

STANLEY BILL

W poszukiwaniu autentyczności. Kultura polska i natura teorii postkolonialnej

W Polsce teoria postkolonialna okazała się bardzo atrakcyjna dla myślicieli związanych z konserwatywną prawicą. Jest to zaskakujące, gdy wziąć pod uwagę fakt, że w swoich kanonicznych formach teoria postkolonialna bardzo dużo zawdzięcza teoriom marksistowskim, postmodernistycznym czy feministycznym. Autor rozpoczyna ten artykuł od zbadania owego paradoksu, dociekając, dlaczego omawiana teoria jest tak atrakcyjna dla konserwatywnych intelektualistów i jaki czynią z niej użytek. Teoria postkolonialna pojawiła się jednak w Polsce także w bardzo odmiennym kontekście ideologicznym – a mianowicie w pracach Marii Janion, która sytuuje się raczej na przeciwległym ideologicznym biegunie współczesnych polskich „wojen kulturowych”. W proponowanej analizie autor sugeruje, że podstawowy repertuar wyobraźniowy, stojący za pozornie sprzecznymi wizjami polskiej przeszłości i przyszłości, może się okazać w dużej mierze wspólny. Mając to na uwadze, odnosi on omawiany przypadek do szerszych dyskusji dotyczących samej natury teorii postkolonialnej.

Słowa kluczowe: teoria postkolonialna, polski konserwatyzm, autentyczna kultura, Ewa Thompson, Maria Janion, Vivek Chibber

Przez ostatnie dziesięć lat termin „teoria postkolonialna” unosi się nad intelektualną sceną w Polsce niczym kolorowy balon, który nigdy nie daje się złapać czy zawłaszczyć¹. Biorąc pod uwagę polskie doświadczenie obcej okupacji i dominacji przez większość dziewiętnastego i dwudziestego wieku oraz dawną quasi-kolonialną historię Polski rozgrywającą się na terenach dzisiejszej Litwy, Białorusi i Ukrainy, teoria postkolonialna zdaje się, przynajmniej na pierwszy rzut oka, otwierać interesujące możliwości w polskich badaniach historycznych, politycznych, socjologicznych, kulturowych i literackich. I rzeczywiście, wielu przedstawicieli tych dyscyplin opowiada się za ich zwrotem w stronę postkolonializmu, choć dyskusja na ten temat często nie wychodzi w zasadzie poza kolejne wstępne uwagi. Teoria postkolonialna w Polsce coraz bardziej przypomina niezrealizowaną możliwość, która w pewien sposób już wyczerpała swój potencjał twórczy – jawi się zatem jako teoria poroniona.

Jednak slogan „postkolonializmu” pojawia się coraz częściej w polskiej akademii, a w szczególności w dyskursie publicznym. W wielu wypadkach wykorzystujący jego narzędzia badacze i pisarze otwarcie przypisują się do obozu polskiej konserwatywnej prawicy. Jest to zaskakujące, gdy wziąć pod uwagę fakt, że w swoich kanonicznych formach teoria postkolonialna bardzo dużo zawdzięcza teoriom marksistowskim, postmodernistycznym czy feministycznym, a żadna z nich nie jest szczególnie bliska polskim konserwatystom. Chciałbym rozpocząć ten artykuł od zbadania owego paradoksu, dociekając, dlaczego omawiana teoria jest tak atrakcyjna dla konserwatywnych intelektualistów i jaki czynią z niej użytek. Teoria postkolonialna pojawiła się jednak w Polsce także w bardzo odmiennym kontekście ideologicznym – a mianowicie w pracach Marii Janion, która sytuuje się raczej na przeciwległym ideologicznym brzegu współczesnych polskich „wojen kulturowych” (toczonych między przedstawicielami frakcji „tradycjonalistów” i „postępowców”). W proponowanej analizie tekstów tej badaczki będę sugerował, że podstawowy repertuar wyobrazeniowy, stojący za pozornie sprzecznymi wizjami polskiej przeszłości i przyszłości, może się okazać w dużej mierze wspólny. Mając to na uwadze, odniosę omawiany przypadek do szerszych dyskusji dotyczących samej natury teorii postkolonialnej, ze szczególnym uwzględnieniem najnowszej książki Viveka Chibbera, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital* (2013).

... podstawowy repertuar wyobrazeniowy, stojący za pozornie sprzecznymi wizjami polskiej przeszłości i przyszłości, może się okazać w dużej mierze wspólny.

1 Źródło: Stanley Bill (2014). „Seeking the Authentic: Polish Culture and the Nature of Postcolonial Theory.” *Nonsite* 12.

1. Teoria postkolonialna jako narzędzie dyskursu konserwatywnego

Chciałbym zacząć od krótkiej i ogólnej rekonstrukcji konserwatywnej odmiany teorii postkolonialnej, z którą mamy do czynienia w Polsce. Pomimo znaczących różnic pomiędzy poszczególnymi autorami teoria ta wydaje się przybierać zadziwiająco spójną i homogeniczną formę. W mojej rekonstrukcji odniosę się przede wszystkim do myśli czterech wiodących postaci: dwóch najbardziej wpływowych w tym momencie postkolonialnych literaturoznawców – Ewy Thompson (Rice University) i Dariusza Skórczewskiego (KUL), felietonisty poczytnego konserwatywnego czasopisma i pisarza, Rafała Ziemkiewicza oraz wybitnego poety, Jarosława Marka Rymkiewicza².

Podstawowe współdzielone przez nich założenie głosi, że dziewiętnastowieczna i dwudziestowieczna historia Polski – dzieje zewnętrznej dominacji, zaborów i podboju przez obce siły – jest w swej istocie porównywalna do kolonizacji doświadczanej przez tubylczych mieszkańców Afryki, Azji, obu Ameryk i Australii. Zgodnie z tą narracją imperia rosyjskie, pruskie i austriackie „skolonizowały” Rzeczpospolitą Obojga Narodów pod koniec osiemnastego wieku, dzieląc ją na trzy zabory. Sto pięćdziesiąt lat później – po dwóch międzywojennych dekadach świeżo odzyskanej niepodległości – Związek Radziecki „skolonizował” II Rzeczpospolitą (począwszy od 1944 roku). Wydarzenia historyczne, o których mowa, odbiły się głęboko na polskiej myśli, polityce, kulturze, sztuce i literaturze tamtych czasów. Ich ślady są dziś widoczne we wszystkich wspomnianych sferach – oraz ogólnie w „polskiej mentalności” – a Polska to teraz klasycznie „postkolonialna” kultura. Obierając taki punkt wyjścia, autorzy omawianej narracji biorą się za aplikowanie bardzo rozwiniętego aparatu teorii postkolonialnej do polskich przypadków, używając jej kluczowych pojęć jako gotowych narzędzi wyjaśniających i dokonując ich adaptacji tylko wtedy, gdy zmusza ich do tego kontekst lokalny. Zdaniem Skórczewskiego, zachodnioeuropejskie potęgi „zorientalizowały” Polskę na podobieństwo działań opisanych po raz pierwszy przez Edwarda Saïda w odniesieniu do Bliskiego Wschodu – chodzi tu o feminizację polskich mężczyzn i przyznanie całemu regionowi niższego poziomu rozwoju kulturowego (Skórczewski 2009a, 96–105). Polacy stopniowo uwewnętrzniają owe sądy i cierpią teraz na typowo

