



Jakub Adamiak

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Polska



<https://orcid.org/0009-0001-6442-9901>

КРОЛИКИ И УДАВЫ FAZILA ISKANDERA – BAJKOWA DYSTOPIA W DUCHU ZWROTU ETYCZNEGO WEWNĄTRZ IMPERIALNEJ KULTURY

FAZIL ISKANDER'S *RABBITS AND BOA CONSTRICTORS* –
A FAIRY-TALE DYSTOPIA IN THE SPIRIT OF THE ETHICAL TURN
WITHIN IMPERIAL CULTURE

This article attempts to reinterpret Fazil Iskander's novel *Rabbits and Boa Constrictors* through the prism of decolonial theories and the principles of the ethical turn. Drawing on Emmanuel Levinas's philosophy of dialogue, the author analyzes the ethical manifesto embedded in the text of the Abkhazian writer, identifying it as a tool for the deconstruction of the imperial culture paradigm. In the spirit of Ewa Domańska's "rescue history," the article proposes a new perspective on the work of Iskander and other Russophone writers, based on the conceptual framework of Madina Tlostanova, Walter Dignolo, and Catherine Walsh. The objective of this study is to create a new, pluriversal space for literary analysis within the Russo-phone cultural sphere – one that is free from the dominance of the center and open to the transcultural experience of the periphery.

Keywords: Fazil Iskander, *Rabbits and Boa Constrictors*, decoloniality, Emmanuel Levinas, transculturation, rescue history

Jakub Adamiak „Кролики и удавы” Fazila Iskandera...

КРОЛИКИ И УДАВЫ ФАЗИЛЯ ИСКАНДЕРА – СКАЗОЧНАЯ ДИСТОПИЯ В ДУХЕ ЭТИЧЕСКОГО ПОВОРОТА ВНУТРИ ИМПЕРСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Данная статья представляет собой попытку реинтерпретации *Кроликов и удавов* Фазыля Искандера сквозь призму деколониальных теорий и положений этического поворота в науке. Обращаясь к философии диалога Эммануэля Левинаса, автор анализирует вписанный в текст этический манифест абхазского писателя, усматривая в нем инструмент деконструкции парадигмы имперской культуры. В духе «спасающей истории» Эвы Доманьской, в статье предлагается новый взгляд на творчество Искандера и других русскоязычных писателей, основанный на исследовательском инструментарии Мадины Тлюстановой, Вальтера Миньоло и Кэтрин Уолш. Целью данного исследования является создание нового плюриверсального пространства литературоведческого анализа внутри русскоязычного культурного поля – свободного от доминирующей роли центра и открытого для транскультурного опыта периферий.

Ключевые слова: Фазиль Искандер, *Кролики и удавы*, деколониальность, Эммануэль Левинас, транскulturация, спасающая история

Fazıl Abdüłowicz Iskander (1929–2016) należy do grona najważniejszych współczesnych autorów abchaskich. Choć swoją drogę twórczą nierozzerwalnie związał z językiem rosyjskim, niejednokrotnie określał siebie mianem „rosyjskiego pisarza, lecz piewcy Abchazji”¹. Deklaracja ta znajduje odzwierciedlenie w jego dorobku literackim, niemal w całości poświęconym eksploracji kaukaskich realiów i kreowaniu własnego portretu ojczystej krainy.

Trzeba podkreślić, że pewne elementy pisarstwa Iskandera były już przedmiotem badań polskich uczonych, których interesowały zwłaszcza motywy kaukaskie w jego twórczości oraz relacje pomiędzy abchaskimi tradycjami a kulturą radziecką². Szczególnie

¹ „Я русский писатель, но певец Абхазии”. Наталья Иванова, *Смех против страха, или Фазиль Искандер* (Москва: Советский писатель, 1990), 5. Wszystkie przekłady na język polski, jeśli nie zostało wskazane inaczej, stanowią własne tłumaczenie filologiczne. W przypisach każdorazowo zamieszczam brzmienie cytowanych fragmentów w języku oryginału – J.A.

² Zob. np. Grzegorz Przebinda, Józef Smaga, *Kto jest kim w Rosji po 1917 roku. Leksykon* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2000), 111–112; Izabela Kończak, „Abchazja Fazila Iskandera – muzulmańska tradycja i kultura, sowieckie czasy”, *Przegląd Rusycystyczny*, nr 4 (2006), 55–69; Izabela Kończak, „Folklor Kaukazu

wartościowe są prace Izabeli Kończak, łączące w sobie wnikliwą analizę tekstów literackich z dogłębnym antropologiczno-kulturowym spojrzeniem na warunki życia w Abchazji. W swoich artykułach autorka rysuje szeroki obraz specyfiki tamtejszego islamu, który pod wpływem ideologii ateistycznej z jednej strony i kaukaskich obyczajów z drugiej strony ulega znacznym modyfikacjom. Jak zauważa badaczka, prowadzi to do wykształcenia się specyficznie abchaskiego pojmowania dogmatów i tradycji owej religii, znajdującego odbicie w dziełach Iskandera.

Proza prezentowanego tu twórcy jest bowiem nasycona elementami kultury Kaukazu oraz kolorytu życia na rubieżach imperium radzieckiego. Bohaterowie tacy jak ci z *Półkoźca* (*Созвездие Козлотура*, 1966), *Sandra z Czegemu* (*Сандро из Чегема*, 1973) czy *Детство Чука* (1971, „Dzieciństwo Czika”)³ ucieleśniają abchaski etnos (w ujęciu autora), który Iskander za pomocą swojego pisarstwa włącza w krąg kultury rosyjskojęzycznej. Z tego powodu było ono porównywane z twórczością Gabriela Garcíi Márqueza⁴. Kolumbijski noblista wykreował mityczne Macondo, które następnie wprowadził do międzynarodowego obiegu literackiego, i podobnie Iskander poprzez swój Muchus (ros. *Мыхыс*)⁵ umieścił Abchazję w kanonie literatury światowej, a tym samym uczynił z peryferyjnego doświadczenia część pluriwersalnej opowieści o kondycji człowieka w imperialnym systemie zależności.

w eposie o Abchazji Fazila Iskandera”, w: *Inspiracje ludowe w literaturach słowiańskich XI–XXI wieku*, red. Iwona Rzepnikowska (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2009), 233–246.

³ Tytuły dzieł przełożonych na język polski podaję w brzmieniu przyjętym w oficjalnych wydaniach. Tytuły nie tłumaczone przywołuję w oryginale, opatrując je przekładem własnym w nawiasie przy pierwszej wzmiance, a w dalszej części artykułu posługuję się wersją oryginalną. Imiona bohaterów i nazwy własne występujące w analizowanych tekstach przytaczam w oryginale wraz z autorskim tłumaczeniem filologicznym przy ich pierwszym przywołaniu. W przypadku kolejnych wystąpień wykorzystuję własny przekład – J.A.

⁴ Александр Генис, „Колумб Абхазии”, *Вестник Литературного института им. А.М. Горького*, № 4 (2019), 20.

⁵ Iskanderowski Muchus stanowi przykład gry językowej: nazwa ta odczytana wspak odsyła czytelnika bezpośrednio do Suchumi, stolicy Abchazji (ros. *Сухум*).

