
Coming in. Przyczynek do badania historii homoseksualności

Grzegorz Niziołek

TEKSTY DRUGIE 2016, NR 6, S. 282–296

DOI: 10.18318/td.2016.6.16

Jak pisać historię homoseksualności w Polsce? Choć można też zapytać, jaki jest powód, żeby ją pisać. I od razu pierwsze wątpliwości. Czy chcemy pisać historię homoseksualności? A może historię gejów i lesbijek? Ludzi LGBT? Czy też LGBTIQA? Czy łączymy ze sobą historię męskiej i kobiecej homoseksualności? Każde z tych pytań wymaga rozstrzygnięcia. Historia homoseksualizmu byłaby opowieścią o medycznym i sądowym dyskursie, natomiast homoseksualność ma już potencjał modernistycznej wiary we własną tożsamość. Pisanie historii gejów i lesbijek wciąż ujawnia nieprzystawalność do siebie tych dwóch wątków: męskiej i kobiecej homoseksualności. Nie wspominając już o tym, że słowo „gej” niesie ze sobą zarówno potężny potencjał pozytywnego wzorca kulturowego, jak i nieustępliwy cień kulturowego kolonializmu, a wraz z nim problem polityczny: jak uznać skuteczność i użyteczność takiego kolonializmu?

Z wieloma z tych pytań zmagali się autorzy znakomitej książki *Homoseksualność staropolska* – Tomasz Nastulczyk

Grzegorz

Niziołek – prof. dr hab., pracuje na Wydziale Polonistyki UJ i PWST w Krakowie. Redaktor naczelny czasopisma „Didaskalia”. Ostatnio opublikował *Polski teatr Zagłady* (2013). Kontakt: grzegorz.niziolek@uj.edu.pl

i Piotr Oczko¹. Jednej z najrzetelniejszych pod względem metodologicznym publikacji z dziedziny polskich studiów gejowskich. Wiele rozstrzygnięć przyjmuję za nimi. Wybieram więc historię homoseksualności i, również za autorami książki, odrzucam propozycję Johna Boswella, aby w badaniach historycznych używać współczesnego terminu *gay people*². Boswell podkreśla wprawdzie, że przymiotnik *gay* w odniesieniu do mniejszości seksualnych ma znacznie dłuższą historię niż termin „homoseksualność”, w języku polskim tego jednak nie słyhać, w dodatku określenie *gay people* zmienia się w polskim tłumaczeniu na „gejów i lesbijki”. Dla Boswella termin *gay* oznacza po prostu człowieka, który jest świadom swojej orientacji homoseksualnej, w polskim dyskursie gejowskim niesie on natomiast o wiele mocniejsze konotacje polityczne związane z wzorcem emancypacyjnym amerykańskich gejów i postulatem bezwzględnego coming outu. Dla Boswella wystarczy *coming in* (przyjęcie swojej homoseksualności), aby zostać uznanym za geja. W polskim dyskursie kryteria zostały znacznie zaostrzone, zyskały sens generacyjny i zostały wpisane w projekt politycznej transformacji po 1989 roku. Ostatecznie powstaje sprzeczność między opisywanymi zjawiskami a stosowaną terminologią – a polski przekład to jeszcze potęguje.

Inaczej jednak niż autorzy *Homoseksualności staropolskiej* skłaniam się do pisania o męskiej homoseksualności oddzielnie, ponieważ łączy się ona z wieloma zagadnieniami prawnymi, medycznymi, ideologicznymi, które nie obejmują kobiet homoseksualnych. I przede wszystkim trzeba pamiętać, że mowa tu o radykalnie odmiennych praktykach seksualnych, którą to różnicę termin ten może zacierać. Współczesny dyskurs związany ze środowiskami LGBT nie pozwala jednak na tego rodzaju rozróżnienie, uważa je za politycznie nieoprawne, wykluczające, męskocentryczne. Nie zmienia to faktu, że obu tych wątków nie można połączyć, wymagają bowiem odmiennych analiz, narzędzi, perspektyw. Uważam jednak z kolei – inaczej niż Tomasz Nastulczyk i Piotr Oczko – że w tego rodzaju badaniach historycznych nie należy oddzielać studiów gejowskich od studiów queerowych. Nie przekonuje mnie teza, że ustanowienie studiów queerowych wymaga najpierw „pracy u podstaw” – zbudowania solidnej bazy historycznej na gruncie metodologii z dziedziny studiów gejowskich i tradycyjnej historiografii, ponieważ zdaniem autorów

1 T. Nastulczyk, P. Oczko *Homoseksualność staropolska. Przyczynek do badań*, Collegium Columbinum, Kraków 2012.

2 J. Boswell *Chrześcijaństwo, tolerancja społeczna i homoseksualność. Geje i lesbijki w Europie Zachodniej od początku ery chrześcijańskiej do XIV wieku*, przeł. J. Krzyszpień, Nomos, Kraków 2006.

studia queerowe mają wyłącznie charakter dekonstrukcyjny. Wprost przeciwnie – dopiero badania z zakresu studiów queerowych dają szansę pisania historii homoseksualności. Autorzy *Homoseksualności staropolskiej* myślą, jak mi się zdaje, postulowaną rzetelność badawczą z wyznawaną przez siebie polityką tożsamościową, uwikłaną w istniejące we współczesnej Polsce napięcia w obrębie środowisk homoseksualnych.