2 Warto w tym miejscu podkreślić, że Jarosław Kaczyński – lider głównej konserwatywnej partii opozycyjnej w Polsce, czyli Prawa i Sprawiedliwości – przy różnych okazjach także przywoływał pojęcie „postkolonializmu”.

postkolonialny kompleks niższości. Thompson twierdzi, że do polskiego przypadku pasują także koncepty mimikry i hybrydalności zaproponowane przez Homiego Bhabhę, bowiem orientalizowana, poniżona i zdevaluowana kultura polska musi niewolniczo naśladować wzorce kolonizatorów, tworząc tym samym nową hybrydyczną kulturę, którą cechuje mieszanie się elementów rdzennych i obcych (Thompson 2011, 303–314). Cała czwórka wymienionych myślicieli zgadza się co do tego, że owa hybrydyczność i uległa mimikra znajdują dziś swój wyraz przede wszystkim w kosmopolitycznej ideologii „elit”, w skład których wchodzi członkowie „liberalnej” partii rządzącej – Platformy Obywatelskiej – oraz dziennikarze z *Gazety Wyborczej* Adama Michnika i telewizji TVN. „Elity” te rzekomo wyparły się ojczyźnej ziemi, z której wyrosły, gardząc wszystkim co naturalnie „polskie” i wpatrując się w Europę Zachodnią oraz Stany Zjednoczone w poszukiwaniu modeli kulturowych, politycznych i artystycznych. Ziemkiewicz charakteryzuje w tym duchu główne polityczne i kulturowe pęknięcie we współczesnej Polsce – podział na „kreoli” i „tubylców” – tych, których umysły pochwyliła mentalność postkolonialna i tych którzy od niej uciekli, by powrócić do pierwotnej „polskości” (Ziemkiewicz 2011).

Ogólnie rzecz biorąc, teoretycy postkolonialni z obozu konserwatystów po prostu aplikują najpopularniejsze hasła z książek Saïda i Bhabhy, niewiele robiąc sobie z wpisanych w nie niuansów czy lokalnych uwarunkowań. Mamy tu jednak do czynienia z pewnymi kłopotliwymi niespójnościami domagającymi się takich rozwiązań teoretycznych, które wiązałyby się ściślej z polskimi okolicznościami. Przykładowo, chociaż Rosja – zarówno w swym okresie imperialnym, jak i radzieckim – była jednym z głównych kolonizatorów ziem polskich, trudno natknąć się w polskiej kulturze na próby naśladowania modeli rosyjskich. Polacy woleli bowiem postrzegać samych siebie jako cywilizacyjnie dojrzałszych od „barbarzyńskich Mongołów” ze Wschodu. Rosyjska dominacja polityczna nad Polską nie zakładała zatem nigdy hegemonii kulturowej, tak typowej dla odrębnych przykładów kolonizacji. Widać to wyraźnie również w postkomunistycznej Polsce. Żaden z wymienionych teoretyków nie twierdzi, że tzw. kreole szukają wzorców kulturowych w Rosji. Najbliższe historycznie doświadczenie kolonizacji ma swoje źródło w Związku Radzieckim i na Wschodzie, hybrydyczna kultura kreoli patrzy jednak z utęsknieniem na Zachód.

Konserwatywni teoretycy proponują dwa rozwiązania tego logicznego problemu. Dokonują, po pierwsze, pewnego rodzaju zrównania – pod banderą politycznego „lewactwa” – struktur i ideologii europejskiej integracji z tymi obecnymi w Związku Radzieckim. Dla przykładu, Rymkiewicz

kładzie nacisk na to, że „Unia Europejska została wymyślona [...] we wczesnym komunizmie” (Rymkiewicz 2010b). Thompson nie popiera tak przesadzonych stwierdzeń. Zamiast tego wynajduje drugie rozwiązanie opisywanego problemu: pojęcie „hegemonia zastępczego” (Thompson 2008, 117). Ujmijmy rzecz skrótowo: skoro represjonowani Polacy nie mogli widzieć kulturowego hegemonia w swoich barbarzyńskich, wschodnich kolonizatorach, musieli szukać go gdzieś indziej, by zaspokoić własną potrzebę podporządkowania. W ten sposób Zachód stał się lśniącem ideałem dla postkomunistycznych elit w Polsce, już wcześniej przyzwyczajonych do pokornego podążania za instrukcjami płynącymi z zagranicy.

Moim zamiarem nie jest tu dyskutowanie nad zasadnością owej aplikacji teorii postkolonialnej, chociaż wiele innych polskich badaczek zwracało uwagę na fundamentalne różnice między sytuacją Polski a uwarunkowaniami postkolonialnego globalnego Południa (Kołodziejczyk 2010; Borkowska 2010). Interesuje mnie za to, jak funkcjonuje polska konserwatywna teoria postkolonialna, stawiając szereg szerszych pytań o polską „kulturę” oraz samą teorię postkolonialną w jej ogólnym znaczeniu. Okazuje się ona dla polskich konserwatystów przydatna dlatego, że w swojej najbardziej uproszczonej formie reprezentuje silnie esencjalizujący projekt etyczny i polityczny. Jak podkreśla Skórczewski, kluczowe znaczenie ma tutaj „etyczny projekt postkolonialnej redefinicji polskiej tożsamości” (Skórczewski 2009b, 194).

Najważniejsza funkcja teorii postkolonialnej nie sprowadza się w tym kontekście do opisu realiów polskiej historii kulturowej – niezależnie od tego, czy jest to w ogóle możliwe – lecz raczej do diagnozy i oceny *współczesnego* porządku polityczno-kulturowego w Polsce. Istotnie, gdy w polskim dyskursie publicznym pojawia się słowo „postkolonialny”, nieuchronnie narzuca ono pewną ocenę wartościującą. Twierdzą jednak, że nie ogranicza się to do użytku, jaki robią z niego konserwatyści, chociaż to przede wszystkim oni znajdują w nim najwięcej korzyści dla osiągania takich celów, jak obrona tradycyjnych, katolickich wartości oraz „prymordialnego” rozumienia narodu w opozycji do nowych, wielokulturowych, indywidualistycznych i obywatelskich modeli tożsamości.

Teoria postkolonialna wchodzi tu bezpośrednio na obszar polityki. „Kreole” to polityczne i intelektualne elity o proveniencji liberalnej, rzekomo pogardliwie patrzące z góry na zacofane masy. Z kolei „tubyłcy” to reszta polskiego narodu, którego interesy reprezentują opozycyjne, konserwatywne społecznie Prawo i Sprawiedliwość, Kościół katolicki oraz rozmaite ugrupowania neonacjonalistów, z którymi utożsamiają się

Najważniejsza funkcja teorii postkolonialnej nie sprowadza się w tym kontekście do opisu realiów polskiej historii kulturowej – niezależnie od tego, czy jest to w ogóle możliwe – lecz raczej do diagnozy i oceny *współczesnego* porządku polityczno-kulturowego w Polsce.

