

Ewa Łukaszyk
Universiteit Leiden

EREGNAT EM ILON. Elitarne i jego koczownicy

0. Elitarne wydaje się tożsame z tym, co zasiedziałe, posiadające, siedzące na swych materialnych i symbolicznych zasobach niczym zakłeta żaba. Elitarne zdaje się opierać przede wszystkim na długim trwaniu akumulacji. Elitarne jest to, co arystokratyczne, ziemiańskie, w najgorszym wypadku mieszczańskie, utrzymane na właściwym miejscu cenną broszką, której zapinka wkuwa się w czas na co najmniej dwa lub trzy pokolenia, zwykle jednak znacznie dłużej. Niniejszy esej nie zamierza zaprzeczyć temu utożsamieniu, lecz jedynie wnieść słabą, niekonkludującą, dokonaną *ad hoc* poprawkę wynikłą z obserwacji zagadkowego sojuszu: Elitarne zdaje się wykazywać niepomowaną skłonność ku koczownikom, ucieleśniającym z kolei to, co ruchome, nieposiadające, skłonne do rezygnacji, opuszczenia, porzucenia. Oba elementy wchodzą zatem w sojusz oparty na uderzającej komplementarności, ale i ostatecznej zbieżności praktyk. Wiecznie porzucając i niczego nie posiadając na stałe, koczownicy wykazują się tym niemniej zdolnością do ustanawiania unikalnego, niezemiańskiego trybu narzucania prymatu symbolicznego przez ostentację nieprzywiązania, zdolności do transcendowania uwikłań. Przywołam ich tu zatem w podwójnym znaczeniu: wyjściowo, w etnologicznym sensie przyjmowania nomadycznych strategii przetrwania wobec materialnych niedostatków. Ale też w metaforycznym znaczeniu koczowniczego zawłaszczenia przestrzeni symbolicznej i realizowania w niej nomadycznych strategii bytowania.

Mówiąc o tym, co Elitarne, dokonuję podwójnej impertyncji. Po pierwsze, ukazuję elitarność przez pryzmat osobistego doświadczenia, stawiając siebie w roli podmiotu elitarnej historii. Czynnici nie należący do Elitarnego bezpośrednio, lecz wchodzący z nim w ukryty sojusz jako nomada; niniejszy esej jest nieskrywanym, niewziętym w cudzysłów głosem outsidera na wygnaniu, nadesłanym z uniwersyteckiego miasteczka w Niderlandach, dostarczającego samej kwintesencji życia w ceglany domu, opartego na posiadaniu i zasiedzeniu. Mimo wszystko mówienie w ten sposób o Elitarnym jest czymś wstydliwym, nieręcznym, niosącym negatywne konotacje parweniuszostwa, posądzenie o niezaleczone kompleksy. Zwłaszcza jeśli takim Elitarnym pozostaje, mimo upływu czasu, świat przodujących uczelni i tworzonej w nich wielkiej humanistyki, której recepcji dokonujemy (usiłujemy dokonywać) na rodzimym gruncie, nie potrafiąc jednak rozwikłać tajemnicy, jaka mogłaby nas wprowadzić w krąg pełnoprawnego uczestnictwa, dopuścić do udziału w samym procesie niosącej prestiż i widzialność kreacji. To grząski grunt, na który wkraczam w zupełnie świeżo nabytych sabotach.

Drugą impertyncją, wynikającą z tego pierwszego *faux pas*, będzie sugestia, że humanistyka polska utrwała swój nieelitarny status odmawiając eksploracji marginesów i odrzucając własnych nomadów. Ucieleśniając jej nieobecny, utracony czy też wyparty element, występuję jako underdog naruszający przyjęte we wspólnocie i cementujące ją pakt milczenia. Transgresja jest zatem piramidalna: odzywając się z marginesu, przemawiam w indywidualnym imieniu, i to tylko po to, by skomentować zbiorową porażkę.

1. Któregoś dnia po wykładzie jedna ze studentek spytała, czy przypadkiem jestem spokrewniona z Ewą Łukaszyk, tą autorką książek o Portugalii. Zdaje się, że uważa ją za osobę nieżyjącą. - Może więc córka?

Bez tożsamości, bez zakorzenionej w przodkach i poprzednikach legitymizacji, bez rzymsko-Agambenowskiej *persony*^[1], jestem całkowicie nierozpoznawalna w akademickim świecie. Zbyt wielka różnorodność prowadzonych *ad hoc* eksperymentów, brak własnego, ściśle określonego miejsca w środowisku.

Innym razem ktoś chciał przedstawić mnie Ewie Domańskiej. "Ależ my się znamy z panią profesorem od lat", odparłam. "Poznałyśmy się na konferencji w Janowicach w 2003 roku". "Ja nigdy nie byłam na żadnej konferencji w Janowicach", odrzekła bez wahania autorka *Nekrosa*, zupełnie mnie nie rozpoznając. Prawdopodobnie wzięła mnie za impertynentkę usiłującą igrasztwem i podstępem spoufalic się z elitarnym kręgiem wiodących postaci polskiej humanistyki. Znana badaczka nie pojawia się jednak w tym eseju z powodu żądzy prywatnego odwetu, lecz jako najlepsze bodaj w aktualnym kontekście polskiej akademii przybliżenie *persony*, instytucjonalizacji indywidualnego sukcesu w humanistyce osiadłej. Dodatkową intencją jest też swoista addenda do książki poświęconej trupom^[2], jaką wytworzy tu hipoteza koczownika jako osoby nieżyjącej (a jednak niestającej się *personą*, czyli pogrobową maską przodka, stanowiącą legitymizacyjne źródło).

