

Pisanie puszczy. Ekonomie dyskursu ekokrytycznego i postkolonialnego

Aleksandra Ubertowska

Dociekania

Pisanie puszczy. Ekonomie dyskursu ekokrytycznego i postkolonialnego¹

Aleksandra Ubertowska

TEKSTY DRUGIE 2017, NR 6, S. 193–208

DOI: 10.18318/td.2017.6.11

W przeciwieństwie do „klimatu”, „zwierząt” czy „mikrobów”, którym w refleksji Bruno Latoura, Dipesha Chakrabarthiego czy Richarda Foltza przyznany został status globalnych aktantów dziejowości, „puszcza” wydaje się milczącym uczestnikiem historii, a także biernym obiektem kulturowych zapisów tego uczestnictwa. O tym, jak mylny to pogląd, świadczyłyby ekokrytyczne lektury dramatów Szekspira, powieści Kiplinga, *Doliny Issy* Miłosza, *Puszczy* Antoniego Gołubiewa, *Puszczy jodłowej* Żeromskiego, czy namysł nad przekazem, towarzyszącym galerii „Las” w warszawskim Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN. Refleksje płynące z tej pracy intelektualnej doprowadziłyby nieuchronnie do wniosku, że puszcza jest – fascynującym, wieloznacznym, pochodzącym z praczasów – ekofaktem o latentnej historycznej sprawczości, dysponującym ukrytym, nieco przytłumionym potencjałem symbolicznym, a zarazem wielką siłą oddziaływania na czytelników czy uczestników życia publicznego (jak tego dowiódł polski



Artykuł powstał w ramach realizacji projektu badawczego *Ekopoetyki historycznych katastrof i konfliktów w literaturze polskiej XX i XXI wieku. Perspektywa porównawcza*, finansowanego przez Narodowy Program Rozwoju Humanistyki (nr projektu: 2aH 15 005 683).

Aleksandra Ubertowska – literaturoznawczyni, wykładowca literatury polskiej na Uniwersytecie Gdańskim, obszary jej zainteresowań badawczych to literatura Holocaustu, studia nad pamięcią, ekokrytyka. Swoje artykuły zamieszczała na łamach „Tekstów Drugich”, „Pamiętnika Literackiego”, „Ruchu Literackiego”, w tomach zbiorowych polskich i zagranicznych wydawnictw (m.in. Lexington Books, Peter Lang, Akademie Verlag).

przypadek sporów i protestów przeciwko wycince starodrzewu w Puszczy Białowieskiej).

Z punktu widzenia nauki o literaturze „puszcza” wydaje się motywem, czy raczej tematem, narzucającym dość wąskie modele analitycznych aplikacji. Tymczasem właściwa tej figurze ontologiczna rozległość i historyczna trwałość (spaja ona wszak epoki glacialne z czasami ponowoczesnymi) nadaje jej charakter dyskursu, ruchomego pryzmatu wymiany kulturowej – retorycznie pofałdowanego, wchłaniającego przemiany historyczne, charakteryzującego się proteuszową zmiennością znaczeń. Ponadto puszcza należy – wraz z ogrodem botanicznym¹, bagnem², plażą, dziką przyrodą/*wilderness*³ – do szczególnego korpusu ekokrytycznych motywów-dyskursów, które łączą zarówno status „resztki”, prehistorycznej pozostałości, czyli „innego” modernistycznej narracji, jak i tendencja do liminalności, łączenia i znoszenia granic kultura-natura, miasto-wieś, arte- i ekofakt. Sytuuje się ona na granicy wielu światów, epok, formacji kulturowych, przypominając człowiekowi o jego archaicznych źródłach, o towarzyszącym mu nieustannie komponencie „dzikości”.

Liminalność w nieco innym rozumieniu – bliskim ekokrytyce – sprawia, że puszcza literacka postrzegana być musi jako nieredukowalne do piśma „zewnątrze” tekstu, które jednakże ostentacyjnie usadowiło się w jego wnętrzu, wprowadzając zamęt, ruch oscylacji znaczeń, ostatecznie jednak wymuszające na czytelniku i interpretatorze strategię „ekstraspekcji”, tak postulowaną przez Lawrence’a Buella⁴. Strategia ta zakłada wyzbycie się antropocentryzmu, uznanie realności, naoczności świata natury, z którą literatura pozostaje w relacji konfliktu i nie zawsze konstruktywnego agonu.

1 Zob. J. Beattie, E.D. Melillo, E. O’Gorman *Introduction: Eco-Cultural Networks and the British Empire 1837-1945*, w: *Eco-Cultural Networks and the British Empire: new views on environmental history*, ed. J. Beattie E.D. Melillo, E. O’Gorman, Bloomsbury Academic, London–New York 2015, s. 9.

2 R. Giblett *Cities and Wetlands. The Return of the Repressed in Nature and Culture*, Bloomsbury, London–New York 2016.

3 Por. D. Mazel *American Literary Environmentalism*, The University of Georgia Press, London 2000, s. 22-25.

4 L. Buell *The Environmental Imagination. Thoreau, Nature, Writing, and the Formation of American Culture*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1995, s. 99.

Puszcza w sieciach ekologiczno-kulturowych

W takim właśnie poszerzonym porządku status „puszczy” jest dyskutowany w ramach myśli ekokrytycznej. Znakomitym przykładem takiego badawczego podejścia jest kanoniczna monografia Roberta Pogue Harrisona *Forests. The Shadow of Civilisation*⁵. W ujęciu autora książki puszcę łączy z historią i literaturą wielorakie zależności. Już sama dynamika historii środowiskowej sytuuje puszcę w relacji wrogiej opozycji wobec świata ludzkiego. Jak bowiem przekonująco wywodzi Harrison, kultura neolityczna i cywilizacja pierwszych państw-miast wyłoniła się wbrew napierającej sile pierwotnych lasów, które odrodziły się po ostatnim zlodowaczeniu i zmusiły społeczności nomadów do „wyrąbywania” w gąszczy drzew miejsc do osiedlenia. Pozostałości *selva antica* wyznaczały zawsze skraj, obrzeża kruchej cywilizacji, której groziło ponowne osunięcie się w chaos, dzikość, nieodróżnicowanie. Reforestyzacja była więc upiornym wariantem historii, realnie zagrażającym strukturom pierwszych cywilizacji.