Thompson, Rymkiewicz i Ziemkiewicz³. Podział na „kreoli” i „tubylców” ma charakter aksjologiczny. Ci pierwsi to nienawidzący samych siebie Polacy – rozdarci wewnątrznie, pretensjonalni, sztuczni, nieautentyczni, odurzeni Zachodem i jego obcymi wartościami, niezdolni do samodzielnego myślenia, „lemingi” – jak lubi ich nazywać konserwatywna prasa – targani kompleksami w konsekwencji uwewnętrznionego poczucia niższości wpajanego im przez „zastępczych hegemonów” z Zachodu. „Tubylcy” są prości, autentyczni, głęboko oddani wartościom chrześcijańskim, dumni z własnej tradycji, wolni od jakichkolwiek kompleksów wobec Zachodu. Jak opisuje to Leszek Koczanowicz, podstawowa opozycja przeciwstawia sobie „Prawdziwą Polskę” „Polsce Nieprawdziwej czy Nieautentycznej” (Koczanowicz 2010, 11).

Teoria postkolonialna nadaje owej opozycji silnie etyczny wymiar, wiąże z nią również poczucie historycznego *telosu*. Elita kreolska znajduje się po niewłaściwej stronie historii, uwięziona za sprawą własnej kolonialnej mentalności. Z kolei masy narodu polskiego – być może uspięne lub częściowo skolonizowane przez kreolską propagandę – muszą ostatecznie powstać, by odzyskać swoją autentyczną tożsamość. Mamy tu niewątpliwie do czynienia z retoryką emancypacji czy nawet rewolucji, choć w odmianie konserwatywnej. Dla opisanego momentu historycznego różni pisarze reprezentujący ten obóz, w tym poeta Rymkiewicz, wykorzystują klasyczną metaforę z trzeciej części *Dziadów*. Naród jest jak lawa, z wierzchu zimna i zakrzepła, lecz w głębi skrywająca ogień (Rymkiewicz 2010a). Rewolucyjny wybuch wulkanu w końcu nadejdzie i rzeczywiście wielu konserwatywnych komentatorów przywitało wzrost aktywizmu w związku z katastrofą smoleńską w 2010 roku jako pierwsze pomruki rewolucji.

Polska sytuacja rzuca w tym wypadku szczególnie jaskrawe światło na ogólną skłonność teorii postkolonialnej do esencjalizowania i wykluczania. Może w związku z powyższym stanowić kluczowy element najistotniejszych debat, które toczą się na bardziej ogólnym poziomie poza Polską. Już w 1993 roku Gayatri Chakravorty Spivak wycofała się z ukutego wcześniej pojęcia „strategicznego wykorzystania esencjalizmu”, lamentując, że stało się ono „po prostu przepustką dla esencjalizmu” (Danus, Jonsson i Spivak 1993, 35)⁴. Wiele lat później, w 2013 roku,

3 Thompson i Rymkiewicz wyrażają sympatie propisowskie, z kolei Ziemkiewicz przyłącza się do nurtu reaktywacji tradycji międzywojennej endecji.

4 Spivak opisała tę strategię w eseju *Subaltern Studies: Deconstructing Historiography*: „Interpretowałabym [prace przedstawicieli *subaltern studies*] jako strategiczne wykorzystanie pozytywistycznego esencjalizmu dokonywane w wyraźnym politycznym interesie” (Spivak 1987, 205).

Vivek Chibber rozwinął jeszcze radykalniejsze stanowisko, twierdząc w *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, że teorie postkolonialne, w szczególności te wywodzące się z tzw. szkoły subalternistów, koniec końców promują esencjalizującą wizję kultury, co widać zwłaszcza w odniesieniu do społeczeństw niezachodnich. W konsekwencji tego rodzaju teorie zaciemniają globalny zasięg czy znaczenie kapitalizmu, klasy oraz uniwersalistycznych, oświeceniowych projektów emancypacji.

Zdaniem Chibbera „trwałym wkładem teorii postkolonialnej [...] będzie oferowane przez nią ożywienie esencjalizmu nie tyle zwalczającego, co aktywnie wspierającego orientalizm” (Chibber 2013a). Innymi słowy, teoria postkolonialna broni specyficzności kultur lokalnych, równocześnie ryzykując popadnięcie w pewną formę „kulturalizmu” poprzez wprowadzanie nieuprawnionych ograniczeń w stosunku do repertuaru działań emancypacyjnych dostępnych danym jednostkom w określonych miejscach. Nacisk na istotowe różnice kulturowe zaciemnia tak uniwersalną władzę kapitału, jak i równie powszechne potrzeby ludzkie stanowiące podstawę dla jakiegokolwiek oporu względem tego pierwszego. „Główna teza studiów postkolonialnych stanowi o głębokiej przepaści między Wschodem i Zachodem, przepaści tak głębokiej, że uniemożliwia ona stworzenie powszechnie aplikowalnej ramy” (Chibber 2013b, 284).

Chibber zdaje się szczególnie zdziwiony faktem, że dyskurs postkolonialny jest tak rozpowszechniony na lewicy.

Przez ostatnich dwieście lat każdy kto miał się za postępowego, wyznawał [...] uniwersalizm. Rozumiało się samo przez się, że powodem dla którego robotnicy i chłopi mogli się jednoczyć ponad narodowymi granicami były wspólne im interesy materialne. Dzisiaj jest to kwestionowane przez studia nad podporządkowanymi i dość niezwykły jest fakt, że akceptuje to tak wiele osób na lewicy (Chibber 2013a).

Projekt emancypacji proponowany przez subalternistów jest fundamentalnie antylewicowy w swoim ataku na pojęcie wspólnych, ponadkulturowych interesów klasowych oraz towarzyszącym mu niedocenieniu uniwersalizującej władzy kapitału. Popularność tej teorii pośród pozornie „lewicowych” intelektualistów to dla tego autora straszne nieporozumienie.

Ironia tego projektu polega na tym, że prezentując się jako nowe oblicze radykalnej krytyki, jako awangarda krytycyzmu w dobie globalnego kapitalizmu, swoimi argumentami odbudowuje główne filary ideologii konserwatywnej” (Chibber 2013b, 286).

Polski przykład zdaje się w tym wypadku idealnie skrojony pod tezę Chibbera, skutecznie obnażając prawdziwą istotę teorii postkolonialnej (przynajmniej w zaproponowanym przez niego jej rozumieniu). Nie ma nic ironicznego czy niespójnego w projekcie postkolonializmu pisanym przez polskich konserwatystów. Ostatecznie całkiem wprost przedstawia on roszczenie „wskrzeszenia głównych filarów ideologii konserwatywnej”. Polscy konserwatyści przejawiają silny interes w promowaniu kulturowego esencjalizmu i antyuniwersalizmu, chcą bowiem propagować szczególną wizję ekskluzywnej i integralnej „polskości”. Co ważniejsze, wynikająca stąd niezdolność do zainaugurowania krytyki globalnego kapitalizmu doskonale pasuje do polskiego konserwatyzmu. Jego krytyczny projekt nie jest bowiem wymierzony w kapitalizm, a raczej wschodnioeuropejski komunizm oraz jego rzekome pozostałości obecne w systemie postkolonialnym.