W niniejszym artykule stawiam tezę, że twórczość Iskandera można odczytywać z perspektywy istotnego zwrotu dekolonialno-tożsamościowego we współczesnej rusycystyce, który moim zdaniem powinien silnie uobecnić się w badaniach prowadzonych w Polsce oraz na Zachodzie *sensu largo*. Jest to proces o charakterze emancypacyjnym i etycznym pozwalający na rozszerzenie pola analizy o literaturę (i ogólniej – kulturę) powstającą w języku rosyjskim, lecz wyrastającą z odmiennych doświadczeń kulturowych i opisującą realia inne niż etnicznie rosyjskie. W ramach tego zwrotu zmodyfikowany zostaje paradygmat badawczy – zmiana optyki umożliwia traktowanie przestrzeni rosyjskojęzycznej jako struktury policentrycznej, w której autorzy peryferyjni występują jako suwerenne i równoprawne podmioty, kształtujące swe odrębne narracje.

Dzięki temu zjawisko „nierosyjskiej twórczości rosyjskojęzycznej” zyskuje nową wartość – przestaje być jedynie „dodatkiem” do kultury tworzonej przez etnicznych Rosjan, a staje się autonomicznym i pełnoprawnym polem badawczym wewnątrz zróżnicowanego obszaru rosyjskojęzycznego. Nawiązując do myśli dyrektora Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskich UAM Wawrzyńca Popiela-Machnickiego wyrażonej w wywiadzie podsumowującym konferencję „Rusycystyka europejska a współczesność”, w którym stwierdził on, że przyszłość filologii rosyjskiej widzi poza Rosją⁶, proponuję więc, aby tę ideę rozumieć nie tylko przez pryzmat lokalizacji badaczy lub jako analizę dzieł rosyjskiej diaspory. Warto postrzegać ją również jako rozwijanie badań nad rosyjskojęzycznym obszarem kulturowym, na przykład w duchu studiów dekolonialnych, komparatystycznych, kulturologicznych czy też w formie analizy lingwistycznej specyfiki funkcjonowania języka rosyjskiego na obszarach oddalonych od Moskwy (i ogólnie Rosji). Model ten koresponduje z metodologią stosowaną w badaniach kulturologicznych i filologicznych nad frankofonią⁷ czy obszarem

⁶ Wawrzyniec Popiel-Machnicki, „Przyszłość filologii rosyjskiej widzę poza Rosją”, wywiad Magdy Ziółek, *Życie Uniwersyteckie*, 27 października 2023, <https://uniwersyteckie.pl/przyszlosc-filologii-rosyjskiej-widze-pozza-rosja> (10.02.2026). Konferencja odbyła się w Poznaniu we wrześniu 2023 roku.

⁷ Szerzej na ten temat – zob. np. Christiane Ndiaye, éd., *Introduction aux littératures francophones* (Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 2004);

niemieckojęzycznym⁸, gdzie paradygmat policentryczny pozwala dostrzec bogactwo kultur rozwijających się wewnątrz wspólnego, lecz niejednorodnego uniwersum językowego.

Należy w tym miejscu odwołać się do dorobku Gilles’a Deleuze’a i Félix’a Guattariego, którzy w pracy *Kafka. Ku literaturze mniejszej*⁹ sformułowali tezę o deterytorializacji języka. Ich zdaniem tytułowe pojęcie oznacza literaturę, która powstaje w języku dominującym (wielkim), lecz jest tworzona przez mniejszość funkcjonującą według innego paradygmatu kulturowego. Analizując przypadek Franza Kafki – niemieckojęzycznego Żyda mieszkającego w czeskiej Pradze – badacze ci wykazali specyfikę kultury, w której symbiotycznie przenikało się kilka różnych tradycji. I o ile Deleuze i Guattari zwracali uwagę w znacznej mierze na językowe aspekty deterytorializacji (co często bywa możliwe również w przypadku etnicznie nierosyjskich pisarzy rosyjskojęzycznych), o tyle w niniejszym artykule skupię się na pozajęzykowych (lecz znajdujących w języku oparcie) elementach tego zjawiska.

Omawianą perspektywę można uzupełnić osiągnięciami współczesnej szkoły dekolonialnej. Możliwość zastosowania jej instrumentarium do przedstawicieli narodów byłego ZSRR oraz peryferyjnych obszarów dzisiejszej Federacji Rosyjskiej potwierdzają prace Madiny Tłostanowej, której badania, prowadzone w duchu analizy dekolonialnej i transkulturowości, znajdują się w awangardzie tego rodzaju refleksji nad obszarem rosyjskojęzycznym¹⁰.

Michel Beniamino, *La francophonie littéraire: essai pour une théorie* (Paris: L’Harmattan, 1999).

⁸ Szerzej na ten temat – zob. np. Artur Dariusz Kubacki, „Pluricentryzm w niemieckim języku standardowym i specjalistycznym”, *Comparative Legilinguistics*, nr 17 (2014), 163–182; Elisabeth Herrmann, Carrie Smith-Prei, Stuart Taberner, eds., *Transnationalism in Contemporary German-Language Literature* (Rochester–New York: Camden House, 2015).

⁹ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Kafka. Ku literaturze mniejszej*, przeł. Anna Zofia Jaksender, Kajetan Maria Jaksender, red. i wstęp Cezary Rudnicki (Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, 2016).

¹⁰ Мадина Тлостанова, *Жить никогда, писать ниоткуда. Постсоветская литература и эстетика транскulturации* (Москва: УРСС, 2004).

Jednocześnie niezwykle istotne jest unikanie stereotypizacji charakterystycznej dla radzieckiej polityki kulturowej i skutkującej „rekolonizacją” tych obszarów poprzez powielanie centralistycznej, rosyjskiej optyki. Zgodnie z rzeczoną polityką kultury narodowe – a zatem również poszczególne nacje ZSRR – prezentowano w sposób laurkowy, co utrzymywało ich uproszczony, zmitologizowany i czysto folklorystyczny wizerunek. Dobrym przykładem takiej mitologizacji i hierarchizacji kultur wewnątrz Związku Radzieckiego są socrealistyczne plakaty ukazujące reprezentantów piętnastu republik: czternastu z nich było odzianych w stroje ludowe, a pośrodku stał reprezentant Rosyjskiej Federacyjnej SRR w garniturze¹¹. Badania prowadzone według proponowanego tu modelu mogą natomiast koncentrować się na analizie peryferii, oddawaniu głosu podmiotom dotychczas marginalizowanym i włączaniu przedstawicieli krajów spoza centralnego obiegu wiedzy do światowej dyskusji.

Warto powiązać tę perspektywę z założeniami propagowanej przez Ewę Domańską „historii ratowniczej”, czyli – w szerszym ujęciu – humanistyki, której przyświeca „funkcja poznawcza odkrywania, przywracania i udostępniania zapomnianych fragmentów przeszłości oraz funkcja projektująca (performatywna) tworzenia potencjalności dla budowania alternatywnych scenariuszy przyszłości, lecz także funkcja etyczna i wychowawcza, co włącza ją w proces reaktywowania formacyjnej funkcji humanistyki [...]”¹². Taki gest pozwoli się zastanowić, czy dzięki owym głosom z peryferii imperium radzieckiego nie można zobaczyć alternatywnych sposobów rozumienia otaczającej nas rzeczywistości.