Boswell zwraca uwagę na to, że wszelkie historyczne formy tego rodzaju wspólnot cechuje efemeryczność i podatność na znikanie z pola społecznej widzialności. Jeśli w ogóle możemy mówić o homoseksualnej społeczności, to musimy uwzględnić fakt, że tworzy się ona wciąż na nowo, podlega katastrofom historycznym. Wytwarza się dzięki praktykom seksualnym, a nie esencjalistycznie, politycznie czy transgeneracyjnie pojmowanej tożsamości lub ciągłości pola symbolicznego. Praktyki te jednak, po pierwsze, podlegają silnej tabuizacji i cenzurze, a po drugie – nie mają charakteru reprodukcyjnego. Najcelniej ten fenomen uchwyciła Peggy Phelan, pisząc o „reprezentacji bez reprodukcji”, kładąc nacisk na polityczne znaczenie performansu wykluczającego zasadę powielania i uwidoczniającego obecność realnych ciał³. Paradoks wszelkich społeczności homoseksualnych polega więc na tym, że muszą się one wciąż wymyślać na nowo, a równocześnie nie mogą pokładać nadziei na własne przetrwanie dzięki procesom reprodukcji (zarówno biologicznej, jak i symbolicznej). Co więcej, nie są w stanie ustanowić się jako społeczność, ponieważ istniejące narzędzia medialne, ideologiczne podstawy ruchów emancypacyjnych oraz rozpowszechnione postawy homofobiczne umieszczają zawsze większość istniejących relacji homoseksualnych poza ramami tak rozumianej społeczności. Ten oczywisty fakt wydaje się dziwnie słabo przyswojony w badaniach nad społecznościami homoseksualnymi, ponieważ społeczność gejowska ma często problem w ustanowieniu solidarnościowych więzi ze środowiskami i osobami ukrywającymi się (choć niezaprzeczącymi swojej homoseksualności). Problematyka pamięci zbiorowej niesłychanie się więc w tym przypadku komplikuje, historii homoseksualności nie można zatem napisać tak, jak pisze się np. historię chłopów lub Żydów. Nie można też jej włączyć w narrację dotyczącą takich wspólnot jak naród.

Nie zgadzam się zatem z autorami *Homoseksualności staropolskiej*, że tylko esencjalistyczne ujęcie tożsamości homoseksualnej pozwala pisać jej

3 P. Phelan *Ontologia performansu. Reprezentacja bez reprodukcji*, przeł. A. Kowalczyk, w: *Przyjdźcie, pokażemy Wam, co robimy. O improwizacji tańca*, red. S. Nieśpiałowska-Owczarek, K. Słoboda, Muzeum Sztuki, Instytut Muzyki i Tańca, Łódź 2013.

historię: „należy najpierw zacząć od «staromodnych», pozytywistycznych w duchu badań (i kwerend!) o charakterze bardziej esencjalistycznym, uwzględniających najpierw historię homoseksualnych kobiet i mężczyzn – tworząc w ten sposób podstawy dla dalszych dociekań i interpretacji”⁴. Trzeba wtedy jednak postawić pytanie, na jakim gruncie został wypracowany esencjalizm przyjęty przez autorów książki. I do jakiego stopnia jest on „bardziej” lub „mniej” esencjalistyczny. Przyjęcie kategorii „homoseksualność” w badaniach tekstów staropolskich prowokuje taką samą konieczność lektury dekonstrukcyjnej, jak w dziedzinie studiów queerowych. W przeciwnym wypadku okaże się bowiem, że archiwa są puste, ponieważ żaden znajdujący się tam dokument nie zna tego słowa. A fakt ten może być politycznie zawłaszczany zarówno przez zwolenników koncepcji wszechobecnej homofobicznej represji (nieobecność dokumentów staje się wtedy dowodem ich niszczenia lub zakazu sporządzania), jak i przez głosicieli przekonania, że problem homoseksualności w Polsce właściwie nie istnieje ze względu na silne oddziaływanie konserwatywnych wzorców rodzinnych. Oba stanowiska uważam za niesłuszne. Archiwa są dostatecznie bogate, ale wymagają nowego sposobu lektury. To właśnie queerowa koncepcja archiwów każe szukać nie tylko tekstów, ale przede wszystkim performansów (nawet jeśli ich nośnikiem bywają teksty)⁵. W dodatku narzędzia represji w polskiej kulturze przybrały formy silnie zinternalizowane. Co pociąga za sobą deficyt dokumentów sądowych oraz nawyk niemówienia na „te tematy”. W związku z tym należy zająć się zjawiskami autocenzury i cenzury strukturalnej, a nie tylko zaświadczonymi aktami cenzury instytucjonalnej; pamięcią performansów, a nie wyłącznie rozproszonymi świadectwami tekstowymi. A z powodu niepenalizowania przez kodeksy karne zachowań homoseksualnych trzeba analizować zjawiska społecznej niewidzialności działań dyskryminacyjnych. Jeśli uznać homoseksualność za niezanikającą w żadnym okresie historycznym orientację (w znaczeniu kierowania się ku obiektowi pragnienia), milczenie archiwów zaczyna przemawiać. Znana jest chociażby praktyka niszczenia przez rodziny fotografii przedstawiających homoseksualnych krewnych z ich partnerami⁶. Rodzina, traktowana często jako naturalne, autentyczne i niezideologizowane