Zarazem właściwa puszczy niedystynktywność sprawiła, że pozostała ona niezbywalnym „zewnętrzem” cywilizacji Zachodu, domeną jej projekcji mitycznych, libidalnych, epistemicznych. W puszczy znajdowały schronienie treści zakazane, nieprawomyślne, baśniowe, infantylne, rebelianckie, to tutaj „człowiek dobry stawał się bestią, bezprawie funkcjonowało jako prawo, Rosalinda okazywała się chłopcem, to, co zwyczajne, przekształcało się w cudowność, magię”⁶. W świecie pierwotnego lasu dominowała zasada inwersji, transformacji, rozsadzania zastanych reguł. Wedle Harrisona, właśnie w puszczy cywilizacja Zachodu wyobcowywała się wobec siebie w szczególny sposób, poprzez „autoironię”⁷, a zatem zaspokajała istotną potrzebę karnawalizacji, nicowania formy, dekonstruowania prowizorycznych uporządkowań. Właśnie ironia jest poznawczą dyspozycją, która zapewnia „narracjom o puszczy” szczególną pozycję w literaturze. Pozwala ona podtrzymywać ambiwalentną pamięć/niepamięć o tym, że ludzkość wprawdzie zwykła definiować siebie jako wspólnotę wygnaną z puszczy (*extraforestial*), ale zarazem mgliście pamiętała o tym, że materialność prehistorycznego lasu była – wedle Vico, na którego powołuje się Harrison – fundamentem pierwszych instytucji społecznych: religii, małżeństwa, pochówku zmarłych.

5 R.P. Harrison *Forests. The Shadow of Civilisation*, The University of Chicago Press, Chicago 1992.

6 Tamże, s. V.

7 Tamże.

Labilny kulturowo status puszczy spotęgowały interpretacje teologiczne, chrześcijańskie, upatrujące w niej siedlisko anarchii, pogańskich kultów (o czym zadecydowała ranga lasu w mitologii celtyckiej, germańskiej, wierzeniach ludów słowiańskich). Równocześnie literatura wygrywała przede wszystkim pozycję prehistorycznego lasu jako sceny inwersji, dwuznaczności, konfuzji, maskarady, nieheteronormatywności (Szekspir), medytacji, wzniosłego odosobnienia (Rousseau, Thoreau), ale także aktywnej scenarii dramatycznych wydarzeń historycznych (Las Teutoński, Las Birnam).

Jednostronnie baśniowy wizerunek puszczy, który niewątpliwie dominuje w puszczańskiej bibliotece, domaga się deziluzji, nacięcia epistemicznego, wywracającego sugestię ahistoryczności tej ekoprzestrzeni. Harrison zwraca uwagę na istnienie innego wątku w historii pierwotnego lasu, podkreślając, w jak wielkim stopniu był on domeną „sfabrykowanej dzikości”, źródłowości ujętej w formę cywilizacyjną, a przede wszystkim w ramy kodeksu własności. Puszcze bardzo wcześnie podporządkowane zostały prawu królewskiemu, które zabraniało eksploatacji, wyrębu, polowań – była to dzikość ekskluzywna, zaanektowana na potrzeby rodziny królewskiej i odstępowana na mocy przywileju wybranym mieszkańcom kraju. Puszcza była więc domeną zakazu, zniechęconego przez chłopów, pozbawionych odwiecznie im przysługującego prawa do korzystania z zasobów leśnych, była zarazem obiektem pożądania, postulatem często podnoszonym podczas buntów chłopskich.

Wydaje się, że znacznie bardziej radykalny wektor historyczny wprowadza do ekokrytycznego dyskursu o puszczy myśl postkolonialna. Splot metodologiczny postkolonializmu i studiów środowiskowych, pomimo fundamentalnych różnic tych dwóch podejść badawczych⁸, był zresztą silnie obecny już w dziełach klasyków postkolonializmu, od *Wyklętego ludu ziemi* Franza Fanona⁹

8 Na istnienie zespołu różnic pomiędzy tymi metodologiami przekonująco wskazał Rob Nixon, pisząc o hybrydyczności, globalności postkolonializmu i ideałach czystości, pierwotności, regionalizmu, które przyświecają ekokrytykom. Postkolonializm zajmuje się migracją, przemieszczeniem, diasporą, ekokrytyka miejscem, konkretnym krajobrazem, myśl postkolonialna stawia sobie za cel reaktywowanie marginalizowanych, mniejszościowych przeszłości, ekokrytyka zaś operuje pojęciem beczasowej natury. R. Nixon, *Environmentalism and Postcolonialism*, w: *Postcolonial Studies and Beyond*, ed. A. Loomba i in., Duke University Press, Durham–London 2005, s. 235–236.