Jednocześnie z anegdotycznej konfrontacji *persony* i *nie-persony* wylania się także hipoteza epistemologicznej wyższości nomadycznego statusu: koczownik posiada nie tylko swobodę ruchu; co więcej, widzi i rozpoznaje, sam nie będąc widziany ani rozpoznawany. Tymczasem ten, kto zadawała się zajmowaniem prominentnej pozycji częstokroć nie znajduje ani sposobności, ani powodu do nieustannej rewizji i aktualizacji hierarchii symbolicznych, które uwewnętrznia,

reprezentuje i personifikuje. Ostatecznym celem jest tu jednak nie krytyka, lecz zbudowanie rozszerzenia względem zinstytucjonalizowanej humanistyki z *personą*. Bez onieśmienia celebryta ona własny sukces, a jednak może się okazać nie w pełni wystarczająca jako Elitarne, jeśli zaniedba się relację z obocznymi wobec dominującego systemu koczownikami. A zatem, wzorem pobożnych truverów, staram się skonstruować palindrom: *EVA - AVE*, mogący stać się odkupicielskim skrótem komplementarnej akademickości na wspak.

Aby pozbywać się nomadów nawiedzających grozione obszary zajęte przez uprawy ogrodowe, impertyentów nieustannie kwestionujących lub naruszających prawa tych jasno i trwale zdefiniowanych wspólnot symbolicznych, wynaleziono szereg metod. Przykładem jest wskaźnik Hirscha, stworzony po to, by dzięki matematycznej precyzji można było identyfikować i rugować ludzi takich jak ja, autorów zbyt wielu, zbyt doraźnych, zbyt mało znaczących, niecytowanych przez nikogo prac. Nawiedzających liczne tereny, nieoddających się jednak poważnemu, systematycznemu kultywowaniu któregośkolwiek z nich. Z pretendującego do elitarności Wydziału "Artes Liberales" Uniwersytetu Warszawskiego nie usunięto mnie wszakże w oparciu o wskaźnik Hirscha; odeszłam na własną prośbę. Pomimo tego, a raczej właśnie dlatego, że próbowano tam dokonywać reprodukcji i redystrybucji nomadycznej strategii istnienia w humanistyce, by podziwiać się pod Elitarne właśnie w jego sojuszu z koczownikami. Raz jeszcze, choć tym razem w lustrzanym odbiciu, była to impertynencja, czyli próba równania się z tym, kto stanowczo nie życzy sobie i nie pozwala, by się z nim równano. W swojej relacji z Elitarnym, koczownik jest bowiem równie ekskluzywny, a więc wyczulony na atak tych, którzy usiłują naśladować jego *modus vivendi*. Dążąc do zachowania wyłączności swojego statusu, wytwarza własne, palindromowe *NOLI ME TANGERE - EREGNAT EM ILON*.

2. Słynny dwunasty rozdział *Mille plateux* Deleuze'a i Guattariego, opatrzony datą 1227, wprowadził do humanistyki nowy wokabulariusz zbudowany wokół kluczowego pojęcia nomadyzmu. Data wskazuje bez wątplenia na rok śmierci Czyngis-chana; czemuż jednak autorzy przeszli tak szybko do konkluzji? Czy nie lepiej było wskazać na datę uruchomienia maszyny, rok 1206, gdy odbył się wielki kurultaj przypieczętujący zaistnienie nowej federacji koczowników, 1211 - rok ataku na Chiny, albo przynajmniej 1223 - datę zwycięstwa nad wojskami ruskimi? Łatwo odnieść wrażenie, że nomada Deleuze'a i Guattariego, wkracząc na scenę, już nie żyje. Jako trup, jest uosobieniem, lecz nie podmiotem. Już na wstępie musi się pomieścić w czasie zaprzeszyłym. Jest czystą negatywnością, stawianiem się nie tylko nie-obecnym (jak Ulisses), ale też z założenia nie-aktualnym, zaświadczonej jedynie w mitach, eposach i grze. Co prawda Deleuze i Guattari, uporawszy się z dziedzictwem Dumézila, uznają w końcu etnologiczne, a więc aktualne istnienie koczownika, ale i tak jawi się on do końca jako trzecia osoba, ten, o którym się mówi. Przychodząc spoza nomotetycznego porządku Miasta, nie zajmuje miejsca w strukturze dialogu, nie jest ani tym, który mówi, ani tym, do kogo się mówi. Nie żyjąc od samego początku, nie wchodzi w relację twarzą w twarz, bądź też na odwrót, nie żyje od samego początku, ponieważ nie wchodzi nigdy w relację twarzą w twarz. Tak czy owak, jego odmowa wytwarza pustkę, tęsknotę i pragnienie. Nomada staje się erotycznym podmiotem podwójnie odsuniętej, zaprzeszłej bądź przyszłej relacji; jest atrakcyjny przez swoją nieobecność i ruch wiecznego uchylenia się, nie-bycia spełniającego się w byciu wiecznie gdzie indziej.