Stąd bierze się proponowany tutaj etyczny wymiar analizy twórczości Iskandera. Zgadzam się bowiem z poglądami Domańskiej, postulującej w obliczu kryzysu postmodernistycznej humanistyki (która wskutek odrzucenia wszelkich metanarracji utraciła swoją

¹¹ Zob. np. plakat: Владимир Добровольский, Иван Сущенко, *Да здравствует Союз Советских Социалистических Республик – великое социалистическое отечество, нерушимое многонациональное содружество братских народов, живое воплощение принципов пролетарского интернационализма!* (Moskwa: Изобразительное искусство, 1972), https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_008814517/ (14.02.2026).

¹² Ewa Domańska, „Historia ratownicza”, *Teksty Drugie*, nr 5 (2014), 23.

społeczną rolę) powrót do paradygmatów etycznych, sprzyjających kreowaniu alternatywnych scenariuszy przyszłości w odpowiedzi na wyzwania teraźniejszości. Chciałbym więc przeanalizować powieść, czy też – zgodnie z autorską deklaracją – „bajkę filozoficzną” (ros. *философская сказка*), pt. *Кролики и удавы* (1980, „Króliki i boa dusiciele”) właśnie w ramach zarysowanego powyżej paradygmatu dekolonialno-etycznego i zbadać ją w kategoriach peryferyjnego głosu o możliwej ponadnarodowej, a także ponadczasowej wartości.

Specyfika owego utworu polega na tym, że bezpośrednio w warstwie tekstualnej Iskander rezygnuje z abchaskiego kolorytu i realiów kulturowych Kaukazu. Akcja nie została osadzona w konkretnej przestrzeni geograficznej, opisane wydarzenia miały miejsce „dawno, dawno temu w pewnym południowym, arcy południowym kraju, krótko mówiąc, w Afryce”¹³. Wyjście poza realizm i przeniesienie fabuły w sferę bajkowej umowności jest zabiegiem celowym. Pozwala rozszerzyć perspektywę badawczą oraz uniknąć pułapki interpretowania dzieła wyłącznie w świetle doświadczenia radzieckiego. Dzięki temu problemy poruszane przez autora zyskują znaczenie wykraczające poza określony system polityczno-społeczny.

Iskander ukończył pracę nad powieścią w 1973 roku, jednak jej droga do czytelnika okazała się niezwykle wyboista. Po raz pierwszy tekst ukazał się w 1980 roku na łamach emigracyjnego czasopisma „Континент”¹⁴, natomiast w ZSRR oficjalnej premiery doczekał się dopiero czternaście lat po powstaniu – w 1987 roku w miesięczniku „Юность”¹⁵. Wynikało to z antytotitalarnego charakteru utworu, który w epoce „breżniewowskiego застою” nie miał szans na przejście

¹³ „Это случилось в далекие-предалекие времена в одной южной-преюжной стране, короче говоря, в Африке”. Фазиль Искандер, „Кролики и удавы”, в: *Кролики и удавы. Человек и его окрестности*, Фазиль Искандер (Санкт Петербург: Азбука-Аттикус, 2022), 7. Wszystkie cytaty z tej powieści pochodzą ze wskazanego wydania i będą opatrywane numerem strony podanym w nawiasie.

¹⁴ Фазиль Искандер, „Кролики и удавы”, *Континент*, № 22 (1980), 51–107; № 23 (1980), 79–136.

¹⁵ Фазиль Искандер, „Кролики и удавы. Философская сказка”, *Юность*, № 9 (1987), 21–62.

przez sito cenzury ze względu na krytyczny wydźwięk, znajdujący zbyt oczywistego adresata w radzieckim systemie politycznym.

Dlatego też *Кролики и удавы* najczęściej interpretowano¹⁶ jako refleksję na temat ustroju ZSRR, zależności między tamtejszym społeczeństwem a władzami partyjnymi i wreszcie jako „smutny dokument epoki radzieckiej”¹⁷. Tę perspektywę badawczą dobrze podsumowuje Irina Nikołajewa w artykule *Фабульное воплощение добра и зла в притче Фазиля Искандера „Кролики и удавы”*. Słusznie zauważa, że kontekst polityczno-społeczny towarzyszący wydaniu utworu determinował jego odczytanie właśnie przez pryzmat realiów życia w ZSRR, a także sprzyjał porównywaniu go do klasyki anty-utopii, zwłaszcza zaś do *Folwarku zwierzęcego* George’a Orwella¹⁸.

Warto jednak zaznaczyć, że sama Nikołajewa nie uznaje takiej interpretacji za wyczerpującą – dostrzega w dziele Iskandera przede wszystkim uniwersalny opis natury ludzkiej i odwiecznej walki dobra ze złem. Zbliża to perspektywę badawczą do interpretacji etycznej postulowanej w niniejszym artykule. Uważam bowiem, że zredukowanie wymowy powieści do doraźnego kontekstu politycznego i powierzenie jej wyłącznie roli charakterystyki rzeczywistości otaczającej autora stanowiłoby nieuprawnione zawężenie. Jak się wydaje, kreśli on znacznie szerszą wizję świata – podejmuje refleksję nad mechanizmami dotyczącymi człowieka niezależnie od jego położenia geograficznego czy ustroju politycznego państwa, w którym przyszło mu żyć.

¹⁶ Zob. np. Марина Глазкова, „Многоаспектность исследования творчества Фазиля Искандера в мировом литературоведении”, *Филология: научные исследования*, № 4 (2019), 65–66; Валерия Денисенко, „Александр Солженицын и Фазиль Искандер: об одном неучтенном источнике философской сказки «Кролики и удавы»”, *Политическая лингвистика*, № 4 (2014), 231–236; Альмира Казиева, Екатерина Шевель, „Экзистенциальная диалектика: динамика образотворчества и миропостижения (на примере философской сказки Ф. Искандера «Кролики и удавы»”, *Вестник РУДН. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика*, № 4 (2011), 18.

¹⁷ Юлия Тролль, „«Кролики и удавы» Фазиля Искандера”, *Часть речи*, № 2/3 (1981/1982), 315.

¹⁸ Ирина Николаева, „Фабульное воплощение добра и зла в притче Фазиля Искандера «Кролики и удавы»”, *Вестник Литературного института им. А.М. Горького*, № 4 (2019), 64.

Idea Iskandera może być tym samym wpisana w koncepcję pluriwersalności kultury światowej, proponowaną przez czołowych reprezentantów teorii dekolonialnej¹⁹. Pluriwersalność, zgodnie z założeniami tego nurtu, nie jest unifikacją i unika konotacji, które niesie za sobą pojęcie uniwersalizmu. Uniwersalizm bowiem dominuje, standaryzuje i zawłaszcza przestrzeń interpretacyjną, narzucając jeden paradygmat myślowy, uznawany za przewodni. Funkcję takiego paradygmatu naukowego przez długi czas pełniła (i w znacznej mierze wciąż pełni) myśl europejska, zaimplementowana w innych regionach świata w trakcie procesu kolonizacji. Pluriwersalność zaś przenosi punkt ciężkości z doświadczenia uniwersalnego (swoistej metanarracji narzuconej jednostce i społeczeństwu) na doświadczenie wspólne – wyrastające z lokalnych korzeni, lecz mające punkty przecięcia z innymi doświadczeniami.