9 Warto przytoczyć tu cytat z książki Fanona, zwracający uwagę na związanie kolonizacji ludności z podbojem przyrody: „Symbolem wrogiej, podstępnej, nieokiełznanej natury są w koloniach dzikie zarośla, komary, tubylcy i gorączka. Kolonizacja zostaje zakończona w chwili, gdy okiełznana natura. Tory kolei żelaznej, przecinające dżunglę, wysuszone bagna i gospodarczo-

przez *Kulturę i imperializm* Edwarda Saïda¹⁰ po *Imperialne spojrzenie* Mary Louise Pratt¹¹. Podkreślali oni z jednej strony, że kolonizacja jest zawsze w pierwszej kolejności zawłaszczaniem i brutalną eksploatacją konkretnego krajobrazu, który dla rdzennej ludności był nie tylko podstawą utrzymania, lecz także źródłem lokalnych mitów i figurą egzystencjalnego zakorzenienia. Rabunkowe użytkowanie natury uchodziło za pozornie niewidoczną, samooczywistą formę kolonialnej przemocy. Konieczne stało się więc stworzenie metody, która odtworzy symultaniczną relację pomiędzy „losem ludzi i losem świata roślinnego”¹², a zatem opisze, praktykowane przez kolonizatorów, sposoby postrzegania wegetacji roślin wyłącznie w perspektywie „submisywnej”, jako zjawiska podporządkowanego kryterium ekonomicznego zysku, jako czystego zasobu.

Równocześnie – i to zagadnienie jest szczególnie chętnie podnoszone przez postkolonialnych ekokrytyków, takich jak Elisabeth DeLoughney¹³, Graham Huggan, Helen Tiffin¹⁴ – zwracano uwagę na fakt, że biokolonizacja, imperialny podbój dokonywał się najczęściej poprzez tworzenie kompleksowej oświeceniowej „historii naturalnej” (jej książką założycielską była *Systema Naturae* Karola Linneusza¹⁵), a zatem poprzez produkowanie wiedzy, która przyjmowała formę binominalnych taksonomii, wywłaszczających autochtonów z ram wiedzy natywnej i wprzęgających tę ostatnią w imperialne procesy przemysłowego kapitalizmu. Tłumaczy to częstotliwość pojawiania się postulatów „epistemicznej dekolonizacji”¹⁶ podbitych terytoriów, czyli odzyskiwania tubylczych form opisu natury.

-polityczna śmierć mieszkańców podbitego terytorium mają w praktyce to samo znaczenie”. F. Fanon *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, PIW, Warszawa 1985, s. 170.

- 10 E.W. Saïd *Kultura i imperializm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- 11 M.L. Pratt *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkulturologia*, przeł. E.E. Nowakowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.
- 12 E. Savory *Toward a Caribbean Eco-poetics. Derek Walcott's Language of Plants*, w: *Postcolonial Ecologies. Literatures of the Environment*, ed. E. DeLoughney i in., Oxford University Press, Oxford 2011, s. 81.
- 13 Zob. E. DeLoughney, G.B. Handley *Introduction*, tamże, s. 3-43.
- 14 Zob. G. Huggan, H. Tiffin *Introduction*, w: *Postcolonial Ecocriticism. Literature, Animals, Environment*, Routledge, New York 2010.
- 15 Por. M.L. Pratt *Nauka i sentyment (1750-1800)*, w: *też Imperialne spojrzenie*, s. 22.
- 16 G. Huggan, H. Tiffin *Introduction*, w: *Postcolonial Ecocriticism*, s. 14.

Pierwotnym lasom przysługuje poczesne miejsce w tym nurcie „zielonego postkolonializmu”. Książki Vandany Shivy o kolonizacji jako ekologicznym genocydzie, artykuły Lizabeth Paravisini-Gebert¹⁷ o deforestacji na Karaibach i Jennifer Wenzel¹⁸ o fundacyjnej roli puszczy w tradycji hinduskiej pokazują, w jak wielkim stopniu ekstensywna wycinka lasów karaibskich, która miała oczyścić tereny pod plantacje kawy i trzciny cukrowej, czy też zagłada lasów deszczowych na Cejlonie poprzedziły procesy pauperyzacji czy eksterminacji rdzennej ludności na tych terenach. Uzasadnione stają się więc postulaty postkolonialnych ekokrytyków, nawołujące do tego, by w opisie imperialnych podbojów w charakterze narzędzia badawczego stosować kategorię „sieci ekologiczno-kulturowych” (*eco-cultural networks*)¹⁹, badających wielopoziomowe relacje między ekosystemami a kulturą materialną społeczeństw, czyli ukazujących – to jedynie przykład – sploty zależności pomiędzy brytyjskim rytuałem popołudniowej herbaty, militarno-więziennym reżimem panującym na plantacjach herbaty na Cejlonie i nieodwracalną destrukcją krajobrazu tej wyspy²⁰. Puszcza w takim kontekście staje się zatem, trudnym do pominięcia w analizie, „subtekstem narracji o konsolidacji imperialnej władzy w społeczeństwach kolonialnych”²¹; w poezji Dereka Walcotta czy Pere Labat funkcjonuje zaś jako punkt postkolonialnego oporu, jako przestrzeń utopijnego powrotu do ery przedplantacyjnej.

Warto podążać za tym kierunkiem myślenia, poszukując inspirujących tropów, wyłaniających się z metodologicznego splotu ekokrytyki i postkolonializmu w literaturze. „Puszcza”, podobnie zresztą jak inne czynniki niehumanne historii (*non-humans*), wpisane w siatki i słowniki analityczne

17 L. Paravisini-Gebert *Deforestation and the Yearning for Lost Landscapes in Caribbean Literatures*, w: *Postcolonial Ecologies*, s. 99-117.

18 J. Wenzel *Forests Fiction and Ecological Crises. Reading the Politics of Survival in Mahasveta Devi's „Dhowli”*, tamże, s. 136-155.

19 J. Beattie, E.D. Melillo, E. O’Gorman, *Introduction: eco-cultural networks...*, s. 8. Na temat postkolonialnej orientacji w ramach ekokrytyki zob. również: R. Nixon *Environmentalism and Postcolonialism*, w: *Postcolonial Studies and Beyond*, ed. A. Loomba i in., Duke University Press, Durham–London 2005, s. 233-251; G. Huggan, H. Tiffin *Postcolonial Ecocriticism. Literature, Animals, Environment*, Routledge, New York 2010; M. Banejee *Ecocriticism and Postcolonial Studies*, w: *Handbook of Ecocriticism and Cultural Ecology*, ed. H. Zapf, Walter de Gruyter Verlag, Berlin–Boston 2016, s. 194-207.