3. Do niedawna nomadę można było dostrzec, w najlepszym przypadku, za półprzejrzystą zasłoną wielokrotnych aktów translacji. Ruy Duarte de Carvalho, pisarz urodzony w Portugalii, a później związany z Angolą, próbował w tomiku *Ondula, savana branca* oddać wierszem inicjacyjny tekst ludu Peul (Fula), w którym Koumen - pasterski pomocnik bóstwa - wyjawia pierwszemu *silatig*^[3], imieniem Silé Sadio, tajemnicę lunarnego pochodzenia mleka i masła. Koumen przekazuje, w plwocinie, sekret zapładniania krów, wyjawiając ich imię pozwalające na rozmnożenie stada i obfity udój. Z bydłem więc rozmawia i ku bydlu się kieruje, zupełnie zaniedbując relację twarzą w twarz. Zadowala się nieustanną aktualizacją ruchomego związku z miejscem w absolutyzacji ja powiązanego wyłącznie z kosmicznym Tutaj i Teraz:

Oto ja tutaj
Jestem Koumen.

Niebo uśmiecha się ponad moją głową
Ziemia drży pod moimi stopami
Mój oddech porusza gałęziami.

Stoję przed zagrodą dla bydła^[4].

Poza iluzją upragnionego, bezpośredniego spotkania z koczowniczym światem, to we francuskich książkach Duarte de Carvalho spotykał swojego nomadę, zamieszkującego wprawdzie portugalskie prowincje zamorskie, ale zupełnie nieosiągalnego. W przypisie przyznaje, że swoją poetycką transkrypcję oparł na paryskim wydaniu z 1961 roku, jakie opracował Amadou Hampâté Bâ wraz z Germaine Dieterlen^[5]. Co więcej, nie mógł go spotkać nigdzie indziej. Koumenowi zapewniono ekskluzywność. Jak twierdzą wydawcy, żadna inna wersja tego inicjacyjnego tekstu nie istnieje, gdyż ze względu na warunki rytuału nie został on nigdy ani spisany, ani nagrany. Etnologia, nawet jeśli jest tworzona z afrykańskim udziałem^[6], jednocześnie ujawnia i przesłania swój upragniony, lecz niedosiężny przedmiot badań, uruchamiając za to łańcuch tradentów. Jego częścią jest zarówno Ruy Duarte de Carvalho, jak i ja sama, skoro dodaje kolejną translację i komentarz do linii nie tylko francusko-portugalsko-polskiej, ale też kolonialno-etnograficzno-powowoczesnej. Nomada został uchwycony i przywołany tutaj zaledwie w swojej *mise-en-abyme*, ograniczonej pozornym uniwersalizmem nieprzekładalnych w rzeczywistości pojęć: mleko, masło, zagroda, bydlę, stać, doić, plwocina. Bowiem pojęcia mające się odnosić do życia w ruchu zostały z konieczności sprowadzone do języka, którego ukrytym założeniem jest osiadłość. Nomada nadal jest osobą nieżyjącą; nie przychodzi, lecz zostaje przyniesiony. Łańcuch tradentów prowadzi więc do końcowego rozczarowania.

4. Ale oto wydaje się, że koczownik wreszcie przyszedł, realny i stający się w czasie zdumiewająco teraźniejszym, nawet jeśli cieleśnie wykazuje niebывale zadawnienie, o czym przekonał się pewien paryski manikiurzysta. Nareszcie jednak wylania się możliwość relacji twarzą w twarz; nomada mówi za siebie i za miejskiego człowieka, trudzącego się ponad miarę w związku z jego nadejściem:

Niedawno poszedłem zrobić sobie pedicure. Pierwszy raz w moim życiu, i chyba także w karierze tego specjalisty, spędził on bowiem kilka dobrych godzin na skrobaniu zrogowaciałej skóry moich stóp, wyciągając z niej nawet drzazgi stwardniałe niczym skamieliny w wapiennej skale^[7].

Z pozoru nie wiadomo właściwie, dlaczego wydana w 2000 roku powieść *La Ceinture*, którą spolszczono jako *Hizam znaczy pas*, jest kolejną francuską książką. A może jest to jednak zupełnie jasne. Za jej francuskojęzyczną postacią stoją biograficzne okoliczności, zwykły fakt, że autor, Ahmed Abodehman, urodzился w Arabii Saudyjskiej w 1949 roku, wyjechał do Paryża i tam już pozostał. Wydawać by się mogło, że koczownik dokonał tu aktu samotranslacji, pozwalając nam zbliżyć się do siebie. Zarazem jednak tekst jest wyraźnie ukształtowany przez zastane warunki. Dziwnie liryczna wizja życia w górach prowincji Asir, daleko od metropolii nawet jak na saudyjskie warunki, niesie piętno nowego literackiego otoczenia; jest wyuczona na obczyźnie formułą mówienia o zaprzestym doświadczeniu spotkania z pustynią z perspektywy zagubionej w górach wioski i prostoty jej modernizacyjnych dylematów. Okazuje się więc, że w dalszym ciągu koczownik nie żyje od samego początku; może zostać jedynie rekreowany jako fikcja odpowiadająca na zamówienie złożone przez osiadłego w metropolii, elitarnego człowieka.

Już na wstępie, opracowanie tego zamówienia wymaga wytężonej pracy pedikiurzysty. Nie to jest jednak istotne, ale fakt, że Paryż domaga się nomady i nie dostaje go. Poszukiwania trwają. Wreszcie nadchodzi przesyłka z Nowego Jorku, zawierająca tom poezji o beduińskim życiu i miłości.