Walter Mignolo i Catherine Walsh, klasycy teorii dekolonialnej, we wstępie do książki *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis* podkreślają, że ich propozycja teoretyczna wykracza poza wąsko rozumiane „studia latynoamerykańskie”, podobnie jak filozofia Martina Heideggera (acz głęboko osadzona w niemieckim języku i niemieckiej historii) nie daje się zredukować wyłącznie do „studiów niemieckich”. Autorzy argumentują, iż choć każde myślenie jest zakorzenione w konkretnym miejscu i czasie (w ich przypadku – w kolonialnej historii Ameryki), to dąży do pluriwersalności, w której lokalne doświadczenie staje się punktem wyjścia do budowania globalnego dialogu wielu kultur²⁰. Niemniej należy zaznaczyć, że kategoria pluriwersalności nie jest przeze mnie traktowana jako jedyny, uprzywilejowany klucz interpretacyjny, lecz jako narzędzie analityczne pozwalające uchwycić wielogłosowość tekstu oraz spojrzeć na prozę Iskandera z odmiennej perspektywy. Takie podejście nie unieważnia dotychczasowych badań, lecz otwiera pole dla alternatywnych strategii interpretacyjnych.

¹⁹ Zob. np. Walter Mignolo, *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* (Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2000).

²⁰ Walter Mignolo, Catherine Walsh, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis* (Durham–London: Duke University Press, 2018), 2.

Fabula powieści *Кролики и удавы* koncentruje się wokół skomplikowanej relacji, jaka łączy tytułowe króliki i boa dusiciela, tworzące dwa odrębne plemiona, wpisane w szerszy kontekst ekosystemu dżungli. Uczestniczą w nim inne zwierzęta (małpy, słonie, krety itd.), a także ludzie określani mianem tubylców (ros. *туземцы*). Podobnie jak w naszej rzeczywistości, tak i tu króliki stanowią pożywienie boa dusicieli, które – o czym dowiadujemy się na początku utworu – hipnotyzują swoje ofiary, co sprawia, że te nie mogą uciec i zmuszone są pogodzić się z losem. Jednak charakter tej relacji wymyka się binarnej opozycji: podziałowi świata zwierzęcego na dobre króliki, wywołujące współczucie czytelnika, oraz złe boa dusiciela, zjadające puszyste zwierzątka. Wewnątrz króliczego plemienia nie brakuje różnego rodzaju spisków, społeczeństwo jest silnie zhierarchizowane, a stojący na jego czele Król (Король) rządzi autorytarnie, manipulując ludem i wchodząc w komitwę z boa dusicielami, by zachować władzę.

W tym samym celu Król sięga po liczne chwytły doskonale znane z historii społeczeństw totalitarno-autorytarnych²¹: znajduje zagrożenie dla istnienia królików (boa dusiciela), przed którym lęk umiejętnie podsycy wśród poddanych; obiecuje im świetlaną przyszłość, w której króliki jeść będą kalafior (nigdy przez nikogo niewidziany, ale umieszczony jako symbol na fladze plemienia); usuwa wszystkich dysydentów (w sposób zawołowany, by nie wzbudzać podejrzeń); w końcu buduje silny aparat organów bezpieczeństwa oraz własnej ochrony. Wraz z nakręcaniem się spirali paranoi zaczyna tworzyć również „ochronę od ochrony”, gdyż obawia się zdrady swoich dotychczasowych strażników.

Zresztą same króliki też nie są uosobieniem świętości – aby nie głodować, kradną rośliny hodowane przez tubylców w ogródkach (dlatego w pewnym momencie tubylcy łączą siły z boa dusicielami, które w zamian za prawo zjadania królików zaczynają strzec ludzkich upraw). Gdy zaś przedstawiciel ich społeczności o imieniu Zamyślonny (Задумавшийся) dowiaduje się, że w rzeczywistości hipnoza boa dusicieli nie istnieje, a króliki są paraliżowane nie przez magiczną

²¹ W zasadzie wszystkie wskazane dalej cechy składają się na uniwersalny kanon mechanizmów tworzenia społeczeństwa totalitarnego. Szerzej na ten temat – zob. np. Hannah Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. Daniel Grinberg, Mariola Szawiel (Warszawa: Świat Książki, 2025), 476–535.

zdolność węży, lecz przez własny strach, proponuje towarzyszom zmianę dotychczasowego trybu życia. Postuluje przyjęcie postawy etycznie poprawnej i niewyrządzanie nikomu (w tym tubylcom) szkody. Jednak króliki, niegotowe na porzucenie dawnych przyzwyczajeń, odnoszą się do koncepcji Zamyślonego sceptycznie.

W rezultacie mieszkańcy iskanderowskiej dżungli tkwią w fatalnej dychotomii dzielącej świat na białe i czarne, na „swojego” i „obcego”; w dystopijnych relacjach społecznych, w których zło przenika wszystkie poziomy życia zbiorowego. Znajdują się przy tym w sytuacji konfliktu tragicznego – dobro absolutne nie jest osiągalne, gdyż istniejące ograniczenia oraz pozornie naturalne porządki i przyzwyczajenia poszczególnych gatunków stoją w sprzeczności ze sobą nawzajem. W jaki sposób boa dusiciel może się zaprzyjaźnić z królikiem, jeśli ten stanowi jego podstawowe pożywienie? W jaki sposób mogą spokojnie współistnieć króliki i tubylcy, jeśli pierwsze zjadają uprawy drugich, wskutek czego narażają ich na głód? W jaki sposób wreszcie społeczeństwa mają funkcjonować w warunkach demokratycznych, jeśli tylko autorytaryzm chroni je przed rozpadem i chaosem mogącym doprowadzić do wyginięcia całego gatunku?

Fatalizm opisanego położenia wynika bezsprzecznie z refleksji Iskandera nad kondycją ówczesnego świata i ludzkości; refleksji, w której można odnaleźć niemało elementów pasujących do dnia dzisiejszego. Przy czym opowieść ta nie jest wyłącznie dystopią (rozumianą przeze mnie jako „snucie pewnej wizji przyszłości na przesłankach, które wywodzą się z realnej i dostępnej kreatorowi rzeczywistości [...], utwór fabularny przedstawiający koszmarną, choć logicznie uzasadnioną, wewnętrznie spójną i niekiedy dość prawdopodobną, wizję przyszłej egzystencji człowieka”²²), lecz także antyutopią (będącą „polemiką z utopijnymi wyobrażeniami o świecie doskonałym, [...] często ostrą, satyryczną repliką na propozycje zawarte w utopiach, swego rodzaju przejawem parodią koncepcji utopijnych”²³).

²² Joanna Gorączko, „Znane i nieznanie oblicza utopii, antyutopii i dystopii w dziełach światowej kinematografii”, *Refleksje. Pismo naukowe studentów i doktorantów WNPiD UAM*, nr 10 (2015), 15.

²³ Andrzej Niewiadowski, Antoni Smuszkiewicz, *Leksykon polskiej literatury fantastycznonaukowej* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1990), 250.