20 E.D. Melillo *Empire in a Cup: Imagining Colonial Geographies through British Tea Consumption*, w: *Eco-Cultural Networks...*

21 L. Paravisini-Gebert *Deforestation...*, s. 100.

postkolonializmu, w znacznej mierze je komplikują, poddają wielostronnym relokacjom. Wprowadzają zamęt w obrębie opozycji kolonizatorzy – miejscowa ludność, wydobywając utajone znaczenia owych operacyjnych kategorii, które są przecież tak dobrze zadomowione w humanistyce. Za sprawą ujawnienia bytów biomorficznych pojawia się tu bowiem dodatkowy poziom praktyk kolonizacyjnych, który można nazwać „kolonizacją drugiego stopnia”, kiedy to rdzennej ludności przysługuje antropocentryczna sprawczość historyczna i ekonomiczna, puszczy zaś – rola (nie do końca biernego) obiektu podboju.

„Puszcza” jest w dosłownym znaczeniu „tu-byłcza”, bytuje w określonej przestrzeni „od zawsze”, defamiliaryzując pojęcie „tubylca” poprzez ukazanie go jako zleksykalizowanej metafory. Można więc powiedzieć, że przypadku pradawnego lasu mamy do czynienia z fundamentalną pierwotnością, uprzednią wobec antropocentrycznej kategorii „rdzennej ludności”, podrzędnej wobec kultury kolonizatorów, która rościłaby sobie prawa do cywilizacyjnej wyższości.

Osobnym wątkiem, któremu zresztą poświęcę więcej miejsca w kolejnych częściach artykułu, jest praktyka używania retoryki „puszczy” w ramach procedur dehistoryzacji rdzennych narodów, poprzez umieszczanie ich doświadczeń w kontekście natury. Do agendy stereotypów kolonialnych należą wszak „kategorie osadowe, archaiczne, mityczne”²², które są wykorzystywane jako argument za odmawianiem skolonizowanym prawa do posiadania własnej historii. Puszcza pochodzi przecież z tego samego symbolicznego rejestru mitycznej „arche”, jest opisywana jako prastara, uprzednia wobec świadectw historycznych, pomników kultury, form cywilizacyjnych, związanych z istnieniem ludzkiego gatunku. Jak widać, „puszcza” może również posłużyć jako złowieszczy fetysz kolonialnej władzy, element budujący retorykę dominacji i wykluczenia.

Wszystkie te ruchy resygnifikacji, rozszczepiania znaczeń, matowienia pozornej przezroczystości reprezentacji, jakie ujawniają się podczas pisania (o) puszczy, przywodzą na myśl koncepcję języka tubylczego Homiego Bhabhy, przyjmującego formę mówienia w „rejestrze katachrestycznym”, które badacz w innym miejscu swojego wywodu nazywa „głosem Tangeru”²³. Właśnie ten

22 H. Bhabha *Kwestia innego. Stereotyp, dyskryminacja i dyskurs kolonializmu*, w: tegoż *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 76.

23 H. Bhabha *Postkolonializm i ponowoczesność. Kwestia sprawczości*, tamże, s. 196.

koncept będzie w moim artykule bazą dla namysłu nad statusem puszczy jako ekofaktu i zarazem elementu postkolonialnego dyskursu.

Gł o s T a n g e r u to idea, przejęta przez Bhabhę z pism Rolanda Barthes'a. Autor *Przyjemności tekstu* za modelowy kontrhegemoniczny język ludów podporządkowanych uznał niezróżnicowany szum, pełen odpadków mowy oświeceniowej, którym rozbrzmiewała przestrzeń targu (suku) w algierskim Tangerze. Jest to zatem odruchowa, naturalna forma wyrażania stanu bycia „mineralnym tłem nowoczesnej dynamiki kolonialnego merkantylnizmu”²⁴, by zacytować ponownie Fanona. Czym charakteryzuje się ten model artykułowania doświadczenia kolonizacji? Głos Tangeru to mowa „poza zdaniem” (jako reżimem władzy imperialnej), to język hybrydyczny, niemal niezrozumiały, sytuujący się w szczelinach mowy kolonizatora i zarazem nieustannie kwestionujący jej autorytet. Są to ścinki, niemal odpadki mowy, rozlegające się z różnych źródeł, rozbiegające się w wielu kierunkach, silnie performatywne, powiązane z pragmatyczną sytuacją negocjacji (nie tylko ceny towaru, ale także własnej pozycji historycznej).

Głos Tangeru, dźwięk trembity

Chciałabym przetestować możliwości, wynikające z połączenia ekokrytyki i postkolonializmu, przykładając terminy, właściwe tym dyscyplinom do lektury cyklu *Na wysokiej połoninie* Stanisława Vincenza, zwłaszcza pierwszego tomu *Prawda starowieku* – tekstu, który semy „praboru”, „starego lasu kiedrowego”, „głuszy staroniedźwiedziej” oplatają niczym kłaczka, wycinając w nim poziomy znaczeń i osie procesów semiotyzacyjnych. „Puszcza” jest słowem uprzywilejowanym w słowniku Vincenza, w eposie huculskim przypisano mu wiele, często zaskakująco oryginalnych synonimów. Również w porządku morfologii tekstu opis puszczy umieszczony został w pozycji inicjalnej niczym funkcja „bereszit/genesis” opowieści o początku świata; dopiero w dalszej kolejności z „niezróżnicowanego chaosu” puszczy wyłaniają się historie wspólnot i huculskich bohaterów.