4 T. Nastulczyk, P. Oczko, *Homoseksualność staropolska...*, s. 23.

5 Taką zmienioną koncepcję archiwum proponuje Rebecca Schneider w książce *Performing Remains: Art and War in Times of Theatrical Reenactment*, Routledge, London–New York 2011.

6 Archiwum fotografii zagrożonych zniszczeniem tworzy Jeffrey Gent na stronie internetowej Homo History (www.homohistory.com).

medium społecznej pamięci (choćby w koncepcji postpamięci Marianne Hirsch), staje się w tym przypadku środowiskiem memorialnej katastrofy.

Jeśli sam opowiadam się, za autorami książki, za terminem „homoseksualność”, to nie ze względu na zawarty w nim potencjał esencjalistycznego ujęcia, lecz ze względu na zakres znaczenia i napięcie semantyczne związane z tym terminem. Określenie „osoba homoseksualna” nie akcentuje tak mocno – w przeciwieństwie do słowa „gej” – politycznego postulatu emancypacji, lecz ujawnia ciągłe ryzyko stygmatyzacji i represji, podkreśla samoświadomość osób homoseksualnych i wskazuje na znaczenie sfery seksualnej w ustanawianiu jakichkolwiek relacji społecznych – obejmuje tym samym rozlegleszy krąg doświadczeń. Trzeba też obalić pokutujące przeświadczenie, że termin wiąże się przede wszystkim ze stygmatyzującym dyskursem medycznym. Nie można ignorować faktu, że kultura modernistyczna dokonała głębokiego przewartościowania tego terminu i przesunęła go w obszar zróżnicowanych praktyk kulturowych, uczyniła polem egzystencjalnych utożsamień.

Autorzy *Homoseksualności staropolskiej* w podejściu queerowym widzą, niezbyt dla mnie zrozumiałe, „ryzyko przejścia w dobrej wierze obecnych w źródłach kategorii ucisku”⁷. Piszą więc, że dawna kategoria „grzechu sodomskiego” wskazuje na praktykę seksualną, a nie na tożsamość, i widzą w tym „niepokojące zbieżności pomiędzy dawnym dyskursem opresywnym a podejściem *queerowym*” (tutaj widzę sygnalizowane wcześniej już pomieszanie postawy badawczej z niewyeksplikowaną opcją ideologiczną i tożsamościową starającą się nie akcentować sfery zachowań seksualnych). Nie uwzględniają już jednak faktu, że z kolei nierepresjonowane w minionych epokach formy fizycznego kontaktu i ekspresji emocjonalnej w relacjach między mężczyznami przeniosły się dzisiaj w obszar represjonowanych zachowań identyfikowanych z tożsamością homoseksualną. Nie powinny więc zostać w imię deklarowanej przez autorów pozytywistycznej rzetelności wyłączone z zakresu badań nad staropolską homoseksualnością jako rzekomo niehomoseksualne zachowania homospołeczne. Należałoby już raczej przyjąć queerową perspektywę Eve Kosofsky Sedgwick, która interpretuje męską homoseksualność jako historycznie ruchomy punkt męskich relacji homospołecznych⁸. Tego rodzaju próbę izolowania form męskiej przyjaźni od związków seksualnych między mężczyznami John Boswell traktuje jako

7 T. Nastulczyk, P. Oczko, *Homoseksualność staropolska...*, s. 25.

8 E. Kosofsky Sedgwick *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire*, Columbia University Press, New York 1985.

jedną z form dyskryminacyjnego nastawienia w badaniach kulturowych, usiłujących ograniczać zakres zjawisk związanych z homoseksualnością. Znowu więc pojawia się pytanie, jakie minimum esencjalistycznego podejścia należy zachować. Czy dotyczy ono charakteru pragnienia, obiektu pragnienia czy ściśle określonych praktyk seksualnych? Jeśli pewne zachowania uznamy za kulturowo „niewinne” w określonym kontekście historycznym, musimy wrócić do kategorii „grzechu sodomskiego” i seks analny między mężczyznami uznać za historycznie utrwalone tabu generujące postawy dyskryminacji⁹.