W omawianym utworze Iskander sprzeciwia się metanarracjom obecnym w ideologiach, które rządzą umysłami ludzi, i wchodzi w dyskusję z niezwykle bogatym zestawem paradygmatów myślowych (znajdziemy tu krytykę zarówno komunizmu, jak i kapitalizmu, nacjonalizmu, a także wszelkich innych systemów ograniczających wolność jednostki). Ale nie poprzestaje na postawieniu bolesnej diagnozy i skonstatowaniu istnienia dystopijnych relacji społecznych. *Кролики и удавы* mogą być interpretowane jako swoisty manifest etyczny (o utopijnym charakterze) – próba zwalczania dominujących dyskursów poprzez sięgnięcie do metanarracji głęboko zakorzenionej w ogólnoludzkiej moralności.

Ten zwrot etyczny przejawia się szczególnie silnie w kreacji wspomnianego już Zamyślnego – to w tej postaci najpełniej uwidacznia się rzeczony manifest, będący odbiciem filozofii Emmanuela Levinasa. Bohater wyjaśnia współplemięńcom istotę samopoznania oraz zrozumienie „tajemnicy hipnozy” boa dusicieli następująco:

[...] otóż skoro Bóg stworzył boa dusiciela takim, jakim on jest, to i mnie stworzył takim, jakim jestem. A skoro się zamyśliłem, oznacza to, że mojej króliczej naturze nieobce jest zwątpienie. Rozwijając w sobie tę naturę zwątpienia, która – jak się okazuje – jednak istniała w moim króliczym bycie, zacząłem się przyglądać, nasłuchiwać, myśleć. Życie, jak lubi mawiać nasz Król, jest wielkim nauczycielem. To właśnie ono doprowadziło mnie do wszystkich moich dzisiejszych wniosków. Pewnego razu stanąłem oko w oko z boa dusicielem. Poczulem, że hipnoza sparaliżowała moje mięśnie. Ze strachu straciłem przytomność. Po kilku chwilach doszedłem do siebie i ze zdumieniem zauważyłem, że nie zostałem połknięty, a ogon tego samego boa, szeleszcząc tuż obok mnie, prześlizgnął się dalej. Obejrzałem się i poznałem Zezowatego [Косой – J.A.], który nie zauważywszy mnie, pełził przed siebie, mijając mnie ślepą stroną swojego profilu. I wtedy Wielka Myśl, choć jeszcze nie tak dokładnie sformułowana, pojawiła się w mojej głowie. Zrozumiałem, że ich hipnoza to nasz strach. A nasz strach to ich hipnoza²⁴ (s. 32).

²⁴ „[...] итак, если бог создал удава таким, какой он есть, то и меня он создал таким, какой я есть. И если я задумался, значит, моей природе кролика не чуждо сомнение. Развивая свою природу сомнения, которая, оказывается, все-таки существовала в моей природе кролика, я стал приглядываться, прислушиваться, думать. Жизнь, как любит говорить наш Король, великий учитель. Именно она натолкнула меня на все мои сегодняшние выводы. Однажды я носом к носу столкнулся с удавом. Я почувствовал, что гипноз сковал мои мышцы. От ужаса я потерял сознание. Через несколько мгновений

Można tu usłyszeć wyraźne echo levinasowskiej koncepcji poznania siebie poprzez relację z Innym. Zamyślony wykracza poza ramy dotychczasowego poznania za sprawą akceptacji Innego (boa dusiciela). Ów Inny zaczyna w nim „żyć” i wyrwa bohatera z oków Totalności²⁵, w której boa jawił się jedynie jako drapieżnik obdarzony niszczycielską siłą, a królik pozostawał wyłącznie przedmiotem władzy, ubezwłasnowolnionym przez „hipnozę”. Zamyślenie staje się tu aktem poznawczym – zrozumieniem swoich słabości dzięki odparciu narzuconych schematów myślowych oraz wyjściem poza postrzeganie jednostki jako trybiku w maszynie, poza odwieczny, zamknięty krąg natury, w którym wąż nieuchronnie zjada królika. W rezultacie Zamyślony osiąga wolność i przechodzi ku Nieskończoności – ku indywidualności odnalezionej na drodze kontaktu z Innym.

Należy jednak pamiętać, że nieodłącznym elementem owej relacji jest w filozofii Levinasa odpowiedzialność za Innego, który – choć pozostaje radykalnie odrębny – staje się zarazem częścią „mnie”²⁶. To odpowiedzialność stanowi fundament troski, będącej immanentną i najważniejszą cechą ludzkiej koegzystencji. Zamyślony o tym nie zapomina. W swoim przemówieniu, odpowiadając na pytanie współplemieńców, czy po pozbyciu się zagrożenia ze strony węży króliki nadal będą mogły kraść warzywa z tubylczych ogrodów (czyli korzystać z dobrodziejstw „Wielkiej Trójcy”, jak nazywają fasolę, groch i kapustę), stwierdza:

я пришел в себя и с удивлением обнаружил, что я не проглочен, а хвост этого же удава, прошуршав мимо меня, проскользнул дальше. Я оглянулся и узнал Косого, который не заметив меня, скользил дальше, пройдя мимо меня слепой стороной своего профиля. И тут Великая мысль, хотя еще и не так четко оформленная, промелькнула в моей голове. Я понял, что их гипноз – это наш страх. А наш страх – это их гипноз”.

²⁵ Aby zrozumieć koncepcję Totalności i Nieskończoności Emmanuela Levinasa, zob. Эмманюэль Левинас, „Тотальность и Бесконечное”, в: Эмманюэль Левинас, *Избранное. Тотальность и Бесконечное*, пер. Ирена Вдовина, Борис Дубин, Надежда Маньковская, Анна Ямпольская, сост. Светлана Левит (Москва–Санкт Петербург: Университетская книга, 2000), 67–70.

²⁶ Eryk Józef Pieszak, „Historia etyki w dialogu: Lévinas i Haidt wobec fundamentów moralności”, *Sensus Historiae*, t. 59, nr 2 (2025), 128–129, <https://doi.org/10.14746/sh.2025.59.2.007>.

– Myślę [...], że kiedy zniknie już ta straszna niesprawiedliwość boa dusicieli względem nas, będziemy musieli pomyśleć także o naszej niesprawiedliwości wobec ogrodów tubylców.

– U-u-u! – zawyli niezadowolone króliki. A Król pokiwał głową, jakby chciał powiedzieć: „Słuchajcie go dalej, on wam dopiero urządzi szczęśliwe życie”.

– Nie chodzi o to, by rezygnować z tych wspaniałych płodów – powiedział Zamyślony – lecz o to, byśmy sami nauczyli się je uprawiać²⁷ (s. 36).