5. W 1933 roku, umierając w Nifi w Górnym Nadździe, Abdallah ibn Sbayyil mógł mieć około osiemdziesięciu lat. Należał do plemienia Bahilah, które w drugiej połowie XVIII wieku opuściło miasto al-Midhnab w południowej części prowincji al-Qasim, by wraz ze spokrewnionymi grupami osiedlić w wiosce al-Athlah, skąd później pewna grupa rodzin przeniosła się do Nifi. Tam właśnie poeta się urodził i zmarł, najprawdopodobniej nigdy nie opuściwszy miasteczka. Z zachowanej poezji można wyczytać, że miał przyjaciół pochodzących z innych części regionu, ale raczej to oni przyjeżdżali do niego, niż na odwrot. Ibn Sbayyil prowadził sklep, w którym zaopatrywali się Beduii, a jednocześnie pełnił rolę naczelnika osady, przyjmującego z urzędu wizyty wszystkich obcych, jacy do niej zawędrowali. To właśnie ta pozycja przyczyniła się do sławy i przetrwania wierszy, jakie układał. Niewiele sobie robiąc ze wzrastających wpływów purytańskiej sekty wahhabitów, Ibn Sbayyil opiewał kobiety, kontynuując starszą niż islam, libertyńską tradycję w poezji arabskiej. Uosabiał archaika w starciu z modernizatorami.

Życie centralnej Arabii sprzed naftowego boomu opierało się na delikatnej równowadze pomiędzy dwoma, równie kruchymi światami osad i beduińskich plemion, rządzących się stałym w swych ogólnych zarysach, lecz pełnym nieprzewidywalnych zawirowań kalendarzem upraw ogrodowych w oazach i zajęć koczowniczych, obejmujących zarówno dogłądanie ruchomej trzody wielbłądów, jak i okazyną grabież. Tkwiąc w swym sklepie, Ibn Sbayyil tęsknił za swobodą i energią beduińskiego świata, a w szczególności za niedosiężnym, wiecznie umykającym obrazem beduińskich kobiet. Ich pożądanie nie mogło się nigdy doczekać spełnienia, mimo iż poeta miał silną i stabilną pozycję wśród swoich. Ale to beduińskie rody stanowiły arystokrację, która, pogardzając osiadłym życiem i pracowitym dogłądaniem grządek, konsekwentnie odmawiała swoich kobiet epuzerom z osady. Pozostawała poezja, Ibn Sbayyil pisał więc:

Moje serce bucha kwieciami wraz z powrotem koczowników,
wszystko jedno, co sprzedamy i czy dużo u nas wydadzą.

Po południu, kiedy cienie trochę się wydłużą,
ich damy w czerwieni będą kręcić się po sklepach^[8].

Reprezentując archaika, sklepy Ibn Sbayyila stanowią paradoksalną część nowoczesności, jej ostatnią granicę. A jednak zajmują odrębne miejsce, które hegemoniczna, uświatowiona, przemawiająca po angielsku humanistyka określiła mianem "Arabian Romantic School". W 2018 roku, doskonale opracowany i wydany w Nowym Jorku, dwujęzyczny tom Ibn Sbayyila jest wynikiem synergii dokonującej się pomiędzy, z jednej strony, europejską orientalistyką wywodzącą się z filologicznych tradycji uniwersytetów w Lejdzie (gdzie wykształcił się jego biograf, kompilator i tłumacz Marcel Kurpershoek) i w Oksfordzie (gdzie studiował edytor serii, Philip Kennedy), a z drugiej, amerykańskim systemem akademickim, reprezentowanym przez nowojorską wszechnicę (NYU) oraz jej bliskowschodnie filie (NYU Abu Dhabi). To nic innego jak pochodł Elitarnego, które zawłaszcza pustynię, i co więcej, dziedziczy nawet jej własną nostalgicę za czasem zaprzestym, nowoczesnością lamp naftowych zyskujących status symbolu w technologicznych realiach współczesnej Arabii.

Sam poeta, choć najprawdopodobniej umiał pisać, uosabiał przede wszystkim ducha ustnie przekazywanej literatury; już w swej zaprzestym nowoczesności uosabiał tęsknotę za czymś archaicznym. Przybierając pozę subiekta wobec dam w czerwieni, pogrążał się zarazem w starszej od wszystkich monoteizmów rozkoszy erotycznej idolatrii, wynajdywanej wciąż na nowo przez semickiego męzczyznę, do odnalezienia również w *Xiędze balwochwalczej* Brunona Schulza. Jego archaika okazuje się zatem nie tylko nad wyraz nowoczesny; co więcej, podlega uniwersalizacji ponad realiami wertepowego świata, pozorną nieprzekładalnością krystalicznej formy gatunkowej, takiej jak kasyda, czy obrazowania, w którym atrakcyjna kobieta pojawia się na scenie naprzemiennie jako gazela piaskowa (*rim*) i znacznie mniej wdzięczna, lecz jeszcze bardziej archaiczna wielbłądzica. W dalszym ciągu, to nie koczownik tu przemawia. Poeta osiadły w miasteczku robi to za niego, wpisując się nostalgicznie w starodawną formę literacką, której

godności przydaje właśnie pustynny rodowód. Obiera za temat niedostępne kobiety, gdyż żywioł koczowniczy ma dość siły i stanowczości, aby ich odmówić. Z tęsknotą rozpisuje się także o koczowniczym życiu, o rozlewanej do kubków kawie i zarzynaniu barana dla gości, ponieważ kruchość materialnego istnienia nomadów, ich nieposiadanie czegokolwiek, jest najbliższym dostępnym przybliżeniem posiadania wszystkiego. Umożliwia zatem hojność jako ostentację, czyniąc z koczownika arystokratę zdolnego narzucić swój prymat symboliczny, i to nie tylko sklepikarzowi z miasteczka.