Genealogia mieszkańców Huculszczyzny, jaka wyłania się z trylogii Vincenza jest ściśle powiązana z puszcza – archaicznym praborem, autonomicznym wobec człowieka ekosystemem splecionych z sobą form istnienia. Sposób, w jaki Vincenz pojmuje ontologię puszczy, zbliża go do ujęć wpółczesnych ekologów i praktyków leśnictwa, zwłaszcza autora cenionych książek

24 F. Fanon *Wyklęty lud ziemi*, s. 31.

Petera Wohllebena²⁵. Wedle Vincenza Huculi to „naród połoński”, definiujący się poprzez organiczny związek z ziemią, to także „lud puszczy”, potomkowie zbiegów, tułaczy, wygnańców, żyjących poza obrębem prawa cesarskiego w harmonii z lasem, który jawi się jako niedostępny, niepoznawalny, pochodzący z praczasu²⁶.

Już od Kraśnego Łuhu szło się ku Czarnohorze lasami nigdzie nieprzerzedzonymi, nieruszonymi toporem. Coraz przepastniejsze były głębiny leśne, coraz bardziej bezbrzeżne, coraz trudniej było zboczyć ze ścieżki cłowej. Wszędzie zawory z kłód, gąszcze, jamy i wądoły, bezdroża nieprzebyte. Lasy ciche, głusze poważne, bez śladów zwierzyny nawet, bez śladu innego, jak życie lasu i umieranie lasu. Lasy w beczasie zatopione, nie wiadomo, kiedy powstały i końca nie oczekiwały, nie obawiały się. [...]

Pod samą już Czernyhorą, gdy rodzina i służba Szumiejowa zbliżała się do swojej połoniny, wchodzili w najstarszy las: półspróchniały basztarnik. Sędziwe jedle basztowe, tak tęgie i grube jak dobre siana, odziane w sute warstwy mchu jakby w kozuchy smokowe. Był to las odwieczny, z pierwotnie niepokonany, smokowy. A sprzężony przeciw obcym natrętom nie puszczał do wnętrza nikogo, ani małych, ani wielkich gości. Nawet wicher nie miał tam dostępu. Nawet dla nowych pokoleń drzew nie było tam miejsca. Jedno drzewo trzymało tam drugie, jedno żyło się z drugim. Nawet zmurszałe już drzewa utrzymywały równowagę. Każdy spróchniały konar coś podtrzymywał, czemuś służył, znaczył coś w prawnikowej zgodzie.²⁷

25 Tak Wohlleben opisuje stan zrównoważonego lasu: „Miarą dobrostanu drzewa jest bowiem dobrostan otaczającego go lasu. [...] Ich dobrostan zależy od całej społeczności i gdy znikają te rzekomo najślabsze, wówczas giną także pozostałe. Las traci wartość, gorące słońce i porywiste wiatry mogą teraz hulać aż do samej ziemi i zmieniać wilgotno-chłodny klimat. Silne drzewa również parokrotnie w życiu zapadają na różne choroby i w takiej sytuacji są zdane na wsparcie słabszych sąsiadów. Jeśli ich zabraknie, wystarczy nieszkodliwe porażenie owadami, żeby przypięczętować nawet los gigantów”. P. Wohlleben *Sekretne życie drzew*, przeł. E. Kochanowska, Otwarte, Kraków 2016, s. 27.

26 O nowatorskim pojmowaniu przez Vincenza „historii wyływającej z krajobrazu”, która to teoria wydaje się pionierska wobec współczesnej geografii humanistycznej pisze Jacek Kolbuszewski w artykule *Stanisława Vincenza czytanie krajobrazu. „Na wysokiej połoninie”*, w: *Studia o Stanisławie Vincenzie*, red. P. Nowaczyński, Wydawnictwo KUL, Lublin–Rzym 1994.

27 S. Vincenz *Na wysokiej połoninie, pasmo I: Prawda starowieku. Obrazy, dumy i gawędy z wierchowiny huculskiej*, Pogranicze, Sejny 2002, s. 71.

Ta korelacja pomiędzy historią ludzi i lasu znajduje potwierdzenie w mikrohistoriach, ilustrujących dzieje huculskiej wspólnoty; być może najbardziej znamienna jest tu historia Foki Szumiejowego, barwnego bohatera literackiego o rysach pikarejskich, którego pradziadek, jak głosi legenda, został odnaleziony w dziupli drzewa i wychowany przez bezdzietną parę pasterzy. Huculi, jak powiada autor *Zwady*, tak jak ród Foki, „z drzew się wywodzą”; ta biomorficzna genealogia staje się w trylogii Vincenza fundamentem ich osobistych wolności i totemicznym znakiem etnicznej tożsamości. Drzewa towarzyszą Hucułom w wielu obszarach życia, pełnią funkcję budulca, narzędzi, źródła form mitycznych, wreszcie nośnika pierwotnej wiedzy o świecie.

Życie Foki przypada na przełom dwóch formacji cywilizacyjnych: starowieku (pierwowieku) i nowowieku, kiedy to rozpoczęły się wyręby lasu na skalę przemysłową (tzw. „butyny”)²⁸. Dopiero inwazja kapitalistycznych form eksploatacji zasobów natury wymusiła na Hucułach uregulowanie kwestii własności – wcześniej, w okresie starowieku „puszcza należała do samej siebie”, a funkcję prowizorycznych granic pełniły działy wód. Brak respektu wobec prawnie rozumianej własności ziemi związany był z magicznym stosunkiem do puszczy. Huculi otaczali kultem drzewa; ich użytkowaniu, czyli wycinie dla celów gospodarczych, towarzyszył rytuał wyrębu „drzew-przyjaciół”, respektujący budowę pni drzewnych i rozkład konarów. Mieszkanie w chacie zbudowanej wedle tego rytuału porównywano do bezpiecznego „zamieszkiwania w drzewie”, egzystencjalnego współbywania z biosferą, otaczającą świat ludzki. „Prawda starowieku – pisze Vincenz – to podstawa i dzieje tej niewidzialnej wspólnoty, to styl domostw-korzeni”²⁹.

