańskiej marginalizują twórczość kobiet*).

Rozdział trzeci, „Z zagadnień prozy: wewnątrz i na zewnątrz kanonu” zbiera prace Myry Jehlen (*Powieść i klasa średnia w Ameryce*) Lory Romero (*Biopolityczny opór w ideologii ogniska domowego i „Chata wuja Toma”*) i Larrego McCaffery’ego (*Fikcje terażniejszości*), zaś rozdział ostatni, koncentrujący się na problemach literatury i kultury afroamerykańskiej, zestawia teksty Henry’ego Louisa Gates’a (*Pismo, „rasa” i różnica*), Toni Morrison (*Niewypowiedziane niewypowiadalne: afroamerykańska obecność w amerykańskiej literaturze*) oraz Bell Hooks (*Postmodernistyczna czerń*).

Tematyczne i gatunkowe zróżnicowanie zebranych tekstów oraz fakt, iż zestawione w antologii wypowiedzi częstokroć obejmują swoimi dyskursami kilka problemów jednocześnie – zwracają uwagę na umowność podziałów określonych tytułami kolejnych rozdziałów. Pozwala to jednak ponad wszelką wątpliwość dostrzec nie tylko pluralizm wiodących w USA kierunków współczesnej refleksji amerykanistycznej, ale także polimorficzność, polifoniczność i filozoficzną samoświadomość warunkujących ów pluralizm indywidualnych propozycji i kontrpropozycji. Cechy te nie tylko odzwierciedlają dynamizm amerykańskich relacji społecznych i kulturowych, ale także są motorem przemian zmierzających ku wzro-

stowi krytycznej świadomości mechanizmów marginalizacyjnych wprowadzanych w ruch przez dyskursy dominujące – zarówno w sferze estetyki i filozofii, jak i w sferze relacji społecznych i politycznych. To zaś, w znacznym uproszczeniu, przekłada się na obietnicę świata lepszego, w którym ocena człowieka i jego działalności nie będzie zależała od ideologii płci i genderu, rasy, czy klasy – lecz od tego jak traktuje drugiego człowieka i co może mu zaproponować:

Antologia niniejsza miałaby więc za zadanie przede wszystkim służyć polskim humanistom jako pewna propozycja sposobów interpretowania rodzimej ideologii, mitologii, literatury i kultury, towarzysząc wysiłkom tworzenia rodzimych dyskursów, które wypracowałyby kontrpropozycje dla często anachronicznych i demagogicznych argumentów, wysuwanych przez przeciwników włączania marginesów oficjalnej kultury w jej główny obieg, przeciwników, których nie brakuje ani w Stanach Zjednoczonych, ani – tym bardziej – w Polsce.

Życząc Redaktorze zbioru i jej znakomitym współtłumaczom i współpracownikom – Annie Krawczyk-Łaskarzewskiej, Markowi Paryżowi oraz Ewie Łuczak – aby dzieło spełniło pokładane w nim nadzieje, można jedynie wyrazić nadzieję, że nie trzeba będzie zbyt długo czekać na publikację drugiego tomu antologii i kolejną porcję znakomitej, inspirującej lektury.

Paweł Jędrzejko