

# **Drugi plan**

## **Twórczość Wiesława Myśliwskiego**

**w perspektywie postkolonialnej**



Seria Narracje w Edukacji prezentuje książki poświęcone zjawiskom i tendencjom o znaczeniu zasadniczym dla przemian w edukacji i dydaktyce.

Narracje literackie, kulturowe, antropologiczne, artystyczne, pedagogiczne budują przestrzeń, w której paradygmat edukacyjny ulega przekształceniom, staje się kreatywny i nowoczesny. W publikowanych monografiach i pracach zbiorowych interpretowanie szeroko rozumianej humanistyki służy redefiniowaniu edukacyjnego dyskursu.

Karolina Wawer

# **Drugi plan**

**Twórczość Wiesława**

**Myśliwskiego**

**w perspektywie postkolonialnej**

Seria: Narracje w Eduk@cji

REDAKTOR NAUKOWY SERII

*prof. dr hab. Anna Pilch*

RECENZENT

*dr hab. Krzysztof Biedrzycki, prof. UJ i IBE*

PROJEKT OKŁADKI

*Pracownia Register*

Publikacja finansowana ze środków na działalność statutową Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego służących rozwojowi młodych naukowców oraz uczestników studiów doktoranckich

© Copyright by Karolina Wawer & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Wydanie I, Kraków 2018

All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

ISBN 978-83-233-4396-7

ISBN 978-83-233-9775-5 (e-book)



[www.wuj.pl](http://www.wuj.pl)

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków

tel. 12-663-23-80, 12-663-23-82, fax 12-663-23-83

Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98

tel. kom. 506-006-674, e-mail: [sprzedaz@wuj.pl](mailto:sprzedaz@wuj.pl)

Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

Mamie,  
która podzieliła się ze mną miłością do książek,  
z podziękowaniem za podsuniecie mi  
dawno temu *Kamienia na kamieniu*



## SPIS TREŚCI

Wstęp .....	9
Wprowadzenie. Teoria postkolonialna na świecie i w Polsce .....	13
1. Przedmiot krytyki postkolonialnej .....	13
2. Badania postkolonialne w Polsce .....	18
Rozdział I	
Kultura chłopska w świetle teorii postkolonialnej .....	35
1. Czy chłop jest subalternem? Kondycja chłopska a postkolonializm .....	35
2. Metoda biograficzna Floriana Znanieckiego oraz Józefa Chałasińskiego. Zapis głosów chłopskich subalternów .....	38
3. Poddaństwo a niewolnictwo – kategorie osobne? .....	43
4. Kultura sarmacka jako kultura wykluczenia .....	53
Rozdział II	
Narracje chłopskie. Interpretacje postkolonialne .....	57
1. Znaczenie więzi ojca i dziecka w <i>Nagim sadzie</i> .....	57
1.1 Figura dziecka w dyskursie kolonialnym .....	57
1.2 Wizja dziecienniały chłopów w relacjach historycznych .....	61
1.3 Wszechświat ojca i syna. Realistyczna i symboliczna przestrzeń powieści .....	64
1.4 Ojciec i ciemiężca. Dwuznaczność relacji kolonialnej zależności według Homiego Bhabhy .....	65
1.5 Ontologiczna niepewność. Abdykacja „ja” .....	68
1.6 Scalenie „ja” w opowieści .....	72
2. Przekroczyć układ poddanego i hegemonu? <i>Pałac</i> .....	74
2.1 Rozpad ziemiańskiego uniwersum w konstrukcji opowieści .....	75
2.2 Mimikra kolonialna – pragnienie przekroczenia różnicy .....	77
2.3 Chłopskie „ja idealne” .....	78
2.4 Hegemon jako kozioł ofiarny .....	86
2.5 Sytuacja zależności a reakcje psychosomatyczne .....	91
3. Rekonstrukcja kultury tradycyjnej. <i>Kamień na kamieniu</i> w dialogu .....	101
3.1 Zmienny charakter kultury. Nurt chłopski w kontekście literatury światowej .....	101
3.2 Ślady przeszłości. <i>Wszystko rozpada się</i> i <i>Kamień na kamieniu</i> – lektura porównawcza .....	106
3.3 Schyłek kultury słowa. Wspólnota kultur pierwotnych .....	110