Chibber atakuje subalternistów za ich słabo uargumentowane twierdzenie, że „formy dominacji uzyskane w formacjach postkolonialnych *nie są* kapitalistyczne, nie mogą być zatem analizowane z wykorzystaniem kategorii rozwiniętych na gruncie ekonomii politycznej” (ibid., 286)⁵. Jednak w wypadku Polski postkolonialne formacje, które potępiają teoretycy konserwatywni, naprawdę mogą nie być kapitalistyczne. Rzeczywiście, ostatni „kolonizator” ziem polskich to Związek Radziecki, który z pomocą swej militarnej potęgi zainstalował tam rząd odpowiedzialny za zdemontowanie prywatnego kapitału w całym kraju i zainaugurowanie systemu centralnie planowanej gospodarki. Kolonizatorzy byli więc w tym wypadku, przynajmniej na pozór, komunistami. Nie dziwi w związku z tym fakt, że lider konserwatywnego Prawa i Sprawiedliwości, Jarosław Kaczyński, oskarża rządzące elity współczesnej Polski o przewożenie systemowi, który jest zarówno „postkolonialny”, jak i „postkomunistyczny”, a terminy te są w tym wypadku zasadniczo synonimiczne⁶. Dla wielu polskich konserwatystów, w tym Ziemkiewicza i Rymkiewicza, emancypacja postkolonialna nadal częściowo oznacza

5 Chibber dostarcza w całej swojej książce wielu dowodów na poparcie własnej krytyki, twierdząc że teoretycy postkolonialni generalnie nie zrozumieli roli, jaką w systemach kapitalistycznych odgrywa burżuazja. Nie docenili też ogólnej zdolności kapitału do podporządkowywania sobie rozmaitych systemów kulturowych bez konieczności zmieniania każdego ich aspektu.

6 Ewa Thompson mocno wspiera Kaczyńskiego jako przeciwnika formacji postkolonialnych i postkomunistycznych w Polsce: „Po raz pierwszy w postkomunistycznej rzeczywistości, ktoś w Polsce wykazał się politycznym rozumem i zbudował partię bez ludzi związanych z polskimi i międzynarodowymi »poputczykami« komunizmu” (Thompson 2007b).

wyzwolenie spod dominująco lewicowego porządku, z którym kojarzą polityczne struktury Polski po 1989 roku czy nawet Unię Europejską. Innymi słowy, teoria postkolonialna w wydaniu polskich konserwatystów negatywnie potwierdza hipotezy Chibbera, łącząc ostrą antylewicowość z silnie emancypacyjnym projektem politycznym zakorzenionym w obrazie autentycznej kultury.

2. „Autentyczna kultura” i czarna dziura historii

Rodzi się tu natychmiast pytanie: jeśli współczesna Polska jest postkolonialna, hybrydyczna kulturowo i nieautentyczna, kiedy mieliśmy do czynienia z Polską autentyczną? Zaproponowano wiele różnych odpowiedzi, jednak ta autorstwa Thompson jest najbardziej rozpowszechniona. Odnajduje ona autentyczną Polskę w przedrozbiorowych czasach sarmatyzmu – osobliwej kulturze szlacheckiej Rzeczypospolitej Obojga Narodów, która dominowała w niej począwszy od swej złotej ery w piętnastym i szesnastym wieku, a skończywszy na długim upadku przypadającym na dwa kolejne stulecia. Zdaniem Thompson, historyczne i literackie dokumenty z tego okresu odsłaniają zawzięcie niezależną i samodzielną kulturę republikańską, która świetnie czuła się w swojej własnej skórze i była słusznie dumna ze swoich własnych wytworów, w pewien sposób niezainteresowana światem zewnętrznym i bez skrupowania zajmująca swoje miejsce jako równa pozostałym kulturom europejskim (Thompson 2007a). To właśnie w tym miejscu argumentacja Thompson zaczyna się załamywać, co jest być może swoistym przeznaczeniem esencjalizujących roszczeń do kulturowej autentyczności.

Wspomniany złoty wiek i okres „sarmacki” w polskiej kulturze charakteryzowały się wyjątkowo wysokim poziomem *hybrydyczności* i *naśladownictwa* obcych modeli. By zdać sobie z tego sprawę, wystarczy przejść się ulicami Krakowa, dawnej stolicy polskiej monarchii. Średniowieczne centrum miasta zbudowano według niemieckich zasad planistycznych i regulacji prawnych podyktowanych przez prawo magdeburskie. Wiele spośród wyróżniających miasto budowli i wewnątrz zostało zbudowanych w stylu włoskim przez pochodzących z Italii architektów. Sama Thompson przyznaje, że większość polskich szlachciców edukowała się w Europie Zachodniej. Nawet najwybitniejszy polski poeta tego okresu, Jan Kochanowski, odbył swe studia w Prusach i we Włoszech. Jego liryczna poezja wiele zawdzięcza stylowi Pierre’a de Ronsarda, którego poznał we Francji, a jego słynny dramat – *Odprawa posłów*

greckich (1578) – zaciąga poważny dług u włoskiego pisarza Gian Giorgia Trissina i jego wcześniejszej tragedii *Sofonisba* z 1524 roku (Wilson 1977, 20).

Thompson i Skórczewski odwołują się w tym kontekście do postkolonialnego pojęcia „koniecznych fikcji” konstruowanych przez narody dotknięte kulturowym kompleksem niższości – mitów sławiących starożytną, chwalebą przeszłość. Autorka *Trubadurów Imperium* nie dostrzega jednak koniecznie fikcyjnej funkcji samego mitu sarmackiego, zbudowanego na założeniu, że polska szlachta to potomkowie starożytnego irańskiego plemienia Sarmatów. Prowadził on do specyficznej samoorientalizacji poprzez zaadoptowanie rozmaitych, ekstrawaganckich elementów wschodniego obyczaju i ubioru, być może w celu zdefiniowania znakomitej polskiej tożsamości historycznej w oderwaniu od wpływu form kulturowych dominujących w Europie Zachodniej. Co więcej, szczególna treść owego mitu narzuciła Polsce wyraźnie kolonialną interpretację jej własnej historii – oto irańskie plemię przetoczyło się przez słowiańskie terytoria i podbiło ich rdzenną ludność⁷. Towarzyszący temu podział na rządzącą sarmacką *szlachtę*⁸ oraz uciskanych słowiańskich chłopów był znacznie bardziej dotkliwy niż jakiegokolwiek współczesne przeciwstawienie „kreoli” i „tubylców”. Gdzie skrywa się zatem autentyczna Polska?

W rzeczywistości problem autentyczności jest znacznie głębszy, niż wynikałoby to z tych konkretnych obserwacji. Skoro nie istnieją ludzkie kultury, które rozwijałyby się bez jakiegokolwiek kontaktu z innymi kulturami, każda z nich jest, co oczywiste, hybrydyczna i dynamiczna. Niemniej w kanonicznych postkolonialnych przypadkach można – przynajmniej w teorii – przeprowadzić stosunkową wyraźną granicę między „tubylczymi” treściami kulturowymi a agresywnymi wtargnięciami kolonizującego hegemonu kulturowego. Widać to szczególnie wyraźnie w obu Amerykach i Australii, gdzie w pełni ukształtowane i rozwinięte kultury lokalne zetknęły się z kulturami zachodnimi, z którymi nie miały dotąd żadnego kontaktu. Granica między „autentyczną” i „nieautentyczną” treścią kultury w postkolonialnym kontekście współczesnych australijskich Aborygenów nie jest więc zbyt trudna do zlokalizowania, chociaż nawet tutaj idea autentyczności kulturowej jest problematyczna, co po raz kolejny pozwala rzucić światło na esencjalizujące tendencje

7 Jan Sowa pisze o „kryptokolonialnym rodowodzie Sarmatów” (Sowa 2011, 273).

8 Samo słowo „szlachta”, odnoszące się do klasy dostojników, ma wyraźnie obce pochodzenie. Chociaż toczą się spory co do jego dokładnej etymologii, prawdopodobnie pochodzi ono z języka starowysokoniemieckiego.

teorii postkolonialnej⁹. W wypadku Azji Południowej i Afryki sprawy te dodatkowo się komplikują – mamy tu bowiem do czynienia z różnym stopniem wcześniejszych kontaktów z kulturami europejskimi – choć niewątpliwie przetrwały tam pewne kluczowe i wyróżniające je cechy w obszarze polityki, religii i gospodarki.