Kulturę starowieku znamionował silny, konsekwentny fonocentryzm. Huculi wierzyli, że „nie w piśmie prawda, lecz w głosie”. Dlatego też przekazem historycznym są w eposie Vincenza opowieści wieszczunów, oralne podania, poddane rytmice języka mówionego, podzielone na sekwencje wieczornych

28 Gwałtowne przemiany cywilizacyjne, prowadzące do rozbitcia autarkicznej, odseparowanej od świata kultury Hucułów, zapoczątkowała budowa w połowie XIX wieku traktu Krattera – drogi łączącej Karpaty Wschodnie z Węgry, a także drogi z Kołomyi do Kosowa, traktu kolejowego ze Lwowa przez Stanisławów do Czerniowiec. Równie niszcząco jak masowa deforestacja wpłynęła na krajobraz Huculszczyzny odkrycie złóż ropy naftowej w tym regionie. Zob. J.A. Choroszy *Obudzić ducha kupieckiej zarobkowości*, w: tegoż *Huculszczyzna w literaturze polskiej*, Wrocławska Drukarnia Naukowa, Wrocław 1991, s. 100-112.

29 Tamże, s. 53.

biesiad. „Pańskie pismo” to przywilej obcych, cudzoziemców; jest opisywane jako zjawisko niesłuchanie egzotyczne, ale też jako obiekt nieufnego oglądu, epistemicznej podejrzliwości. Nad Czeremoszem istniało jednak osobliwe pismo, pismo puszczy – w Vincenzowskim cyklu wielokrotnie pojawiają się wzmianki o tym, że puszcza przemawia do Huculów w tajemniczym, nieprzezroczystym kodzie. Jego zapośredniczonym śladem okazują się wszechobecne „karby”, wycinane na kłodach drewna, zapisujące reguły mówionego prawa, „rewasz”. To osobliwe „pismo klinowe” zachowuje właściwości leśnego drzewa; nośnikiem treści semantycznych są tu tyleż porowatość kory, co konieczne zranienie, nacięcie, biegnące w poprzek włókien drzewnych. Pismo to jest siecią „dobrych traum” – huculskie „karby” są określane jako „dobre dla drzewa”, przechowują bowiem ich dziedzictwo w innym, bardziej umownym i symbolicznym porządku. Deponują przekaz puszczy w formie materialnego archiwum, które pośredniczy pomiędzy biosferą i światem ludzi.

W pozycji ekwiwalentu pisma puszczy usytuowana zostaje również „trembita” – rytualny instrument, wykonany z potężnego konara świerku. Trembita wedle wierzeń Huculów „ściąga strunę wiatrową od nieba do ziemi”³⁰, wiąże odrębne porządki świata, które jawią się w codziennym doświadczeniu jako całkowicie od siebie odseparowane. Semiotyzacja doświadczenia dokonuje się w świecie Huculów właśnie poprzez zaśpiew muzyczny, dźwięk trembity. Strukturyzuje on czas świąt i pracy pasterskiej, wyznacza punkt harmonijnej równowagi pomiędzy żywiołami „pioruna, lasu, szumu wód”³¹ i dzięki temu otwiera dostęp do porządku metafizycznego.

Narracja w cyklu Vincenza odwzorowuje kłaczowaty, „nawietrzny” bieg dźwięku trembity. Przybiera ona formę rozczepiających się, zanikających i ponownie wyłaniających się wątków i pasm opowieści: biografii Foki, podań o „swobodzie”, czyli subkulturze leśnych opryszków, listów z tomu *Nowe czasy*, wreszcie ekomorficznych, zatopionych w archaicznych początkach historii o puszczy. Jest to narracja zawiła, nieciągła, jak gdyby nawarstwiająca się w sposób nieprzejrzysty i nierównomierny. Można postawić tezę, że tu właśnie ujawnia się postulowany przez Barthes’a i Bhabhę głos Tangeru – rodzima narracja, hybrydująca pokusę homogenicznej opowieści kolonialnej władzy. Co znamienne, tubylcza autonarracja jest organicznie związana z drzewami i lasem, definiuje siebie jako głos puszczy.

30 Tamże, s. 9.

31 Tamże.

Głos Tangeru znosi również Vincenzowską, talmudyczno-borgesowską metaforę „lewej i prawej strony tekstu”³². Ta figura, przywołująca erudycyjne asocjacje, przeciwstawia sobie porowatą, zbitą stronę przekazu, pełną supłów, kołtunów, zapętleń i jego treść esencjonalną, doskonale przezroczystą, dostępną jedynie wybranym. U Vincenza szorstkość zrostu różnych przebiegów narracyjnych, który Józef Olejniczak nazywa „niezgrabnościami stylistycznymi”³³, nacina podmiotowość mitu o początku, nie pozwala mu zastygnąć w samooczywisty fetysz kolonialny, który w ostatecznym rozrachunku ustawiłby autochtonów w pozycji podporządkowanej.

Opowieść o puszczy nie jest u Vincenza ekologiczną idyllą, opisywaną poprzez dostępne pastoralne konwencje przedstawienia – przed tą wizją chronią ją chropowatość, szorstkość spłotu tekstowego i nieoczywiste treści kolonialnego dyskursu. Puszcza jest dostępna w narracji jedynie do pewnego stopnia, wydaje się częściowo nieopowiadalna, niepodatna na semiotyzację, dlatego zastyga w nierównych, porwanych artykulacjach. Stylistyka pastoralna dominuje jedynie we fragmentach, opisujących dwór w Krzyworówni (głównie w pierwszym tomie *Prawda starowieku*). Posiadłość polskiego dziedzica ukazana została jako azyl dla oswojonych dzikich zwierząt (niedźwiedzia i rysia), a także jako miejsce biesiadnych spotkań z tubylcami (gazdami z połonin i rodziną żydowskiego arendarza Etyka). Widoczna staje się tu ambiwalencja postaw: z jednej strony empatycznego, afektywnego stosunku do miejscowej ludności, z drugiej zaś przyjęcia wykładni historycznej, korzystnej dla kultury dominującej, przedstawiającej Karpaty Wschodnie jako ostoję tolerancji i pokojowego współżycia wielu narodów.