Przyjęcie esencjalistycznej postawy i pozytywistycznej metodologii przynosi przekonanie, że nasze archiwa są niemal puste, że niewiele tekstów źródłowych spełnia kryterium oczekiwanej wiarygodności i merytorycznej wartości historycznej. Dlatego typowym zachowaniem polskich badaczy z dziedziny studiów gejowskich jest manifestowane przeświadczenie o braku dostatecznej ilości świadectw. Ciekawie ten temat podejmuje Piotr Oczko w wywiadzie udzielonym po ukazaniu się *Staropolskiej homoseksualności*:

Wiedza na temat przeszłości to niezwykle ważny składnik naszej tożsamości – my zaś nie wiemy prawie nic o życiu lesbijek i gejów, którzy byli przed nami. Gdzie się spotykali, czy w ogóle byli świadomi swej inności, jakim językiem ją opisywali. Ba, mamy problem już z czasami PRL-u – młode pokolenia nic nie wie na temat życia lesbijsko-gejowskiego w tamtych czasach, a co tu dopiero mówić o dalekiej przeszłości! Boswell, znajdując analogie pomiędzy homoseksualistami i Żydami, napisał, że wśród lesbijek i gejów nie ma ciągłości pamięci, wiedzy o losach tych, którzy nie żyją, czasach prześladowania. Dlatego, moim zdaniem, historię homoseksualności w Polsce należy koniecznie napisać. Na gruncie zachodnim takich prac jest bardzo wiele. To nie tylko postulat badawczy, ale i polityczny!¹⁰

Oczko wskazuje nie tylko na społeczną represję osób homoseksualnych jako przyczynę nieobecności tego rodzaju publikacji, ale także na specyfikę społeczności homoseksualnych, które opierają się nie na biologicznej reprodukcji i przekazie tradycji, jak dzieje się w przypadku dyskryminowanych wspólnot

9 Choć, jak podkreśla Boswell, w niektórych epokach to nie sama praktyka, ale jedynie mężczyźni przyjmujący pasywną pozycję seksualną podlegali dyskryminacji.

10 *Archeologia gay studies*, z Piotrem Oczko rozmawia Wojciech Szot, wywiad bez oznaczonego miejsca publikacji.

żydowskich. Homoseksualne dzieci nie rodzą się w homoseksualnych rodzinach, nikt ich nie przygotowuje do obrony przed dyskryminacją, a ich rodzice na ogół zakładają, że w przyszłości zaangażują się w heteroseksualne związki. Oczko twierdzi, że solidne badania historyczne mogą temu poczuciu nieciągłości zaradzić. Trzeba jednak zapytać o warunki i strategię i możliwości społecznej transmisji i dystrybucji „świadomości historycznej”. Obserwując strategię retoryczne badaczy zajmujących się historią „polskiej homoseksualności”, można często odnieść wrażenie, że dokonują oni aktu ponownej dyskryminacji homoseksualistów z minionej epoki, przyjmując silnie znormalizowane kategorie opisu.

Dlatego badania nad historią homoseksualności w Polsce powinny nas kierować z jednej strony ku zagadnieniom związanym z funkcjonowaniem sfery publicznej i form jej mediatyzacji, a z drugiej – ku koncepcjom archiwum i jego zawartości. Badania nad homoseksualnością muszą siłą rzeczy dotyczyć mechanizmów funkcjonowania sfery publicznej. Dlatego powinny nie tylko mieć na celu zapobieganie społecznej niepamięci, lecz przede wszystkim zajmować się politycznymi warunkami i ideologicznymi podstawami nieciągłości pamięci. Tego rodzaju zakłócenie przestrzeni publicznej Michael Warner określa terminem „przeciwpubliczny”, „przeciwpubliczność”, wiążąc to zjawisko z szeroko rozumianymi wspólnotami queerowymi, które definiowane są nie tyle przez kategorie tożsamości, ile przez swoje relacje ze sferą publiczną i ujawnienie obecnych w niej miejsc afektywnego zerwania, dyskomfortu i oporu¹¹. Przewidywalność jest – wyjaśnia Warner – nadmiernie ucieleśniona, zbyt silnie opiera się na seksualności, aby mogła powstać wyłącznie dzięki cyrkulacji dyskursów między nieznanymi sobie ludźmi (jak dzieje się w przypadku czytelników gazety postrzegających siebie jako naród)¹². Przewidywalność podważa hierarchię mediów, stawia performans ponad dyskursem, a równocześnie jest zamykana w ściśle określonych przestrzeniach, upodobnia się w skrajnych przypadkach do widowiska teatralnego, a formy jej upublicznienia podlegają ograniczeniom i cenzurze. Koncepcja przeciwpublicznej sfery pozwala odejść od linearnych i teleologicznych narracji współczesnego ruchu gejowskiego, które sytuują się zawsze

11 Michael Warner, *Publics and Counterpublics*, Zone Books, New York 2002.

12 Pojęcie „przewidywalności” wobec polskiej społeczności gejowskiej zastosowała, akcentując nieco inne kwestie, Magda Szcześniak w niedawno wydanej książce *Normy widzialności. Tożsamość w czasach transformacji*, Fundacja Bęc Zmiana, Instytut Kultury Polskiej UW, Warszawa 2016.

wobec opowieści o Stonewall jako radykalnym historycznym przełomie, a w Polsce przede wszystkim wobec roku 1989.