Po przyjrzeniu się sprawie, może nie być to aż takie dziwne, że hegemoniczne literaturoznawstwo, któremu się przejadł Fernando Pessoa, i któremu nasz Bruno Schulz mógł posłużyć ledwie za przystawkę, sięga teraz po autora z głębi pustyni, na którego od dawna zgłaszano zapotrzebowanie. Gotowy produkt od amerykańskiego wydawcy przychodzi w paczce z powrotem do Lejdy, w dalszym ciągu jako zaledwie półprodukt w procesie nieustannego tkania, prucia i ponownego tkania kanonów literatury świata. I tam też właśnie, w jednym z wiodących ośrodków europejskiej orientalistyki, Ibn Sbayyila studiuje ją - inny koczownik, impertynent, wpłatający się bez referencji do systemu elitarnej akademii, a jednak objęty niepisany prawem azylu.

6. Jedną z największych tragedii mojego akademickiego życia, i zarazem jednym z powodów mojej rezygnacji z dalszej pracy dydaktycznej w Warszawie, była całkowita niezdolność do wytumaczenia studentom i doktorantom, dlaczego nie sposób już dzisiaj robić innowacyjnej humanistyki na bazie Kierkegaarda. I nie chodzi bynajmniej o to, bym miała coś przeciwko Kierkegaardowi osobiście; jego nazwisko, jako wygodny skrót myślowy, odsyła do pewnego kanonu nowoczesności (Schulz, Pessoa, Kierkegaard...), zakreślającego rozmyty, a jednak silnie ograniczający horyzont tekstów, w których obrębie zwykle się poruszamy. Bowiem najbardziej wyrazistą różnicą, gdy porównać kontekst polski (i wiele innych kontekstów peryferyjnych) z rzeczywistością wiodących ośrodków akademickich, jest nieporównanie węższy krąg przewijających się lektur. Co prawda nasza zachowawczość w doborze szkół metodologicznych jest równie jasno widoczna, lecz traktuje ją jako derywat pierwszego, bardziej zasadniczego problemu wąskiego korpusu; więcej też się robi, aby ten metodologiczny problem zażegnać. Już od kilku dekad odczuwamy teoretyczny głód, nie dochodząc do jego zaspokojenia; stąd też import nowych koncepcji i ich implementacja na rodzimym gruncie nadal jest zajęciem oplacalnym w ekonomicie dążącej do przyrostu zlokalizowanego kapitału symbolicznego. Ale nawet odniesienia do najnowszych teorii nie na wiele się zdadza, jeśli teksty i zjawiska do zbadania dały już prawie wszystko, co można było z nich wycisnąć.

Czegokolwiek byśmy bowiem nie orzekli o materiale już wyeksploatowanym, choćby to było najbardziej natchnione, nie przykuje już niczyjej uwagi. Da w najlepszym wypadku kolejną, przyzwolitą, ale nigdy nie przełomową książkę. Tymczasem próby mówienia o zagadnieniach nieznanych są u nas uparcie marginalizowane. W ten sposób domyka się błędne koło, w którym krąży polska humanistyka, żywiąc się wiecznym powrotem tematów już strawionych. Zaledwie doszła się do nich wąska stózka nowych zagadnień, wprowadzanych często pod wpływem obserwacji, że to czy owo jest już tematem badań za granicą (w ten sposób polska romanistyka odkryła w ostatnich latach - bagatela! - prozę frankofońską Afryki). W ten sposób wtórność staje się argumentem koronnym. W polskiej humanistyce mało kto uświadamia sobie palącą potrzebę i nośność źródłowego odkrycia, wprowadzenia problemu - obok, nawet jeśli nie zamiast, proliferacji "tekstów drugich" omawiających kanoniczny zestaw zagadnień. Nowości uparcie usiłuje się szukać na poziomie pretendujących do oryginalności interpretacji, a nie na poziomie postawienia samych pytań i wniesienia nowego materiału do sfery rozważań.

Niewątpliwie sama jestem winna grzechu, który próbuję tu piętnować. Czyż koronnym argumentem na rzecz mojego poety z Nifi nie jest właśnie to, że go studiują i wydają koledzy z Lejdy, Oksfordu i Nowego Jorku? Jednak poza ten rozpaczyliwy rodzaj argumentacji bardzo trudno jest wyjść. Jeszcze nie tak dawno uciekałam się do tego samego wybiegu, szukając argumentów mających przekonać ministerialnych urzędników o konieczności sfinansowania druku książki o Fernandzie Pessoa, poecie wówczas w Polsce nieznanym: - A przecież Harold Bloom poświęcił mu osobny rozdział w *Kanonie Zachodu*^[9]!