Finalnie Zamyślony, który widzi tę niesprawiedliwość i rozumie, że króliki nie są gotowe na porzucenie levinasowskiej Totalności ani na przyjęcie odpowiedzialności za Innego, przegrywa dyskusję z Królem na forum społeczności. Zamiast autentycznego wyzwolenia jego współplemięncy wybierają bowiem przemoc wobec tubylców, przez co stają się w istocie nowym hegemonem i „postrachem” dżungli. Bohater powraca więc do swych rozmyślań i znajduje posłuch jedynie u wiernego ucznia – Zapragnąwszego (Возжаждавшего). Ten nie potrafi pojąć, dlaczego jego mistrz wycofał się z konfrontacji i nie przystał na to, by króliki swobodnie ograbiały ludzkie ogrody, w imię „wyższego dobra”. Zamyślony cierpliwie wyjaśnia mu istotę własnych poglądów, snując głęboko etyczną refleksję, która koresponduje z kategorią sprawiedliwości u Levinasa²⁸. Wieńczy ją następującymi słowami: „– Zapragnąwszy, [...] zwróć uwagę na ten konkretny, lecz intrygujący przypadek. Kret jest mądry. Ale jeśli mądrość jest bezsilna w czynieniu dobra, robi jedyną rzecz, jaką może – wydłuża drogę zła”²⁹ (s. 74).

²⁷ „– Я думаю, [...] когда отпадет ужасная несправедливость удавов по отношению к нам, мы должны подумать и о нашей несправедливости по отношению к огородам туземцев.

– У-у-у! – завyli недовольные кролики. А Король покачал головой, дескать, больше слушайте его, он вам устроит счастливую жизнь.

– Дело не в том, чтобы отменять эти прекрасные продукты, – сказал Задумавшийся, – а в том, чтобы научиться самим возделывать их”.

²⁸ Левинас, „Тотальность и Бесконечное”, 85.

²⁹ „– Возжаждавший, [...] обрати внимание на этот частный, но любопытный случай. Крот – мудр. Но если мудрость бессильна творить добро, она делает единственное, что может – она удлиняет путь зла”. W powieści kret co prawda nie może powstrzymać boa dusiciela przed atakiem na Zamyślonego, lecz celowo wskazuje mu okrężną drogę na pagórek. W ten sposób opóźnia przybycie drapieżnika, a królikowi umożliwia dostrzeżenie zagrożenia z oddali.

Fraza ta poprzedza przybycie boa dusiciela, który na skutek intrygi Króla (obawiającego się wywrotowości idei Zamyślnego) pojawia się na pagórku, gdzie zazwyczaj przesiaduje bohater. Intruz planuje „połknięcie i przerobienie” królika, jednak dzięki zmanifestowaniu zrozumienia własnej podmiotowości Zamyślony wyrwa węża z utrwalonego schematu i zmusza do uznania go za Innego – za indywidualność, która nie poddaje się schematyzacji w rodzaju: królik = pożywienie. Wprawia to boa dusiciela w głębokie osłupienie, pozbawiające go zdolności do ataku i niepozwalające mu na zjedzenie królika. Można powiedzieć, że wąż konfrontuje się z „twarzą Innego”, która mówi do niego: „Nie zabijaj!”³⁰. Czując odpowiedzialność za Innego, który przestaje być tylko „łakomym kąskiem”, a staje się immanentną częścią jego istnienia, niedoszły „zabójca” nie potrafi zadać śmiertelnego ciosu.

Dalej jednak następuje pewien zwrot w warstwie filozoficznej powieści, rozstanie z opisaną powyżej koncepcją odpowiedzialności. Zamyślony postanawia złożyć własne życie w ofierze, aby dowieść królikom słuszności swojej idei. O ile sam akt poświęcenia koresponduje z etyką Levinasa (pojęcie dobra jako ofiarności dla Innego³¹), o tyle w wariancie wybranym przez bohatera jest całkowitym zaprzeczeniem tych założeń i przejawem przemocy wobec Innego. Wymuszenie na boa dusicielu, by go zjadł, oznacza powrót do prymitywnych instynktów – do „naturalnego stanu rzeczy”, w którym wąż znów traktuje królika wyłącznie jako pożywienie.

Przyczynia się to zresztą do udoskonalenia techniki zabijania, co ponownie powoduje konflikt tragiczny. Prowodzyrem zmian staje się zabójca Zamyślnego – za jego sprawą węże zaczynają dusić (!) swoje ofiary, zamiast je hipnotyzować. Obserwujemy tu jawny zwrot autora w stronę motywów dystopijno-antyutopijnych, które stanowią determinantę warstwy znaczeniowej tekstu. Jednak pomimo że w ramach omawianego utworu prezentowana filozofia etyczna nie

³⁰ Эмманюэль Левинас, „Философия, справедливость и любовь. Беседа с Эмманюэлем Левинасом”, в: Эмманюэль Левинас, *Избранное. Тотальность и Бесконечное*, пер. Ирена Вдовина, Борис Дубин, Надежда Маньковская, Анна Ямпольская, сост. Светлана Левит (Москва–Санкт Петербург: Университетская книга, 2000), 357.

³¹ Левинас, „Тотальность и Бесконечное”, 235–236.

znajduje pełnej realizacji, a manifest wpisany w postać Zamyślnego ulega zaprzepaszczeniu, wart refleksji pozostaje sam wymiar etyczności, który Iskander zawarł w tekście powieści *Кролики и удавы*.

Kłeska realizacji owego systemu etycznego ukształtowała ostateczny charakter dzieła jako dystopii i antyutopii, obnażających siłę destrukcyjnych zachowań oraz ludzką niedoskonałość. Niemniej warto zauważyć, że ta głęboka analiza ułomności człowieka wyszła spod pióra pisarza z peryferii imperium, który tworzył w języku centrum. Deterytorializacja języka rosyjskiego w wydaniu Iskandera była już przedmiotem badań uczonych zarówno z Abchazji i Rosji, jak i afiliowanych przy zachodnich ośrodkach naukowych³². Jednak *Кролики и удавы* w warstwie *stricte* lingwistycznej charakteryzują się czystością i poprawnością. Tylko sporadycznie w tekście pojawiają się wtrącenia słów nieczęsto spotykanych w normatywnym języku rosyjskim. Przykładem jest wspomniany w artykule Glorii i Viktorii Gurckich leksem *зопевестник* ('zwiastun nieszczęścia'), odsyłający czytelnika do abchaskiej tradycji posłańców, którzy rozgłaszali po okolicznych wsiach wieść o śmierci człowieka³³.

Wszakże deterytorializacja w powieści Iskandera wykracza poza płaszczyznę lingwistyczną i przybiera dwojaką formę. W warstwie tekstowej przejawia się w przeniesieniu akcji do umownej „Afryki” oraz uczynieniu zantropomorfizowanych zwierząt głównymi bohaterami utworu. Sam wybór gatunku bajki filozoficznej i osadzenie rozważań o uniwersalnych prawdach humanizmu w abstrakcyjnej przestrzeni stanowią kolejny etap przekraczania levinasowskiej Totalności i dążenia ku Nieskończoności. Iskander odrzuca więc „laurkową” funkcję pisarza narodowego przydzieloną mu przez system radziecki. Pokazuje, że twórca z peryferii nie musi się ograniczać

³² Zob. pr. Глория Гурцкая, Виктория Гурцкая, „Абхазизмы в прозе Фазиля Искандера”, *Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение*, № 2 (2007), 68–72; Марина Биткова, Арина Канкулова, „Скрытый билингвизм в прозе Фазиля Искандера”, *Полилингвильность и транскультурные практики*, № 1 (2024), 134–143; Tatjana Kudrjajtseva, „Fazil’ Iskander: Cultural Bilingualism and the Writings in Russian of the Non-Russian Intelligentsia”, *Slavica Lundensia*, no. 22 (2005), 287–300.