Rytualnie podkreślana przepaść między emancypacyjnym ruchem gejowskim w Polsce a wcześniejszą historią środowisk homoseksualnych staje się manewrem ideologicznym, który, nadmiernie akcentując deficyt „świadomości historycznej”, po pierwsze, nie odsłania faktu kulturowej i społecznej katastrofy, jaka dotknęła to środowisko w latach 80. XX wieku, po drugie, unika analizy emancypacyjnej ograniczoności własnych działań, wierząc w automatyczny efekt polityczny coming outu. Niedawno publikowany na łamach „Krytyki Politycznej” list polskich gejów i lesbijek wzywający do outingu jako remedium na społeczną homofobię był tego przykładem¹³.

Znakiem tego zerwania pamięci stała się akcja „Hiacynt” przeprowadzona w Polsce w połowie lat 80. przez służby bezpieczeństwa. Na masową skalę uderzyła w homoseksualnych mężczyzn, którzy byli w jej ramach zatrzymywani, inwigilowani, szantażowani i werbowani do tajnych służb. Kolejną przyczyną rozpadu istniejących w Polsce subkultur homoseksualnych stał się lęk przed epidemią AIDS, który gwałtownie zmienił praktyki polskich homoseksualistów, zerwał więzi seksualne, w tym wypadku kluczowe dla ustanawiania relacji społecznych:

W moim kręgu byliśmy przyzwyczajeni do bardzo rozhukanego życia. Epoka hipisów zrodziła żywiołową radość miłosną, wiarę w erotyczną wolność. Płynąca z lat 60. fala akceptacji homoseksualnych wątków zatrzymała się pod wpływem AIDS. [...]

Pod wpływem AIDS nastąpiło ściśnięcie, skurczenie się tej sfery wolności. Na początku było to jak jakieś widmo. Znikła radość, niefrasobliwość, dawne permanentne podniecenie. Nie chodzi nawet o praktyki seksualne, ale o rozwój mentalny, o poczucie luzu i szczęścia. Nagle środowisko homoseksualne obarczono winą. Zaczęto mówić, że to choroba homoseksualistów. Po części tak było, bo homoseksualiści byli grupą żyjącą bardzo bujnie. [...]

¹³ List otwarty: Polki i Polacy wyjdźcie z szafy, „Krytyka Polityczna. Dziennik Opinii”, 11 czerwca 2016. Ostrą polemikę z autorami listu podjął Wojciech Tochman w felietonie *Ton w „Dużym Formacie”* (23 czerwca 2016), z kolei jego wypowiedź wywołała falę reakcji w prasie i na portalach społecznościowych.

To są zmiany nie do końca widoczne, a mimo to niezwykle głębokie. Zmienia się obyczajowość. Wszystko jakby posmutniało. Znikło poczucie zwycięstwa obyczajowego, wyzwolenia się. W ślad za tym poszła ogromna, nowa fala homofobii.¹⁴

Trzecim czynnikiem stał się triumf ideologii narodowych i wspólnotowych po wyborze Karola Wojtyły na papieża, wydarzeniach sierpniowych 1980 roku i wprowadzeniu stanu wojennego. Splot tych okoliczności tworzy obraz katastrofy kulturowej bardzo słabo upamiętnionej w polskiej pamięci zbiorowej i w emancypacyjnym ruchu gejowskim. Na jej ślady naprowadzają jednak rozmaite teksty kultury. Wymienię tylko kilka z nich, ważnych dla moich rozpoznań: *Dziennik wojny jaruzelskiej* oraz *Dziennik z Iowa* Grzegorza Musiała, *Lubiewo* Michała Witkowskiego, *Kryptonim „Hiacynt”* Andrzeja Selerowicza, *Różowe kartoteki* Mikołaja Milckiego, *Kisieland* Karola Radziszewskiego oraz numer ósmy redagowanego przez niego „DIK Fagazine”, rozmowę Marcina Kościelniaka z Krystianem Lupą opublikowaną w tomie *1968/PRL/teatr*.

Pierwsze pytanie, jakie chciałbym postawić – o jakiej katastrofie jest mowa? Drugie – jakie były jej przyczyny, przebieg i skutki?

W latach 80. doszło w Polsce do zniszczenia barwnej i bogatej homoseksualnej przeciwpubliczności. Dzieje tej katastrofy nie dają się jednak ująć w proponowane dzisiaj wzorce narracji. Niektórzy współcześni działacze gejowscy chcieliby widzieć np. w akcji „Hiacynt” reakcję władz na rodzący się w latach 80. ruch gejowsko-lesbijski (moim zdaniem jest to teza nie do obronienia) i wpisać się tym samym w większościową narrację prześladowania przez władzę komunistyczną. Dlatego np. Waldemar Zboralski, jeden z pierwszych aktywistów gejowskich w Polsce, jest nazywany gejowskim Wałęsą, choć próba takiego dowartościowania jego działalności w istocie ją pomniejsza i roztopia w dyskursie hegemonicznym. Równocześnie w postawie współczesnych aktywistów i publicystów gejowskich wobec akcji „Hiacynt” istnieje pewna nierozpracowana psychoanalitycznie ambiwalencja. Z jednej strony akcja ta ma stać się mitem założycielskim i wyrazistym dowodem na polityczne prześladowanie mniejszości homoseksualnej, z drugiej jednak poniżenie zgotowane polskim homoseksualistom przez władzę staje się poniekąd zasłużoną karą za ukrywanie swojej orientacji, niewypracowanie skutecznych formuł outing, brak aspiracji emancypacyjnych. W ramach emancypacyjnej