Stosunki narodowe i ekonomiczne na Huculszczyźnie niezupełnie odpowiadają klasycznym rozróżnieniom, wprowadzonym do humanistyki przez myśl postkolonialną, jednak z pewnością pozwalają się opisać jako „osadnictwo na odległym (od metropolii) terytorium”³⁴, jako zderzenie etnosów³⁵,

32 Tamże, s. 238–241.

33 J. Olejniczak *Metafizyka Arkadii. Szkic o twórczości Stanisława Vincenza*, w: tegoż *Arkadia i małe ojczyzny. Vincenz – Stempowski – Wittlin – Miłosz*, Oficyna Literacka, Kraków 1992, s. 120.

34 E.W. Said *Kultura i imperializm*, s. 5.

35 Można bez trudu odnaleźć wiele zbieżności pomiędzy Huculszczyzną Vincenza a diagnozą postkolonialną, jaką formułuje w swojej książce na temat Ukrainy Zachodniej Daniel Beauvois, kładąc nacisk na skłonność polskich pisarzy i memuarystów do przedstawiania Ukrainy jako „obszaru mitu historycznego i egzotyki”. Zob. D. Beauvois *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914*, przeł. K. Rutkowski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005, s. 12.

w którym „stawką jest terytorium i posiadłości, geografia i władza”³⁶. Nie sposób jednak nie zauważyć, że czytając *Prawdę starowieku* trudno odpowiedzieć na pytanie, kto w tym świecie jest kolonizatorem, a kto kolonizowanym. Odautorski narrator zajmuje pozycję pozornie nieokreśloną, labilną, w istocie jednak zacierającą nieuchronnie w układzie kolonialnym różnice klasowe i ekonomiczne napięcia. Konflikty te trzeba mozolnie odtwarzać, wydobywając na powierzchnię lektury pojedyncze, pozornie zdawkowe zdania („panowie potrafią zniszczyć wszystko”³⁷). Dobrotliwy, szpakowaty dziedzic (jego pierwowzorem był dziadek pisarza, Stanisław Przybyłowski) nazywa siebie „pierwszym gazdą górskim”), podobnej formuły („my, dzieci gór”³⁸) używa narrator. Gdy wnikać bliżej w ten aspekt huculskiej epepei, powstaje wrażenie, że jest to bardzo podstępna konstrukcja podmiotowości, w istocie przywłaszczająca sobie atrybucję tożsamościową rdzennej ludności, gest protekcyjny, arbitralnie znoszący granice pomiędzy kolonizatorem i tubylcem (czy aby za jego zgodą?). Wyparte, zaprzeczone granice odradzają się jednak w różnych rejestrach tekstu, przybierając zakamuflowaną formę³⁹; ujawniają się jako marginesy epickiej opowieści lub pozornie nieistotne bu-dowlę, rekwizyty, przestrzenie.

W tym kontekście dwuznaczny sens zyskuje konsekwentna archaizacja „narodu połonińskiego”, wiązanie Huculów z obszarem starodrzewu, najbardziej pierwotnej puszczy karpackiej. Celem tego zabiegu wydaje się wtórna naturalizacja Huculszczyzny i, w konsekwencji, jej dehistoryzacja. W świetle tej hipotezy pozorną niekonsekwencją może się wydawać przybieranie przez narratorkę maski „człowieka puszczy”, niemal identyfikowanie się z nim. To „pragnienie prymordialności” zdradza prawdziwą kondycję narratorki: obsesja źródłowości, pierwotności i wszystkich przywilejów z tym związanych może pojawić się jedynie w horyzoncie kolonizatora – reprezentanta kultury pisma, kartografii, kodeksu prawnego. W istocie, wydaje się ona eskapizmem,

36 Tamże.

37 S. Vincenz *Na wysokiej połoninie*, pasmo II: *Nowe czasy*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1982, s. 411.

38 S. Vincenz *Prawda starowieku*, s. 25.

39 Taka „koncyliacyjna” wykładnia całego cyklu dominuje w opracowaniach poświęconych twórczości Vincenza. Por. J.A. Choroszy *Atlantyda słowiańska*, w: tegoż *Huculszczyzna w literaturze polskiej*, s. 292-311; M. Klecel *Na przełomie czasów. Mit i historia w cyklu Vincenza „Na wysokiej połoninie”*, w: *Studia o Stanisławie Vincenzie*, s. 125-146; R. Łużny *Vincenz a kultura ludowa Rusinów*, tamże, s. 201-214; J. Olejniczak *Metafizyka Arkadii*, w: tegoż *Arkadia i małe ojczyzny*.

unikiem przed podjęciem w opowieści drażliwych kwestii własności, dominacji, ekonomicznego wyzysku, która nieuchronnie zespałałaby się z tematem brutalnej eksploatacji puszczy, ingerującej w rzeźbę terenu, rozrywającej spójność pierwotnych ekosystemów.