Tymczasem właściwa argumentacja powinna brzmieć zupełnie inaczej. Nieustannie odnawiany zasób tekstów, pytań i problemów źródłowych, gromadzonych w najszerszym możliwym horyzoncie, musi stale wchodzić do obiegu, aby można było konstruować z niego i za jego pomocą samoaktualizującą się, pozostającą w nieustannym ruchu humanistykę. Deleuze i Guattari potrzebowali Dogonów, aby wysnuć swój innowacyjny dyskurs, ustanowić przełom w humanistyce, a w ostatecznym rozrachunku, wynieść system akademicki, którego margines stanowili, do hegemonicznej pozycji. Podobnie jak *Mille plateaux*, *Nekros* Ewy Domańskiej wnosi pojęcia mające na pierwszy rzut oka egzotyczny rodowód i wysoce idiolektalne brzmienie, jak chociażby idea nowego animizmu. Różnica jest jednak oczywista. Jajo Dogonów Deleuze'a i Guattariego jest oryginalnym, źródłowym rozwinięciem, nowy animizm Domańskiej - zapożyczeniem, dalekim, już wcześniej kilkakrotnie odbitym echem badań nad Indianami Ojibwe prowadzonych dawno temu przez Irvinga Hallowella (1892-1974). Pojawia się na końcu łańcucha tradentów.

Waga tego czy innego zjawiska w systemie symbolicznym podlega możliwym do uchwycenia prawdom, a zarazem ograniczeniom. Zarówno produkcja wiedzy naukowej, jak i konstruowanie humanistyki polega na względnie systematycznym przyłączaniu kolejnych tematów do istniejących już zrębów, do czegoś, co już było, zostało sprawdzone i wypróbowane. Stąd też nic dziwnego, że Mia Couto - luzofoński pisarz z Mozambiku - jest w Polsce podawany jako afrykański Beckett i Márquez^[10]. Lokalne różnice wynikają jednak z tego, że ten sam proces przebiega w sposób tym bardziej lawinowy, im więcej zjawisk już wcześniej znalazło się w kręgu uwagi - dochodzi jak gdyby do fraktalnego wydłużenia aktywnej granicy, na której dokonuje się absorpcja. Ibn Sbayyil

może spotkać się z zainteresowaniem tam, gdzie już wcześniej istniało zamiłowanie do erotycznej poezji staroarabskiej; jej nowoczesne wcielenie rysuje się wówczas jako kuszące odkrycie; może zatem zostać w czytelny i atrakcyjny dla odbiorców sposób podany jako nowy Ibn Abi Rabi'a^[11]. Z kolei fakty i zjawiska nigdy nieprzyswojone tworzą wokół siebie strefy pustki, trwale spowalniające absorpcyjne procesy. Nie tylko same leżą bowiem w sferze cienia, ale i spychają w tę sferę to wszystko, co stanowi ich następstwo, daje się z nimi powiązać bądź nabiera znaczenia dzięki porównaniu z nimi.

Stąd też na polskim gruncie często daje się odczuć brak punktów zaczepienia, minionych początków, do jakich można byłoby odsyłać. Pozostaje powoływanie się na amerykański gust i trendy w badaniach prowadzonych w wiodących ośrodkach. A i to nie zawsze wystarcza, by przeważać nad przeświadczeniem, iż świat zewnętrzny w gruncie rzeczy niewiele znaczy. Gdyby był wielki poeta, przecież już byśmy do tej pory o nim usłyszeli. To argument, którym dwadzieścia lat temu nierazko zbywano moje nagabywania o Fernanda Pessoa.

7. Nie zamierzam absolutyzować znaczenia szkoły romantycznej Górnego Nadźdu. Ibn Sbayyil nie jest wielkim poetą, a jedynie pretekstem; kusi właśnie jego mniejszościowość, kruchość, status reliktu. Jednocześnie sięgam po przykłady z Arabii, ponieważ pomagają zasygnalizować, na potrzeby tego eseju, rozległość i charakter tego, co niewyobrażone u nas, a najzupełniej oswojone i zasiedlone przez przedstawicieli Elitarnego. Dwa lata temu na wiedeńskim kongresie literatury porównawczej, zaproszona do wygłoszenia wykładu inauguracyjnego Marina Warner z dumą wspominała o nagrodzie świeżo uzyskanej w Zjednoczonych Emiratach Arabskich. Właśnie to było przykuwającą uwagę perłą w jednym z najbardziej prestiżowych *curricula vitae* współczesnego świata akademickiego, jakim może się pochwalić wykształcona w Oxfordzie angielska arystokratka, "lady writer" znana przed laty z głośniejszej książki o katolickim kulcie Najświętszej Marii Panny^[12], unieśmiertelniona w piosence Dire Straits. Ten ustęp, jak przypuszczam, wzbudzi tylko wzruszenie ramion.