Sytuacja Polski w żadnym stopniu nie przypomina wspomnianych, „klasycznych” przypadków postkolonializmu. Wychodząc od swych symbolicznych początków, czyli chrztu Mieszka I w 966 roku, kultura polska jawi się jako hybrydyczna, rozwijając się pod wpływem zachodnio- i południowoeuropejskich nacisków „kolonialnych”. W rzeczywistości rzeczony symboliczny początek to nade wszystko erupcja *hybrydyczności*, wciągnięcie ziem słowiańskich, rozciągających się między Wisłą i Wartą, w orbitę zachodniego chrześcijaństwa i związanej z nim kultury. Symboliczne źródło polskiej państwowości to akt kulturowej kolonizacji dobrowolnie zaakceptowanej przez elitę plemienną dążącą do uzyskania bezpośrednich korzyści politycznych. Rodzące się państwo przyjęło bowiem religię chrześcijańską z Rzymu, by osłabić agresywne zamiary sąsiedniego Świętego Cesarstwa Rzymskiego. Zgodnie z tą teorią Mieszko I stawałby się pierwszym „kreolem”, dokonującym zdrady na wcześniejszych „autentycznych” elementach własnej kultury pogańskiej.

Wybitna badaczka literatury, Maria Janion – znana ze stanowczego krytykowania tradycjonalistycznych wizji polskiej kultury – rozwinęła własną teorię postkolonialną, opierając się na podobnej wizji historii w *Niesamowitej słowiańszczyźnie* (2006). Projekt ten łączy rozmaite wątki, jednak istotna część jej wywodu stanowi, że kultura polska jest w dalszym ciągu głęboko zraniona za sprawą źródłowego spotkania kolonialnego z cywilizacją łańską na drodze zwyczajowo brutalnej konwersji na chrześcijaństwo. Zachodni Słowianie utracili swoją mitologię, a zatem i własną tożsamość kulturową, wyplenioną przez misjonarski zapal swych nowych kulturowych panów (Janion 2006, 17). Janion odnajduje ślady tego głębokiego zranienia w niektórych klasycznych dziełach literatury polskiej, szczególnie romantycznej z jej częstymi odwołaniami do mitologii słowiańskiej, trochę na wzór powrotu wypartego. Poczynając od 966 roku, Polacy stali się obcy samym sobie. Czuli się niżsi względem kolonizującego ich Zachodu – jako peryferyjni spóźnialscy w ramach cywilizacji łańskiej, ale i wyżsi wobec słowiańskiego Wschodu, gdzie sami zwykli uprawiać kolonialną misję cywilizacyjną. Jak pisał o tym

W rzeczywistości rzeczony symboliczny początek to nade wszystko erupcja *hybrydyczności*, wciągnięcie ziem słowiańskich, rozciągających się między Wisłą i Wartą, w orbitę zachodniego chrześcijaństwa i związanej z nim kultury.

9 Abstrahując od wielkiej różnorodności kultur Aborygenów zamieszkujących kontynent australijski w czasach ekspansji europejskiej, badacze wskazują na prawdopodobne wpływy kulturowe w jego zachodniej części płynące z pobliskich wysp dzisiejszych Indonezji i Melanezji (Swain 1993).

dylemacie Sławomir Mrozek, Polska jest krajem na wchód od Zachodu i na zachód od Wschodu (ibid., 11). Dla Janion współczesna wyobraźnia polska musi walczyć z duchami pierwotnej kolonizacji, co wyraża się poprzez, jak sama to nazywa, „mesjanizm megalomanii narodowej” (ibid., 329). Autorka *Niesamowitej słowiańszczyzny* narzeka, że w swojej obecnej formie Polska jest „ubogim i płaskim monolitem, przeważnie narodowo-katolickim” (ibid., 330). Aby wejść do Europy na prawdziwie równych warunkach, musi najpierw zarzucić ową ograniczającą i monolityczną tożsamość, doceniać różnorodność oraz swoją „*niesamowitą słowiańszczyznę*”. Innymi słowy, musi przezwyciężyć dziedzictwo pierwotnej kolonizacji dokonanej przez łacińskie chrześcijaństwo.

Tym, co uderza mnie tu najbardziej, jest fakt, że Janion używa „postkolonialnych” haseł dla tych samych, wyraźnie politycznych celów co teoretycy konserwatywni, a mianowicie, by wyznaczyć granicę między autentyczną i nieautentyczną tożsamością. Podczas gdy Thompson cofa się w tym celu do czasów sarmackich, Janion po prostu sięga głębiej – do chrystianizacji z dziesiątego wieku i początków polskiej państwowości w ramach politycznego systemu łacińskiego chrześcijaństwa, gdzie nowa i obca religia oraz mitologia narzucają się na autentyczną, słowiańską i przedchrześcijańską proto-Polskę. Gdy weźmiemy to pod uwagę, okaże się, że ci którzy wspierają dziś model narodowej i katolickiej Polski, czyli opozycyjne Prawo i Sprawiedliwość, konserwatywne media oraz jeszcze radykalniejsze pravicowe ugrupowania polityczne, opowiadają się za nieautentyczną, wyobcowaną, zakompleksioną i postkolonialną Polską. Po raz kolejny argumentacja ma tu charakter przede wszystkim polityczny, nie historyczny i dąży do wykluczania. Historia jawi się tu jedynie jako użyteczne narzędzie w niekończącej się walce ideologicznej o polityczny i kulturowy kształt współczesnej Polski.

Teoria postkolonialna w Polsce, w swoich odmiennych odsłonach, nieuchronnie powraca do współczesnego politycznego pytania o autentyczność: kto lub co jest prawdziwą Polską? W swoim ujęciu łacińskiej kolonizacji zachodnich Słowian Janion nieświadomie reprodukuje narrację polskiej martyrologii i wyjątkowości, której tak często się sprzeciwiała. Nie bierze bowiem pod uwagę, że ta historia, w swoich zróżnicowanych formach, jest wspólna dla wszystkich europejskich narodów. Każdy z nich ma swoje przedchrześcijańskie „wyparte”. Europa jako całość jest ostatecznie istotowym wytworem spotkania między południowym chrześcijaństwem łacińskim – z jego klasycznymi podstawami cywilizacyjnymi – a różnymi północno-zachodnimi kulturami pogańskimi. Trzeba przyznać, że Polska powstała stosunkowo późno i działa się to na geograficznych peryferiach sceny europejskiej. Miała również

Tym, co uderza mnie tu najbardziej, jest fakt, że Janion używa „postkolonialnych” haseł dla tych samych, wyraźnie politycznych celów co teoretycy konserwatywni, a mianowicie, by wyznaczyć granicę między autentyczną i nieautentyczną tożsamością.

tendencję raczej do ulegania aniżeli wywierania wpływu za pomocą modeli kulturowych. Możemy zatem w pełni docenić oryginalność i wyjątkowość polskich wytworów kulturowych, dopiero, jak twierdzi Ryszard Nycz, w pełni rozpoznawszy peryferyjny status Polski (Nycz 2010, 178).