Dzisiejszemu wędrowcowi, czy mieszkańcowi gór naszych, co napatrzył się na przemysłowe wyręby leśne, tzw. butyny, na te r y z y przedziwne, to jest koryta i łożyska drewniane do spuszczenia ściętych kłód z gór, na te m y g ły olbrzymie, to jest stopy bierwion, poukładane nad rzeką do spławu, na daraby, czyli tratwy długie, związane łykiem, a kierowane przez junackich kiermanyców, wywijając się śmiało po zakrętach i skaczące z wodospadów Czeremoszu, na te haci, czyli wodospory, tworzące całe zapasy wody jakby jeziora – każdemu, kto widział tę całą wielikańską pracę, pełną niebezpieczeństw i potęgi – trudno sobie wyobrazić góry huculskie bez tego wszystkiego. W dodatku, jak się to nieraz powtarza i słyszy, niemała część ludności w pewnych okresach żyje z butynów, ze spławiania drzewa.

Tymczasem jest to rzecz wcale nowa. I z wyrębami lasów zaczyna się nowy okres. Nic tak nie zmieniło oblicza kraju i krajobrazu, nic tak nie zmieniło dawnej niedostępności jego, a także gospodarczych zajęć, przyzwyczajęń, potrzeb, jak te wyręby przemysłowe.⁴⁰

Kwestia prywatyzacji „bożego lasu”, którą przynosi „nowowiek”, domagałaby się zmiany stylu i metody diagnozowania zjawiska, spoza baśniowo-gawędziarskiej dominanty stylistycznej tomów Vincenza. Częściowo postulat ten zaspokaja bardziej realistyczny ton kolejnych pasm, zwłaszcza *Nowych czasów*. Jednak, co znamienne, opis zmian krajobrazu, brutalnego zniszczenia starodawnej rzeźby terenu i przede wszystkim wycinki splecionych z sobą kilkusetletnich drzew, grzybów, mchów nie ustanawia wyłomu w dominującej tonacji cyklu, przeciwnie, płynnie wpisuje się w ramy *quasi*-naturalnej historii regionu. Zanika tu pytanie o sprawczość w kontekście katastrofy ekologicznej, jaką spowodowała deforestacja, o ekonomiczny obieg wartości i wyzysku tubylczych zasobów. Ukrycie się za maską rodzimego gawędziarza może być interpretowane w tym kontekście jako unik, ominięcie kwestii kolonialnej odpowiedzialności i określenia pozycji, jaką wobec niej zajmuje polski pisarz.

40 S. Vincenz *Prawda starowieku*, s. 95.

Postawa narratora, realizującego „ekumeniczną”, wielokulturową strategię autora, przywodzi na myśl paradoksalną poetykę *Jądra ciemności* i rozbieżne punkty widzenia Marlowa, tak jak je interpretuje Edward Said w swojej książce *Kultura i imperializm. W Prawdzie starowieku*, tak jak w odczytaniu autora *Orientalizmu*, narrator, niezależnie od swoich intencji, nie jest w stanie pisać z pozycji całkowicie zewnętrznej wobec dyskursu kolonialnego, staje się zatem wcieleniem narratora, który – jak powiada Said – „wiele wyklucza, nawet wówczas, kiedy wydaje się włączać i konsolidować”⁴¹.

Kwestia własności (i jej naruszania) okazuje się zabłąkanym znaczącym, spoza porządku ekonomicznego. Ujawnia się ona w aporiach (krypto)kolonialnego tekstu, reliktach klasowej przemocy, ukrytych pod pozorem idylli. Taką właśnie funkcję pełni „motyw wędrujący” Vincenzowskiego cyklu o Huculszczyźnie – kamienny areszt, służący do przetrzymywania rysia i niedźwiadka, a niegdyś do więzienia zbuntowanych chłopów (o czym napomyka się zdawkowo, bagatelizując to traumatyczne dziedzictwo mieszkańców karpackiego regionu). W motywie kamiennego aresztu zbiegają się wszystkie istotne ekologiczne subteksty *Prawdy starowieku*: archaiczność miejscowej przyrody ożywionej i nieożywionej, jej niepodatność na reprezentację, a zarazem postępująca nieuchronnie domestykacja „dzikości”, przekształcanie jej w przestrzeń użytkową, w narzędzia służące podbojowi terytorium i ekonomicznemu podporządkowaniu miejscowej ludności.

Narrator, choć pozornie udziela głosu Innemu, a nawet przyznaje mu prymat w narracji, w istocie reprezentuje panoramiczną perspektywę, „zsywającą” rozbitą opowieść tubylców, zacierającą niespójność głosu Tangeru (częściowo broni się przed tą homogenizującą praktyką leksem „puszczy”). Jeśli przyjąć tezę Harrisona, mówiącą o tym, że puszcza jest domeną ironii, to ulokowanie jej w punkcie splotu/zrostu ekokrytyki i postkolonializmu powinno przybierać formę ruchu rozplenięcia się wieloznaczności, nieustającej wymienności znaczeń. W polskim kontekście splatają się w tym ruchu rozplenięcia: historia polskiej pańszczyzny, wywłaszczenia z prawa do użytkowania puszczy, ułomna nowoczesność, traktująca prastary las jak czysty zasób, podlegający masowej deforestacji, wreszcie rozproszone opłiki narracji kolonialnej.

41 E.W. Said *Kultura i imperializm*, s. 22.

Abstract

Aleksandra Ubertowska

UNIVERSITY OF GDAŃSK

Writing the Jungle: Economies of Ecocritical and Postcolonial Discourses

Based on the literary motif of the jungle, Ubertowska examines the potential of combining two research perspectives – ecocriticism and postcolonial theory. Drawing on the work of Robert Harrison, Edward Said and Lawrence Buell, she treats ‘the jungle’ as a polyvalent discourse that changes in time, and that is rooted in many ‘ecological and cultural networks’. The methodology elaborated in the first part is applied in the second part, where Ubertowska explores Stanisław Vincenz’s Hutsul-cycle *On the High Uplands*.

Keywords

Stanisław Vincenz, ecocriticism, environmentalism, postcolonialism