Tym, co mnie obchodzi w tym miejscu nie jest jednak anegdota z życia akademickiej celebrytki, lecz sam ruch samoprzekraczania, dynamika elitarniej humanistyki, która sięga nieustannie po coraz bardziej hermetyczny materiał. Jak wszystkie elity, ucieka w ten sposób do przodu, wymykając się arrywiście i parweniuszom próbującym fałszować referencje. Ten ruch ciąglego przemieszczania horyzontów wydaje się zbieżny z socjologicznymi konstatacjami Bourdieu, tyleż na temat dystynkcji^[13], co prawideł, jakimi rządzi się jego *homo academicus*, przynajmniej tam, gdzie socjolog podkreślał komplementarność procesów reprodukcji prestiżu i "konsekracji heretyków", nie dziedziczących, lecz wytwarzających własne miejsce w uniwersyteckiej strukturze na drodze kreacji nowych dyscyplin^[14]. Nieuchwytna klasa wyższa modyfikuje w trybie ciągłym swoje kody symboliczne, lansuje co sezon nową modę, nie pozwalając się doścignąć naśladowcom. Sprawia to, że wszelka reprodukcja i redystrybucja, choć rzecz jasna następuje, skoro pokusa upodabniania się do wyżej od nas stojących w symbolicznych hierarchiach nigdy nie wygasa, nie prowadzi nigdy do rozszerzenia elit, nie kończy się powstaniem kodów egalitarnych i ogólnodostępnych.

Te uniwersalne prawidła streszczają też nierozwiązywalny problem humanistyki polskiej, zdolnej jedynie do wygenerowania i reprodukcji prostych kodów elitarności na własny użytek, lecz w gruncie rzeczy pozostającej na marginesie globalnego ruchu, za którym zaledwie mimochodem i bez przekonania stara się nadążyć, ulegając - być może nie bez racji - przeświadczeniu o nieuchronności własnej porażki. Zresztą o tej porażce, widocznej wyłącznie w globalnych rankingach, łatwo zapomnieć na co dzień, w ferworze lokalnych rozgrywek, protestów, walki o małe cele.

8. Trudno się dziwić studentom i doktorantom, którzy nie wydają się gotowi zaprzedać Kierkegaard, by zyskać w zamian moją własną, aż nazbyt widoczną porażkę w postaci marginalizacji i braku własnego miejsca. Mogłabym je przecież zajmować dzięki pierwotnej specjalności, nie wdając się zupełnie w przygody nomadyzmu. Fernando Pessoa, skoro już tu o nim mówimy, jest w ostatnich latach w Polsce intensywnie tłumaczony i odkrywany. Dokonują tego inni: Wojciech Charchalis, Michał Lipszyc, ostatnio Gabriel Borowski. I to oni czerpią symboliczną rekompensatę, zaistnienie i rozpoznawalność, której mi brakuje. Jako pogrobowiec autorki książek o Portugalii rodzi się wyłącznie impertynentka bez prawa do zajęcia miejsca w elicie polskiej humanistyki. Studiowanie Ibn Sbayyila w Lejdzie zapewne nie pomoże mi w zmianie tego stanu rzeczy (chyba, że na mocy zasugerowanej powyżej, obecnej zresztą w *Homo academicus* Bourdieu, tezy o prestiżu zagranicznych ośrodków wpływającym również na przebywających w nich, choćby czasowo, badaczy; sakra uzyskana z racji "bycia tam" wciąż działa jak klucz do zdobycia lokalnego prestiżu "tutaj"). Jakież zatem pożytek z koczowania?

Być może chodzi, w ostatecznym rozrachunku, o smak intelektualnej prywatności w odrębnym kręgu wiedzy i wglądu niepodzielanego przez ogół, niczym w małym domku Kafki przy praskiej ulicy alchemików, który dzisiaj, utraciwszy już swą samotność pod naporem turystów, został przeniesiony do samego serca pustyni. Nie są to już przecież dawne czasy takich książek, jak *Kafka: pour une littérature mineure* Deleuze'a i Guattariego^[15]. Termin "literatura mniejsza" zupełnie już dziś co innego oznacza; dlatego właśnie musiały się pojawić cynamonowe sklepy Ibn Sbayyila. Elitarne w orszaku swych koczowników odsuwa się coraz dalej, poza ostatnią granicę dawnej, imperialnej mapy. Być może właśnie o tym powinnam była powiedzieć studentom i doktorantom, ale nigdy nie znalazłam odpowiednich słów.

Elitarna humanistyka nie żyje wyłącznie wyścigiem dystynkcji, wiecznie umykając przed parweniuszami, lecz czymś o wiele głębszym. W grę wchodzi tu uniesienie, jakie towarzyszy badaczowi odcyfrowującemu ułamek wiersza przywiezionego z daleka, wyrażonego w nieoczywistym, choć z jakiegoś powodu tak znajomo brzmiącym języku, jak późna, arcywczesna kasyda Ibn Sbayyila, pozostająca w tajemniczej relacji do odległych początków, nie tylko beduińskiej poezji, ale i europejskiej wiedzy o Orientcie. To przyjemność znalezienia brakującego

elementu w układanie wielkiej jak świat, a jednak wypełnionej przez dający się ogarnąć wzór. To także zapoznany smak filologii, tak już dziś niemodnej w Polsce, a przecież nadal składającej się na fundament tego, co w moim przeświadczeniu jest prawdziwą, wielką, hegemoniczną, uświatowioną, nielokalną i świecąca nieodbitym blaskiem, elitarną humanistyką. Ścisłość warsztatu, dogłębność studium to cechy tak daleko odbiegające poza powierzchowny blask humanistyki modnej, i zarazem tak kuszące właśnie dla koczownika, zmuszonego do nieustannego porzucania i odnawiania zdobytych niegdyś kompetencji. Ale to twardy żywot, na który trudno namówić młodzież, mającą przecież i tak dość własnych problemów. Na przykład mieszkaniowych. Gdzież mieliby śliczeć nad orientalnym tekstem, czy choćby nawet politurą swojej własnej angielszczyzny? Wciąż jeszcze nie wyszliśmy poza te podstawy, poza własny pokój Virginii Woolf. Trudno zatem o tęsknotę za namiotami z koźlej welny, która rodzi się wyłącznie w ceglanych domach.