Teoria postkolonialna nie ma w tym kontekście zbyt wielkiego zastosowania. Przymierzalna kolonizacja i peryferyjność polskiej kultury są wpisane w same jej początki, których nie da się ostatecznie oddzielić od symbolicznego momentu, jakim był 966 rok. Wszystko to, co poprzedza ten ostatni, jest praktycznie niedostępne dla refleksji historycznej – to czarna dziura lub kulturowa nieświadomość, która zdradza jedynie mgliste ślady swojego istnienia. Nigdy nie odkryjemy „autentycznej” Polski, skazani jesteśmy zatem na Polskę peryferyjną, hybrydyczną i dynamiczną, której istnienie jest kruche, a partycypacja w kulturze europejskiej określana bywa często jako „spóźniona”. Jednak naukowcy i intelektualiści po obu stronach wojny kulturowej w Polsce nie przestają szukać „tego, co autentyczne”.

3. Teoria postkolonialna i problem kulturalizmu

Liberalni krytycy esencjalizującej „prawicowej” wersji teorii postkolonialnej w Polsce są równie podatni na wpadnięcie w pułapkę fetyszowania pewnych „autentycznych” wizji polskości i wykluczenia innych. W tym sensie, gdy Janion opowiada się za kształtowaniem „odmiennego polskiego imaginarium” w świetle „kryzysu tożsamości polskiej”, zdaje się twierdzić, że da się wyobrazić nową „tożsamość polską”, która będzie w pewien sposób bardziej spójna z „autentyczną” naturą jej słowiańskich początków (Janion 2006, 329). Zamiast orientalizowania Rosji poprzez nacisk na jej niższość wobec europejskiej Polski Polacy powinni afirmować swoją własną „nieeuropejską”, „słowiańską” tożsamość. Tylko w taki sposób Polska będzie mogła zająć niezależne miejsce – wolne od kompleksów czy wąskiej zaściankowości – przy polityczno-kulturowym stole zredefiniowanej i zjednoczonej Europy. Janion zależy na wskazaniu „alternatywnego myślenia o naszym miejscu w Europie” (ibid. 2006, 179). Odnajdujemy w jej rozwiązaniu echa argumentacji Witolda Gombrowicza z jego wydanego pół wieku wcześniej *Dziennika*: „Nie będziemy narodem prawdziwie europejskim póki nie wyodrębnimy się z Europy – gdyż europejskość nie polega na zlanii się z Europą, lecz na tym, aby być jej częścią składową – specyficzną i nie dającą się niczym zastąpić” (Gombrowicz 2004, 190).

Najbardziej zaskakujące jest to, że Janion – znana jako zawzięta przeciwniczka integrystyczno-nacjonalistycznych wizji kultury – sama okazuje się być „nacjonalistką”, przynajmniej w etnosymbolicznym rozumieniu tego słowa zaproponowanym przez Anthony’ego D. Smitha:

Ogólny cel nacjonalizmu polega na oparciu narodu na pewnych i „autentycznych” podstawach [...] na zjednoczeniu wspólnoty, odtworzeniu jej autonomii i samoekspresji, a w ten sposób także przygotowaniu go na zajęcie należnego mu miejsca w szeregu narodów” (Smith 2009, 66).

Wedle Smitha etniczność dostarcza najbardziej typowej podstawy dla tego rodzaju narracji – i dzieje się tak z pewnością z Janionowską teorią „niesamowitej słowiańszczyzny”.

Autorka *Gorączki romantycznej* oferuje niewątpliwie szerszy i bardziej inkluzywny model polskości niż ten prezentowany przez pierwotny nacjonalizm prawicy. Ukazuje ona jednak ciągle esencjalistyczne znaczenie pojedynczej historii kulturowej, która może i prawdopodobnie powinna dyktować innym ludziom to, jak mają wyobrażać sobie samych siebie jako współczesnych „Polaków” (sama kategoria „Polaka” pozostaje tu w gruncie rzeczy zupełnie nieproblematyczna). W konsekwencji obecna sytuacja młodych obywateli emigrujących lub „żegnających się z Polską” za cenę bardziej wyzwolonej tożsamości europejskiej wiąże się dla Janion z kryzysem kulturowym domagającym się kreatywnych „kulturowych” rozwiązań. Polacy muszą odkryć na nowo czy może nawet odtworzyć autentyczny wymiar swej własnej, naturalnej kultury. W narracji Janion autentyczna „kultura polska” zdaje się istnieć przede wszystkim dla tych, którzy potrafią wyobraźniowo znaleźć źródła swojej tożsamości – jak również swoich kłopotów z tożsamością – w czasach pogańskich plemion słowiańskich sprzed kluczowego momentu chrystianizacji.

Tak czy inaczej owe argumenty jawią się jako pewien rodzaj „kulturalizmu” czy, jak pisze Leszek Koczanowicz, „złudzenia kulturologicznego” zakładającego, że istnieje „ciągłość kultury i jej tropów, która przekracza wszelkie zmiany ekonomiczne, polityczne i społeczne” (Koczanowicz 2010, 20). Walter Benn Michaels argumentował, w zupełnie innym kontekście pluralistycznych kulturowo Stanów Zjednoczonych, że „pytanie, do której kultury należymy, ma znaczenie tylko wtedy, gdy zakorzenione jest w rasie” (Michaels 1992, 684). To, że konkretni ludzie mają prawo lub odpowiedzialność wiązania się z konkretnymi kulturami, będzie miało jakikolwiek sens tylko przy ostatecznym założeniu istotowych różnic rasowych. Tym samym rzekomo progresywny etos pluralizmu kulturowego jest w gruncie rzeczy doktryną rasistowską,

sprowadza się bowiem do „odwołania do rasy, które czyni z kultury przedmiot afektu i tworzy pojęcia w rodzaju utraty kultury, jej zachowania, kradzieży, przywracania itd.” (ibid., 685). Nacisk na rasę równocześnie zaciemnia funkcjonowanie nierówności ekonomicznych poza granicami rasowymi.

Czy możliwe jest wyodrębnienie podobnej, urasowanej doktryny w wypadku wyraźnie niewielokulturowej Polski? Konserwatywni teoretycy „postkolonialni” zakładają w oczywisty sposób, że „polskość” jest właściwą kulturą dla „Polaków”. Jakie rozumienie „Polaka” wchodzi tu jednak w grę: etniczne, polityczne, religijne czy geopolityczne? Czy Polacy żydowskiego pochodzenia mają takie samo prawo do tej kultury? Najwidoczniej nie, skoro Thompson przyznaje, że „trudno wyobrazić” sobie mit sarmacki „bez jego tła w postaci katolicyzmu” (Thompson 2012, 83), podczas gdy Skórczewski opowiada się za tym nurtem myślenia, które „w chrześcijaństwie” dostrzega „rdzeń narodowej autoidentyfikacji” (Skórczewski 2008, 142). Janion bez wątpienia oferuje szersze możliwości, argumentując, że młodzi Polacy nie byłoby tak skłonni do wyrzekania się swojej polskości na rzecz wyzwolonej tożsamości europejskiej, gdyby polska kultura była bardziej „różnorodna” i „kolorowa”. Idzie w ten sposób w ślady innych bardziej liberalnych naukowców, którzy dążą do ustanowienia „szerszych wspólnot oferujących świecą płaszczyznę jednoczenia się” (Janion 2006, 330). Wciąż mamy tu jednak do czynienia z kulturowym rozwiązaniem problemu kulturowego, podczas gdy kluczowe pytania o to, w odniesieniu do których cech zdefiniować granice tej szerszej kultury i dla kogo to robić, pozostają nierozwiązane.