¹⁴ *Poza wspólną wiarą*, z Krystianem Lupą rozmawia Marcin Kościelniak, w: *1968 / PRL / Teatr*, Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszeńskiego, Warszawa 2016, s. 252.

ideologii gejowskiej zostaje bezwiednie powtórzony gest dyskryminacji wobec wielu ofiar tej akcji, zwłaszcza tych, którzy ulegli szantażowi. Takie nastawienie da się odczytać z *Różowych kartotek* Mikołaja Milckiego¹⁵. Narrator, pisząc gejowską powieść, która ma zyskać szeroki krąg odbiorców, czyni z głównego bohatera, Ksawerego Downara, jednocześnie ofiarę akcji „Hiacynt”, prawicowego polityka o ultrakonserwatywnych poglądach, kochanka, który dla kariery politycznej poświęca kolejnych partnerów, oraz kryptogejja oszukującego rodzinę. Figura „złego homoseksualisty” pozwala gejowskiemu pisarzowi stworzyć sojusz z moralną większością. Narrator w finale z mściwą satysfakcją wyposaża więc bohatera w sznur, wpisując swoją opowieść (nie wiem, czy świadomie) w tradycyjne narodowe imaginarium („Ostał ci się ino sznur”). Powieść ta więcej mówi o projektowanych przez autora warunkach czytelniczego sukcesu powieści gejowskiej w Polsce niż o przedstawianych w niej historycznych wydarzeniach. Wart odnotowania jest także wątek ambiwalentnego stosunku do różowych teczek jako materiału badań historycznych. Zgłaszany przez część gejowskich aktywistów postulat ich zniszczenia ma zarówno uchronić wiele osób od możliwości szantażu lub społecznej infamii, jak i też wyraża potrzebę ustanowienia mocnej cezury dzielącej historię polskich mniejszości seksualnych na epokę przed- i poemancypacyjną, wymazania wstydlivej historii pikiet, publicznych toalet, „brudnego” seksu – zastąpienia wstydu dumą. Tego rodzaju dyskurs radykalnie zakłócili dwaj gejowscy artyści: Michał Witkowski powieścią *Lubiewo* i Karol Radziszewski w niemal wszystkich swoich pracach. Ich dzieła są w tej chwili najciekawszym przykładem żywotności pamięci przeciwpublicznej, poszerzającym pojęcie archiwum, włączającym do niego rozmaite formy mediatyzowania pamięci, a także podkreślającym znaczenie praktyk seksualnych jako podstawowego w tym wypadku spoiwa społecznego¹⁶.

Przy podjęciu tego rodzaju badań należałoby postawić pytanie o sposoby konstruowania przestrzeni publicznej w Polsce lat 70., 80. i 90. XX wieku. Każda z tych dekad charakteryzowała się zupełnie odmiennymi strategiami wytwarzania „publiczności”, gwałtownymi przemianami w dziedzinie mediów i polityki zarządzania nimi. Dyskurs o nieobecności pozytywnych wizerunków homoseksualisty w polskiej kulturze przedemancypacyjnej zakłada

15 M. Milcke *Różowe kartoteki*, Dobra Literatura, Warszawa 2015.

16 Bezcenny pod tym względem jest numer ósmy „Dik Fagazine” poświęcony życiu homoseksualistów przed 1989 rokiem, zawierający cykl wywiadów. Rozmówcy bez skrępowania opowiadają o swoich doświadczeniach i sposobach nawiązywania relacji seksualnych.

w gruncie rzeczy istnienie stabilnej sfery publicznej, zdobytej w końcu przez skuteczne działania emancypacyjne.

Lata 80. należy uznać za głęboki kryzys nowocześnie rozumianej „publiczności”. Umocniają się wówczas w Polsce wyobrażenia o sile niemediatyzowanej przez nowoczesne media komunikacji społecznej, umożliwiającej wspólnotową ekspresję tożsamości narodowej i religijnej. Tego rodzaju przednowoczesna koncepcja przestrzeni publicznej, kładąca nacisk na niemediatyzowane formy przekazu, spontaniczne doświadczaną jedność z wyobrażoną narodową większością, reaktywowała formy wspólnotowe, które John Boswell nazywa społeczeństwami „wiejskimi”, stworzonymi przede wszystkim „wokół rodzin rozszerzonych, w których lojalność polityczna nie wykracza poza związek krwi, a struktury pokrewieństwa są głównymi środkami utrzymania porządku i świadczenia usług socjalnych”¹⁷. Właśnie tego rodzaju społeczności Boswell uważa za szczególnie nietolerancyjne wobec nieheteronormatywnych zachowań seksualnych.