Elitarna humanistyka, jak każda inna forma dystynkcji, może przyjść jedynie po zaspokojeniu elementarnych potrzeb, choć z drugiej strony nie wynika w automatyczny sposób z samego ich zaspokojenia. Od lat powraca w Polsce debata nad niedoinwestowaniem uczelni i pracujących w nich badaczy; równie niezmiennie, jak mi się zdaje, towarzyszy jej jednak podskórne przeczcucie, że same pieniądze i tak niczego by nie zmieniły; właśnie dlatego równie dobrze można ich nie wydać. Co więcej, zwiększyłyby tylko presję oczekiwań, nie czyniąc z nas pełnoprawnych uczestników tamtej wielkiej, hegemonicznej humanistyki, która jest wiecznie gdzie indziej, epatując nagrodami odbieranymi z rąk o fluktuującym odcieniu epidermy. Jakże byśmy żyli w takim świecie, wiecznie wystawieni na obcość? Być może w głębi duszy wcale więc tych pieniędzy nie chcemy; wolimy nadal korzystać z możliwości zasłaniania się ich brakiem. Przede wszystkim pozwala to na oszczędzenie sobie niewygody nieustannego marszu i frustracji towarzyszącej rozmówianiu w tym, czego i tak nigdy nie moglibyśmy zachować ani nazwać własnym.

Abstract

Ewa Łukaszyk

EREGNAT EM ILON. The Elitist and her Nomads

The essay is an attempt at capturing the secret of the symbiosis between the elitist humanities cultivated at the high-ranking universities and the academic outsiders. The problem at its core is the persistent lack of eminence of Polish humanities in the international context (that the author interweaves with her personal lack of eminence in the Polish context, creating a game of palindromes). Trying to indicate possible causes of this situation, the author comments on the marginalization (and self-marginalization) of the outsiders searching for new paths, the derived character of the approaches produced in Polish mainstream academia, as well as the narrowness of conservative corpus that Polish scholars work on; lacking originality is shown as a consequence of a relative poverty of new, unexplored materials. As an example of a dynamic, expanding corpus, studied in the leading academic contexts but not in Poland, the author brings about several examples of nomadic literature (the songs of Fulani shepherds, a novel by a Saudi writer, the modern poetry of Najd)

Keywords: Elitist humanities - academic outsiders - originality in humanities - literature of nomadic peoples

- [1] Giorgio Agamben, *Nagość*, przeł. Krzysztof Żaboklicki, Warszawa, W.A.B., 2010.
 [2] Ewa Domańska, *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2017.
 [3] *Silatigi* - wieszczek czy też kapłan, jakim Silé Sadio staje się po inicjacji przez Koumena.
 [4] Ruy Duarte de Carvalho, *Ondula, savana branca. Expressão oral africana versões, derivações, reconversões*, Lisboa, Sá da Costa, 1982, s. 50. Cytaty z utworów nieprzetłumaczonych dotychczas na język polski - E. Ł.
 [5] Por. wzniesienie: Amadou Hampâté Bâ, Germaine Dieterlen, *Koumen : Texte initiatique des Pasteurs Peul*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2010.
 [6] Amadou Hampâté Bâ (1900/1901-1991), urodzony na terenie Mali i pochodzący z arystokracji fuła, był początkowo jednym z tubylczych współpracowników kolonialnej Górnej Wolty, a od roku 1942, gdy został skierowany do IFAN - Francuskiego Instytutu Czarnej Afryki w Dakarze, stał się jednym z pierwszych etnologów w Afryce zachodniej.
 [7] Ahmen Abodehman, *Hizam znaczy pas*, przeł. Jadwiga Abraham, Warszawa, Dialog, 2006, s. 7.
 [8] Abdallah Ibn Sbayyil, *Arabian Romantic. Poems on Bedouin Life and Love*, oprac. i przeł. Marcel Kurpershoek, New York, New York University Press, 2018, s. 4/5-6/7 (wydanie dwujęzyczne).
 [9] Harold Bloom, *The Western Canon. The Books and School of the Ages*, New York - San Diego - London, Harcourt Brace & Company, 1994.
 [10] Mia Couto, *Lunatyczna kraina*, przeł. Michał Lipszyc, Kraków, Karakter, 2010, notka na skrzydełkach okładki.
 [11] Wywodzący się z mekkańskiego plemienia Kurajszytów poeta 'Umar Ibn Abi Rabi'ah (644-712 lub 719) jest uznawany za twórcę arabskiej formuły poezji erotycznej, ghazalu.
 [12] Marina Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, New York, Alfred A. Knopf, 1976.
 [13] Pierre Bourdieu, *Dystynkcja: społeczna krytyka władzy sądowniczej*, przeł. Piotr Biłos, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2005.
 [14] Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Paris, Éditions du Minuit, 1984, s. 140-148.
 [15] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Kafka: pour une littérature mineure*, Paris, Éditions du Minuit, 1984.

do góry