Być może „kultura polska” denotowałaby obszar czysto językowy, a polskość ograniczałaby się do pewnego zakorzenienia w języku polskim i jego wytworach. Co jednak począć z tym osobami, które ze względów kulturowych definiują się jako „Polacy”, ale nie mówią po polsku, jak polscy Amerykanie lub potomkowie Polaków zesłanych na środkowozajtryckie terytoria dawnego Związku Radzieckiego? A co z mówiącymi po polsku obywatelami Izraela, którzy czują się nieodwołalnie odcięci od „polskiej kultury”? Janion mówi o „Polakach” tak, jakby ów termin umożliwił doskonale naturalną klasyfikację. Wyzwanie sprowadza się dla niej do stworzenia bardziej nowoczesnej i włączającej „kultury polskiej”, by zastąpić nią przestarzały model patriarchalny, narodowy i katolicki. Nowa kultura obejmowałaby kobiety, niekatolików, mniejszości seksualne oraz ich „słowiańskie” korzenie. Jednak samo pojęcie „Polaków” pozostaje w tym układzie kategorią mocno esencjalistyczną, być może wbrew intencjom Janion, ponieważ nowa kultura ma istnieć przede wszystkim dla nich.

Chociaż Janion nigdy nie mówi tego wprost, trudno nie wywnioskować z jej stanowiska, że niewypowiedziane podstawy „polskości” –

zwłaszcza w swojej odtworzonej, „słowiańskiej” wersji – mają ostatecznie charakter etniczny. Autorka *Niesamowitej słowiańszczyzny* pisze przykładowo o mieszanych uczuciach, łączących poczucie wyższości i niższości, które nawiedzają „stosunek Polaków do Żydów” (ibid., 328). Stanowisko to ma niewiele sensu, jeśli założyć – jak ma to miejsce teoretycznie w wielokulturowej narracji na temat tożsamości polskiej – że dana osoba może być równocześnie Polakiem i Żydem. Być może da się zdefiniować to napięcie jako zderzenie żydowskich i katolickich lub kulturowych i etnicznych Polaków. W obu wypadkach kultura polska jawi się jako wybór czy, w najlepszym razie, jeden z elementów w ramach hybrydycznej tożsamości przeznaczony dla członków zbiorowości o wyłącznie kulturowej proveniencji, podczas gdy wydaje się ona zakorzeniona w najgłębszej naturze tych, którzy przynależą do kategorii etnicznej.

Perswazyjna moc argumentu Janion opiera się na oburzeniu związanym z przeświadczeniem, że patriarchalne, łaćnińsko-chrześcijańskie, „antysłowiańskie”, rasistowskie i homofobiczne wypaczenia pozbawiły „Polaków” ich „autentycznej kultury”. Przyznać należy, że owa autentyczność pojawia się w jej pismach raczej jako prowizoryczny i wyobrażeniowy konstrukt aniżeli utracona rzeczywistość historyczna. Wyłania się stąd jednak bardzo wyraźnie określona wizja etniczności, rozumianej jako istotowe kryterium tożsamości kulturowej. Janion opiera bowiem swoją główną tezę na mocnym twierdzeniu, rzekomo wywiedzionym z kulturowej nieświadomości „niesamowitej słowiańszczyzny”, o ukrytym wezwaniu etnicznych źródeł, które powraca niczym kolektywne „wyparte” w literaturze i sztuce.

Postkolonialny projekt Janion, tak jak analogiczne koncepcje teoretyków konserwatywnych, konsekwentnie ignoruje potencjalne znaczenie pozostałych struktur społecznych w rodzaju klasy, faworyzując w zamian projekt emancypacyjny, który kładzie nacisk na specyficzność kulturową, autentyczność i ciągłość. Skupiając się na kulturze i etniczności, stanowisko Janion podpada zatem pod wzorzec „subalternistyczny”, o którym pisał Chibber w *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. Choć siły międzynarodowego kapitalizmu pojawiają się sporadycznie w tle jej rozważań, ich znaczenie pozostaje dziwnie nieokreślone. Janion wspomina np. mimochodem, że młodzi Polacy zaczęli emigrować „po otwarciu europejskich rynków pracy”, a jednak skupia się prawie wyłącznie na kulturowych, a nie ekonomicznych wyjaśnieniach tego fenomenu (Janion 2006, 330). Sprawdzają się w tym kontekście słowa Chibbera: „najpotężniejsza na świecie siła społeczna i strukturalna staje się smugą dymu, czymś tak widmowym, że zaczynamy się zastanawiać, czy w ogóle istnieje” (Chibber 2013, 288).

Postkolonialny projekt Janion, tak jak analogiczne koncepcje teoretyków konserwatywnych, konsekwentnie ignoruje potencjalne znaczenie pozostałych struktur społecznych w rodzaju klasy, faworyzując w zamian projekt emancypacyjny, który kładzie nacisk na specyficzność kulturową, autentyczność i ciągłość.

Częściowe wyjaśnienie dla ogólnego deficytu w obszarze rozważań poświęconych klasie, kapitalizmowi i ekonomii politycznej w polskiej humanistyce i naukach społecznych przedstawił Jan Sowa, wskazując na ich „historycznie uwarunkowaną niechęć” do myśli marksistowskiej (Sowa 2011, 445). Początkowo, jak zauważa autor *Fantomowego ciała króla*, hamowało to rozwój teorii postkolonialnej w Polsce. Twierdzą jednak, że liczni intelektualiści konserwatywni dokonali ostatecznie tego samego odkrycia, co Chibber – teoria postkolonialna jest sprzeczna z lewicowymi intelektualnymi tradycjami uniwersalizmu oraz obroną interesów klasowych ponad różnicami kulturowymi. W kontekście ramy teoretycznej oferowanej przez Chibbera Janion wpada w te same sprzeczności co „subalterniści”, broniąc kulturowej specyficzności nieuświadomionym kosztem interesów uniwersalistycznych. Myśliciele przynależący do polskiej prawicy tworzą jednak znacznie bardziej spójne stanowisko ideologiczne – niezależnie od jego logicznych niedostatków. Teoria postkolonialna dostarcza gotowego narzędzia dla realizacji wyraźnie konserwatywnego celu obrony ekskluzywnych i esencjalistycznych wizji autentycznej kultury przeciwko roszczeniom uniwersalistycznym, także tych opartych na marksistowskim rozumieniu kapitalizmu czy klasy. Specyfika polskiego przypadku najwyraźniej to potwierdza.