Ciekawego materiału pod tym względem dostarcza *Dziennik wojny jaruzelskiej* Grzegorza Musiała¹⁸. Autor z jednej strony deklaruje swój związek z politycznym podziemiem, bezpośrednio wyraża pragnienie bycia aresztowanym, uczestniczy w życiu narodu przez udział w mszach świętych, słucha zachodnich radiostacji, pogardza państwową propagandą, z drugiej strony boleśnie przeżywa rozpad homoseksualnej wspólnoty, do której sam należy. Wspólnoty, która ustanowiła sieć komunikacji między różnymi miastami, integrowała homoseksualnych artystów, naruszała granice społecznych kast (w dużej mierze dzięki pikietowemu seksowi¹⁹), wytworzyła sferę gościnności, intymności i zaufania. A także niezwykle późnomodernistyczny fenomen kulturowy, do którego należały m.in. wczesna proza Musiała, pierwsze spektakle debiutującego w drugiej połowie lat 70. Krystiana Lupy, performanse Krzysztofa Junga, postdramatyczne teksty Helmuta Kajzara.

Z kolei pisany pod koniec tej samej dekady jego *Dziennik z Iowa* staje się zdumiewająco resentymentalnym atakiem na nowocześnie rozumiane media publiczne i przy tej okazji kpinią z przeciwp publicznych działań amerykańskiej społeczności gejowskiej w kulminacyjnej fazie walki ze społecznymi skutkami epidemii AIDS, homofobicznym nastawieniem amerykańskiego

17 J. Boswell *Chrześcijaństwo, tolerancja społeczna i homoseksualność...*, s. 42.

18 G. Musiał *Dziennik wojny jaruzelskiej*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2006.

19 Musiał odnotowuje szczerze „katastrofę”, jaką stało się dla niego i innych bydgoskich homoseksualistów wycięcie krzaków w parku miejskim, miejscu popularnej pikiety.

społeczeństwa, polityków i przywódców Kościoła katolickiego²⁰. Musiał, który w latach 70. pozostawał pod wpływem rodzącej się na Zachodzie kultury gejowskiej, dekadę później jawi się jako jej ideologiczny przeciwnik, w swoim dzienniku nie odnotowuje kluczowych w tym czasie zdarzeń politycznych związanych z walką amerykańskich gejów o prawa obywatelskie. Opisane w obu dziennikach doświadczenia seksualne pisarza zostają całkowicie wyłączone z jego dyskursu politycznego. A przecież parki, pikiety i gejowskie kluby trudno nazwać sferą prywatną²¹.

W koncepcji Warnera „przeciwpubliczny” nie oznacza „niepubliczny” lub „prywatny”, lecz służy właśnie do zdekonstruowania opozycji „publiczne – prywatne”. Warner przekonująco dowodzi, że kategoria prywatności postrzegana w opozycji do „publiczności” stała się potężnym narzędziem normatywizującym i represjonującym wszelkie formy seksualnej odmienności, a nie – wbrew temu, co się sądzi, chroniącą ją. Mniejszości wytwarzają formy życia publicznego, które Warner nazywa „przeciwpublicznościami” (*counterpublics*). Idea prywatności, powiązana przede wszystkim z życiem rodzinnym, zakłada bowiem afirmację normatywności albo nakazuje dyskrekcję w kwestii praktykowanej nienormatywności. Przeciwpubliczności nie tylko podważają horyzont społecznie akceptowanych norm, ale także poszukują własnych instrumentów mediatyzacji. Nie mogą jednak zaistnieć silne praktyki przeciwpubliczne w społeczeństwie tak głęboko nieufnym wobec nowocześnie rozumianej sfery publicznej, jak polskie społeczeństwo w latach 80. XX wieku. Nic dziwnego więc, że strategie przeciwpubliczne mniejszości homoseksualnej w Polsce przetrwały w tamtym czasie głównie dzięki mediom oficjalnym, takim jak prasa, literatura i teatr. Drugi obieg – zbudowany na mocnych kategoriach tożsamości narodowej i na przednowoczesnej koncepcji mediów – nie dostrzegał, nie uznawał, nie widział potrzeby i nie dopuszczał w swoich ramach jakiegokolwiek głosu przeciwpublicznego. Wykluczał mniejszość seksualną nie tyle przez działania dyskryminacyjne, ile przez zwykły fakt przeoczenia i zakładaną gotowość dobrowolnego milczenia osób homoseksualnych. Powołane do życia w 1986 roku przez Ryszarda

20 G. Musiał *Dziennik z Iłowa*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2007.

21 Błażej Warkocki w analizie twórczości Musiała pisze o wyraźnej przemianie w jego pisarstwie: „Istnieje wyraźna cezura, załamanie, pomiędzy wczesną twórczością a późną”, zwracając uwagę na fakt, że „[r]eceptacja prozatorskiej twórczości Musiała odbija społeczne i historyczne zmiany stylów mówienia o tożsamości homoseksualnej” (B. Warkocki *Homo niewiadomo. Polska proza wobec odmienności*, Sic!, Warszawa 2007, s. 47). Nie przedstawia jednak historycznego tła tej cezury w artystycznej biografii pisarza.