³³ Гурцкая, Гурцкая, „Абхазизмы в прозе Фазиля Искандера”, 69.

do roli etnografa, który przedstawia obyczaje swojego ludu, lecz ma prawo podejmować problemy trapiące całą ludzkość.

Ten gest artystyczny wiąże się nierozdzielnie z niejednoznacznym statusem tożsamościowym autora. Iskander nie uważał się bowiem za pisarza narodowego Abchazji, ale nie nazwałby siebie również twórcą czysto rosyjskim. Istotne jest spostrzeżenie, że nawet w wywiadach, pytany wprost, zdawał się miotać, by uniknąć definitywnego określenia swojej przynależności. Dobitnie dowodzi tego Wiaczesław Biguaa³⁴ w analizie publicystyki Iskandera, wskazując zmienność jego poglądów w kwestii tożsamości narodowej oraz poszukiwanie własnego miejsca na świecie.

Niemniej ani Biguaa, ani sam pisarz nie odnajdują jednoznacznej odpowiedzi, która pozwoliłaby Iskanderowi pozostać sobą, a zarazem zdefiniować swoją tożsamość w sposób satysfakcjonujący – taki, który nie odbierałby twórcy prawa wyboru ani nie wtłaczał go w nowe ramy narzucone przez system bądź społeczeństwo. Pewnym rozwiązaniem i wyjściem poza dychotomię „Abchaz – Rosjanin” jest kategoria transkultury, proponowana we współczesnym dyskursie dekolonialnym. Za Tłostanową pojmuję ją następująco: „Transkultura jako nowa *episteme* opiera się na kulturowym polilogu, w którym jednak nie powinno dochodzić do pełnej syntezy, zlania się, pełnego przekładu kulturowego, gdzie kultury spotykają się, oddziałują na siebie, ale nie zlewają się, zachowując swoje prawo do »nieprzejrzyistości«”³⁵.

Właśnie z perspektywy transkultury można rozpatrywać postać Iskandera jako pisarza i człowieka łączącego w sobie lokalne doświadczenie abchaskie z imperialnym doświadczeniem kultury rosyjskiej. Elementy te nie muszą być ze sobą w sprzeczności, mogą się przenikać, pozostając zarazem „nieprzejrzyistymi” – zarówno

³⁴ Вячеслав Бигуаа, „Публицистика Фазиля Искандера”, *Вестник Литературного института им. А.М. Горького*, № 4 (2019), 87–89.

³⁵ „Транскультурация, как новая эпистема, основывается на культурном полилоге, в котором, однако, не должно происходить полного синтеза, слияния, полного культурного перевода, где культуры встречаются, взаимодействуют, но не сливаются, сохраняя свое право на «непрозрачность»”. Тлостанова, *Жить никогда, писать ниоткуда. Постсоветская литература и эстетика транскультурации*, 28.

wobec siebie, jak i dla samego autora. Zresztą jego ucieczka w sferę „Afryki” w powieści *Кролики и удавы* wydaje się też swoistym gestem transkulturowym. Pozwala mu ona uniknąć konieczności definiowania siebie wyłącznie w kategoriach bycia Rosjaninem lub Abchazem, co zdejmuje z pisarza ciężar budowania skomplikowanych sieci zależności warunkowanych przyjętą samoidentyfikacją.

W takim ujęciu – by nawiązać do słów Mignola i Walsh – Iskander (podobnie jak Heidegger) nie może zostać zamknięty w uproszczonym schemacie abchaskości czy rosyjskości. Zyskuje prawo do mówienia o tym, co w danej chwili uznaje za „godne pomyślenia”³⁶, patrząc na rzeczywistość z perspektywy własnych doświadczeń, lecz nie redukując swego przekazu tylko do nich. W ten sposób włącza autorskie rozumienie odpowiedzialności etycznej oraz systemowych uwarunkowań człowieka w obręb myśli światowej.

W owym pluriwersalnym odkryciu etyczności w „bajce” Iskandera – interpretowanej dotychczas głównie jako „smutny dokument epoki radzieckiej” – dostrzegam ratowniczą rolę humanistyki, o której pisze Ewa Domańska: z jednej strony ratuje ona idee ginące w przeszłości, przykryte warstwami zastanych interpretacji, z drugiej – wyrывa sam obiekt analizy z ram Totalności, w które wtłacza go współczesny świat³⁷. Iskander może wszak pozostać w naszej pamięci jedynie radzieckim satyrykiem, przedstawicielem literatury narodowej, a w skrajnych kontekstach (w optyce agresywnego nacjonalizmu) nawet *homo sovieticus*, postrzeganym przez niektórych jako zdrajca swego ludu z powodu przyjęcia dominującej narracji imperialnej. Niemniej może być widziany również jako postać transkulturowa, która wewnątrz opresyjnego systemu tworzyła narracje wymykające się uproszczonym, czarno-białym kategoriom.

Trzeci wymiar ratownictwa ma charakter pozatekstowy i przekracza ramy analizy powieści Iskandera – staje się swoistym manifestem, o którym wspominałem we wstępie. Szczególnie na gruncie filologii rosyjskiej warto się zastanowić nad oddaniem głosu tym, którzy nie zawsze byli słyszani lub których wtłaczano w „laurkowe” role opisane tu wcześniej. Ich doświadczenie, wynikające zarówno z głębokiego kontaktu z kulturą

³⁶ Mignolo, Walsh, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, 2.

³⁷ Domańska, „Historia ratownicza”, 25.

rosyjską, jak i z pozostawania poza jej głównym nurtem, pozwala zauważyć alternatywne sposoby postrzegania rzeczywistości wewnątrz języka rosyjskiego i rosyjskojęzycznej kultury.

Budowanie przestrzeni dla policentrycznej i pluriwersalnej rosyjskojęzyczności (która wcale nie musi być jednolita etnicznie) oraz tożsamościowej hybrydyczności i transkulturowości roztacza nowe perspektywy – zarówno przed badaczami, jak i przed twórcami oraz ich czytelnikami. Umożliwia wykreowanie sfery, w której język i kultura rosyjska nie są już bezpośrednio powiązane z polityką Federacji Rosyjskiej ani zdominowane przez narracje opozycyjnych działaczy z centrum czy też z diaspory, której trzon stanowią mieszkańcy Petersburga i Moskwy. Chodzi o przestrzeń otwartą na głosy tych, którzy współistnieją w obszarze rosyjskojęzyczności, lecz nie utożsamiają się w pełni (lub też w ogóle) z Rosją ani z rosyjską etnicznością, tworząc suwerenne obrazy świata, oparte na bogactwie ich kulturowego bagażu i realizowane na własnych zasadach.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, Hannah. *Korzenie totalitaryzmu*. Przeł. Daniel Grinberg, Mariola Szawiel. Warszawa: Świat Książki, 2025.
- Beniamino, Michel. *La francophonie littéraire: essai pour une théorie*. Paris: L'Harmattan, 1999.
- Deleuze, Gilles, Félix Guattari. *Kafka. Ku literaturze mniejszej*. Przeł. Anna Zofia Jaksender, Kajetan Maria Jaksender. Red. Cezary Rudnicki. Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, 2016.
- Domańska, Ewa. „Historia ratownicza”. *Teksty Drugie*, nr 5 (2014). 12–26.
- Gorączko, Joanna. „Znane i nieznanie oblicza utopii, antyutopii i dystopii w dziełach światowej kinematografii”. *Refleksje. Pismo naukowe studentów i doktorantów WNPiD UAM*, nr 10 (2015). 13–25.
- Herrmann, Elisabeth, Carrie Smith-Prei, Stuart Taberner, eds. *Transnationalism in Contemporary German-Language Literature*. Rochester–New York: Camden House, 2015.
- Kończak, Izabela. „Abchazja Fazila Iskandera – muzułmańska tradycja i kultura, sowieckie czasy”. *Przegląd Rusycystyczny*, nr 4 (2006). 55–69.
- Kończak, Izabela. „Folklor Kaukazu w epopei o Abchazji Fazila Iskandera”. W: *Inspiracje ludowe w literaturach słowiańskich XI–XXI wieku*. Red. Iwona Rzepnikowska. 233–246. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2009.