W postkomunistycznej Polsce niezwykle trudno o stworzenie wizji kultury i społeczeństwa, które byłyby niezależne od etniczności, gdzie istota etnosu sprowadzana jest do wyobrażonych więzi pokrewieństwa i wspólnego pochodzenia sięgających niepamiętnych czasów. Nawet wysoce włączające modele zakładają, że kultura polska, chociaż powinna otwierać się na członków z innych grup etnicznych, jest przede wszystkim naturalnym dziedzictwem etnicznych Polaków, wyobrażonych potomków zachodnich plemion słowiańskich, które osiadły na terenach między Odrą i Wisłą przed końcem pierwszego tysiąclecia. Wraz z bogaceniem się Polski, równoznacznym z przyciąganiem większej ilości imigrantów z całego świata, stanie ona przed dwoma nagłącymi pytaniami. Czy nowo przybyli uczestnicy zdywersyfikowanego rynku pracy staną się „Polakami”? I czy „Polacy” zaczną afirmować hybrydyczność kosztem swych roszczeń do „autentycznej” kultury?

Przełożył Piotr Juskowiak

Wykaz literatury

- Borkowska, Grażyna. 2010. „Perspektywa postkolonialna na gruncie polskim: Pytania sceptyka.” *Teksty Drugie* 5.
- Chibber, Vivek. 2013a. „How Does the Subaltern Speak?,” *Jacobin* kwiecień.
- Chibber, Vivek. 2013b. *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. London: Verso.
- Danius, Sara, Stefan Jonsson i Gayatri Chakravorty Spivak. 1993. „An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak.” *boundary* 2.
- Gombrowicz, Witold. 2004. *Dziennik 1953–1969*. Tom I. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Janion, Maria. 2006. *Niesamowita słowiańszczyzna: Fantazmaty literatury*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Koczanowicz, Leszek. 2010. „Post-postkomunizm a kulturowe wojny.” *Teksty Drugie* 5.
- Kołodziejczyk, Dorota. 2010. „Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią.” *Teksty Drugie* 5.
- Michaels, Walter Benn. 1992. „Race into Culture: A Critical Genealogy of Cultural Identity.” *Critical Inquiry* 4.
- Nycz, Ryszard. 2010. „Możliwa historia literatury.” *Teksty Drugie* 5.
- Rymkiewicz, Jarosław Marek. 2010a. „Czy to już koniec Jarosława Kaczyńskiego? Rymkiewicz woli wierzyć w odzyskanie niepodległości.” *Newsweek*, 22 listopada.
- Rymkiewicz, Jarosław Marek. 2010b. „Elity nie potrzebują Polski – wywiad z Jarosławem Markiem Rymkiewiczem.” *Bibuła: Pismo niezależne*, 11 grudnia.
- Skórczewski, Dariusz. 2008. „Trudności z tożsamością. Na marginesie »Niesamowitej słowiańszczyzny«.” *Porównania* 5.
- Skórczewski, Dariusz. 2009a. „Polska skolonizowana, polska zorientalizowana: Teoria postkolonialna wobec »Innej Europy«.” *Porównania* 6.
- Skórczewski, Dariusz. 2009b. „Towards a Better Understanding of the Self: Polish Literature in the Light of Postcolonial Theory.” W *The Task of Interpretation: Hermeneutics, Psychoanalysis and Literary Studies*, red. Dariusz Skórczewski, Andrzej Wierciński i Edward Fiała. Lublin: The John Paul II Catholic University of Lublin.
- Smith, Anthony D. 2009. *Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*. London: Routledge.
- Sowa, Jan. 2011. *Fantomowe ciało króla: Peryferyjne zmaganiem z nowoczesną formą*. Kraków: Universitas.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1987. *In Other Worlds: Essays in Cultural*

Politics. New York: Methuen.

Swain, Tony. 1993. *A Place for Strangers: Towards a History of Australian Aboriginal Being*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thompson, Ewa. 2007a. „Sarmatyzm i postkolonializm: O naturze polskich resentymentów.” *Dziennik*, 11 maja.

Thompson, Ewa. 2007b. „W kolejce po aprobatę.” *Dziennik*, 11 maja.

Thompson, Ewa. 2008. „Postkolonialne refleksje: Na marginesie pracy zbiorowej »From Sovietology to Postcoloniality: Poland and Ukraine from a Postcolonial Perspective« pod redakcją Janusza Korka.” *Porównania* 5.

Thompson, Ewa. 2011. „A jednak kolonializm: Uwagi epistemologiczne.” *Teksty Drugie* 6.

Thompson, Ewa. 2012. „Stefan Żeromski's *Ashes* as a Postcolonial Narrative.” *Historyka: Studia Metodologiczne* XLII.

Wilson, Reul K. 1977. „Kochanowski and Ronsard: Contemporaries and Kindred Spirits.” *Polish Review* 22.1.

Ziemkiewicz, Rafał. 2011. „W Polsce, jak w krajach postkolonialnych, funkcjonuje podział na »kreoli« i »tubylców«.” *Polska Times*, 10 lipca.

Stanley Bill – jest wykładowcą polonistyki na Uniwersytecie Cambridge. W swoich badaniach zajmuje się dwudziestowieczną literaturą i kulturą polską, ze szczególnym uwzględnieniem religii, sekularyzacji oraz postkolonialnej interpretacji historii polskiej kultury. Dr Bill, zanim przeniósł się do Cambridge, pracował na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Pracę doktorską z komparatystyki obronił na Uniwersytecie Northwestern w USA. Pochodzi z Perth w Australii.

Dane adresowe:

Stanley Bill
Sidney Sussex College
Sidney Street
Cambridge CB2 3HU
United Kingdom
e-mail: sb2054@cam.ac.uk

Cytowanie:

S. Bill, *W poszukiwaniu autentyczności. Kultura polska i natura teorii postkolonialnej*, „Praktyka Teoretyczna” nr 1(11)/2014, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr11_2014_Socjologia_literatury/05.Bill.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

DOI: 10.14746/pt.2014.1.5

Author: Stanley Bill – is Lecturer in Polish Studies at the University of Cambridge. He works largely on twentieth-century Polish literature and culture, with particular interests in religion, secularization theory and postcolonial interpretations of Polish cultural history. Dr Bill worked at the Jagiellonian University in Krakow before coming to Cambridge. He completed his Ph.D. in Comparative Literary Studies at Northwestern University in the United States. He originally hails from Perth, Australia.

Title: Seeking the Authentic: Polish Culture and the Nature of Post-colonial Theory

Summary: In Poland, postcolonial theory has proven especially attractive to various thinkers associated with the conservative right. This is surprising when we consider that postcolonial theory in its canonical forms owes a great deal to Marxist, postmodernist and feminist theories. The author begins by examining this paradox, assessing why the theory

might be so appealing to conservative intellectuals and how they have employed it. Yet postcolonial theory has also appeared in a very different ideological context – namely, in the work of Maria Janion, who belongs to the opposing side of the ideological divide in Poland’s contemporary “culture wars” between “traditionalist” and “progressive” factions. The author suggests that the fundamental imaginative repertoires fueling quite disparate visions of Poland’s past and future may turn out to have a great deal in common. On this basis, he brings the Polish case into broader discussions on the very nature of postcolonial theory.

Keywords: postcolonial theory, Polish conservatism, authentic culture, Ewa Thompson, Maria Janion, Vivek Chibber