Kisiela czasopisma „Filo”, wydawanego legalnie w niewielkim nakładzie i dlatego niepodlegającego cenzurze, istnieje w głębokiej symbiozie z oficjalnymi mediami publicznymi, pierwsze numery są źródłem informacji o filmach, książkach, programach telewizyjnych, spektaklach teatralnych, wystawach odnoszących się do tematyki homoseksualnej, a równocześnie w bolesny sposób uwiadcniają deficyt więzi społecznych i wzorców tożsamościowych, który był przyczyną cierpień polskich homoseksualistów. Jak wyjaśnia German Ritz, ruch „Solidarności” retabuiizował w Polsce homoseksualność:

Ruch Solidarności od chwili swojego powstania stał się determinującym czynnikiem polskiej kultury. Od początku był czymś więcej niż systemem politycznym i przybrał formę ogólnego projektu kultury. [...] Mówienie o seksie najskuteczniej rozsądzało monokulturę Solidarności, która była zasadniczo kulturą norm etycznych, wierności (Herbert) i mocnych odniesień semantycznych.²²

Badania nad historią homoseksualistów i homoseksualności w Polsce powinny więc wiązać się z wypracowywaniem nowych narzędzi badawczych. Na początek proponowałbym wziąć pod uwagę ideę coming inu jako podstawy ustanawiania homoseksualnych przeciwpubliczności w warunkach dyskryminacji oraz uelastycznienie ideologicznych wyznaczników tożsamości homoseksualnej przez uwzględnienie ich słabych, ambiwalentnych, połowicznych i efemerycznych form, traktowanych już nie jako anachroniczne modele modernistycznej wrażliwości homoseksualnej, lecz jako wciąż aktualne fakty społeczne. Pisze o tym Sarah Ahmed:

Powinniśmy zapytać: w jakim stopniu definiowanie ideału queerowego zależne jest od istnienia tych, którzy nie mogą sprostać temu ideałowi? Kto może a kto nie może wcielać queerowy ideał? Taki ideał nie jest w równym stopniu dostępny tym wszystkim, którzy utożsamiają się z pojęciem queer lub innymi oznaczeniami nienormatywnej seksualności. [...] Istotnie, to, że będąc osobą queerową mogą czuć się niewygodnie w heteroseksualnym miejscu, nie musi oznaczać, że queerowe osoby czują się zawsze komfortowo w queerowych miejscach.²³

22 G. Ritz, *Nić w labiryncie pożądania. Gender i płeć w literaturze polskiej od romantyzmu do postmodernizmu*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2002, s. 235.

23 S. Ahmed *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004, s. 151.

Ahmed zwraca uwagę na okoliczności historyczne i kulturowe, ale także na kapitał symboliczny, ułatwiający lub utrudniający dostęp do wielu queero-wych przestrzeni.

Coming in poprzedza *coming out* – jest formą uznania własnego pragnienia i otwarciem na mogące je zaspokoić relacje seksualne i społeczne. Warunkuje zatem *coming out*, ale nie jest z nim tożsamy, ogarnia szersze spektrum doświadczeń homoseksualnych, jest bardziej demokratyczny i zawiera potencjał politycznego oporu nawet wśród „nieujawnionych”. *Coming in* przypomina opisywaną przez Whitneya Davisa „wiarę w homoseksualność”²⁴, która znajduje naukowe uzasadnienie na gruncie badań przyrodniczych, medycznych i historycznych, ale jej podstawą jest osobiste, intymne doznanie samego siebie (oraz wszelkie afektywne konsekwencje tego doznania, o których pisze Ahmed). Wiara we własną homoseksualność radykalnie zmienia społeczne usytuowanie doznającego ją podmiotu. *Coming in* przekształca relacje społeczne i reguły komunikacji, ustanawia różnorodne i niezbieżne ze sobą zjawiska przeciwpubliczności, wytwarzając właściwe im reprezentacje kulturowe.

²⁴ W. Davis *Homoseksualizm, studia gejowsko-lesbijskie i teoria queer w historii sztuki*, przeł. M. Bryl, w: *Perspektywy współczesnej historii sztuki. Antologia przekładów „Artium Quaestiones”*, red. M. Bryl, P. Juszkiewicz, P. Piotrowski, W. Suchocki, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009, s. 708-709.

Abstract

Grzegorz Niziołek

JAGIELLONIAN UNIVERSITY (CRACOW), LUDWIK SOLSKI ACADEMY FOR THE DRAMATIC ARTS IN CRACOW

Coming In: A Contribution to the History of Homosexuality

Niziołek discusses the history of the Polish gay community in the light of Michael Warner's concept of the counterpublic. Taking the catastrophes that befell the culture and community of homosexual men in Poland in the 1980s as a case study, Niziołek points to the difficulties of studying these experiences. At the same time he proposes new research tools to analyse a realm of social experiences that is poorly assimilated in Polish culture.

Keywords

homosexuality, counterpublic, media, coming out