- Kubacki, Artur Dariusz. „Pluricentryzm w niemieckim języku standardowym i specjalistycznym”. *Comparative Legilinguistics*, nr 17 (2014). 163–182.
- Kudrjajtseva, Tatjana. „Fazil’ Iskander: Cultural Bilingualism and the Writings in Russian of the Non-Russian Intelligentsia”. *Slavica Lundensia*, no. 22 (2005). 287–300.
- Mignolo, Walter. *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2000.
- Mignolo, Walter, Catherine Walsh. *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham–London: Duke University Press, 2018.
- Ndiaye, Christiane, éd. *Introduction aux littératures francophones*. Montréal: Presses de l’Université de Montréal, 2004.
- Niewiadowski, Andrzej, Antoni Smuszkiewicz. *Leksykon polskiej literatury fantastycznonaukowej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1990.
- Pieszak, Eryk Józef. „Historia etyki w dialogu: Lévinas i Haidt wobec fundamentów moralności”. *Sensus Historiae*, t. 59, nr 2 (2025). 121–138. <https://doi.org/10.14746/sh.2025.59.2.007>.
- Popiel-Machnicki, Wawrzyniec. „Przyszłość filologii rosyjskiej widzę poza Rosją”. Wywiad Magdy Ziółek. *Życie Uniwersyteckie*, 27 października 2023. <https://uniwersyteckie.pl/przyszlosc-filologii-rosyjskiej-widze-pozza-rosja> (10.02.2026).
- Przebinda, Grzegorz, Józef Smaga. *Kto jest kim w Rosji po 1917 roku. Leksykon*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2000.
- Бигуаа, Вячеслав. „Публицистика Фазиля Искандера”. *Вестник Литературного института им. А.М. Горького*, № 4 (2019). 87–97.
- Битокова, Марина, Арина Канкулова. „Скрытый билингвизм в прозе Фазиля Искандера”. *Полилингвильность и транскультурные практики*, № 1 (2024). 134–143.
- Генис, Александр. „Колумб Абхазии”. *Вестник Литературного института им. А.М. Горького*, № 4 (2019). 13–23.
- Глазкова, Марина. „Многоаспектность исследования творчества Фазиля Искандера в мировом литературоведении”. *Филология: научные исследования*, № 4 (2019). 57–71.
- Гурцкая, Глория, Виктория Гурцкая. „Абхазизмы в прозе Фазиля Искандера”. *Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение*, № 2 (2007). 68–72.
- Денисенко, Валерия. „Александр Солженицын и Фазиль Искандер: об одном неучтенном источнике философской сказки «Кролики и удавы»”. *Политическая лингвистика*, № 4 (2014). 231–236.
- Добровольский, Владимир, Иван Сущенко. *Да здравствует Союз Советских Социалистических Республик – великое социалистическое отечество, нерушимое многонациональное содружество братских народов, живое воплощение принципов пролетарского интернационализма!* Plakat. Москва: Изобразительное искусство, 1972. https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_008814517/ (14.02.2026).

- Иванова, Наталья. *Смех против страха, или Фазиль Искандер*. Москва: Советский писатель, 1990.
- Искандер, Фазиль. „Кролики и удавы”. *Континент*, № 22 (1980). 51–107; № 23 (1980). 79–136.
- Искандер, Фазиль. „Кролики и удавы”. В: *Кролики и удавы. Человек и его окрестности*. Фазиль Искандер. Санкт-Петербург: Азбука-Аттикус, 2022. 5–138.
- Искандер, Фазиль. „Кролики и удавы. Философская сказка”. *Юность*, № 9 (1987). 21–62.
- Казиева, Альмира, Екатерина Шевель. „Экзистенциальная диалектика: динамика образотворчества и миропостижения (на примере философской сказки Ф. Искандера «Кролики и удавы»)”. *Вестник РУДН. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика*, № 4 (2011). 12–21.
- Левинас, Эмманюэль. „Тотальность и Бесконечное”. В: Эмманюэль Левинас. *Избранное. Тотальность и Бесконечное*. Пер. Ирена Вдовина, Борис Дубин, Надежда Маньковская, Анна Ямпольская. Сост. Светлана Левит. Москва–Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. 66–291.
- Левинас, Эмманюэль. „Философия, справедливость и любовь. Беседа с Эмманюэлем Левинасом”. В: Эмманюэль Левинас. *Избранное. Тотальность и Бесконечное*. Пер. Ирена Вдовина, Борис Дубин, Надежда Маньковская, Анна Ямпольская. Сост. Светлана Левит. Москва–Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. 356–366.
- Николаева, Ирина. „Фабульное воплощение добра и зла в притче Фазиля Искандера «Кролики и удавы»”. *Вестник Литературного Института им. А.М. Горького*, № 4 (2019). 64–67.
- Глостанова, Мадина. *Жить никогда, писать ниоткуда. Постсоветская литература и эстетика транскulturации*. Москва: УРСС, 2004.
- Троль, Юлия. „Кролики и удавы» Фазиля Искандера”. *Часть речи*, № 2/3 (1981/1982). 313–315.

Jakub Adamiak – magister, doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk o Języku i Literaturze Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Instytut Filologii Wschodniosłowiańskich). Zainteresowania naukowe: postradzieckie dyskursy tożsamościowe, dekolonialne i postkolonialne perspektywy w badaniach kultur rosyjskojęzycznych oraz współczesne literatury rosyjskojęzyczne Azji Centralnej i Kaukazu. Najważniejsze publikacje: *Wpływ twórczości Czingiza Ajtmatowa na społeczeństwo współczesnego Kirgistanu i tożsamość narodową Kirgizów* (wspólnie z Żanetą Kordus, „Forum Wschodnie. Rocznik interdyscyplinarny” 2024); *Absurdalizacja rzeczywistości jako chwyt w twórczości Wieniedikta Jerofiejewa* („Forum Wschodnie” 2023); *30 lat niepodległej Estonii – turystyczna narracja o dziedziectwie ZSRR* (wspólnie z Magdaleną Chojecką i Żanetą Kordus, „Forum Wschodnie” 2022).