## Rozdział III

Domknięcie nowoczesności. Pamięć, czas, tożsamość a Inny.....	121
1. Pamięć i czas. O <i>Widnokregu</i> .....	121
1.1 Rozumienie pamięci w twórczości Wiesława Myśliwskiego .....	121
1.2 Polifonia wspomnień. Cisza i dźwięk .....	123
1.3 Pamięć biograficzna w kontekście historii. Żydowscy sąsiedzi i wyrwa w pamięci.....	125
1.4 Struktura i semantyka czasu w powieści .....	128
1.5 Modernizm i rozpad linearności. Literatura europejska a dyskurs fizyki i filozofii .....	130
1.6 Szeroki czy wąski horyzont czasowy narracji? .....	135
1.7 Kościół św. Jakuba jako „miejsce pamięci” .....	143
2. Fotografie Innego, spotkania z Innym w <i>Widnokregu</i> i <i>Traktacie o łuskaniu fasoli</i> .....	147
2.1 Fotografia – stygmat śmierci? Teoria Rolanda Barthes’a.....	147
2.2 Imperialne spojrzenie – artykulacje postkolonialne .....	150
2.3 Konstruowanie obrazu Obcego. Z kamerą wśród barbarzyńców.....	158
2.4 Trauma a mit. <i>Traktat o łuskaniu fasoli</i> w kontekście badań nad traumą.....	168
2.5 Spotkanie z Innym w filozofii i w badaniach kulturowych.....	177
2.6 Ślad transcendencji na papierze światłoczułym. Metafizyczny wymiar spotkania.....	187

## Rozdział IV

Kobieta jako Inna w prozie Wiesława Myśliwskiego.

Wokół <i>Ostatniego rozdania</i> .....	195
1. Dotknięcie bólu. Akt kobiecy w prozie Wiesława Myśliwskiego.....	195
1.1 Nagość i akt .....	197
1.2 Akty wojenne .....	201
1.3 Kobieta jako Inna w kulturze patriarchalnej .....	204
2. Historie drugoplanowe, historie kobiece. Między wykluczeniem a empatią.....	206
2.1 Typologia postaci kobiecych.....	206
2.2 Kobieta przed lustrem.....	208
2.3 Kobiety ze zmazą.....	211
2.4 Kobieta, która kochała za mocno.....	219

Bibliografia .....

Indeks.....



## WSTĘP

Twórczość prozatorską Wiesława Myśliwskiego można scharakteryzować jako literacką summę współczesności – projekt scalenia doświadczenia dwudziestowiecznego. Kompleksowe ujęcie dzieła autora wskazuje, że od debiutu (*Nagisad* 1967) po najnowszą powieść (*Ostatnie rozdanie* 2013), a więc przez niemal pół wieku, pisarz rejestrował i interpretował zmieniającą się rzeczywistość. Jego twórczość zbiera i podsumowuje wiele ważnych zjawisk nowoczesności umiejscowionych w ściśle określonej przestrzeni – polskiej i środkowoeuropejskiej. Uwzględnia rozpad utrwalonych norm w zetknięciu z traumą wojny i koniecznością dostosowania się do życia w systemie totalitarnym, modernizację i przemieszczenie w hierarchii społecznej, dekompozycję chłopsko-szlacheckiego uniwersum symbolicznego, destabilizację sfery sacrum, zbiorowe poczucie rozproszenia i braku stałości. Literatura odzwierciedla procesy społeczne i historyczne, ale zawsze w wymiarze antropologicznym. Właściwym tematem pisarstwa Wiesława Myśliwskiego jest człowiek ukazany w możliwie najpełniejszym wymiarze swej egzystencji. Autor zgłębia struktury poznawcze i mechanizmy ludzkiej pamięci, które pozwalają na nadanie lub odkrycie sensu istnienia. Protagonisci prawie wszystkich powieści spoglądają na swoje życie z perspektywy temporalnej i dystansu starości, a ich świat zawiera się w granicach pierwszoosobowej narracji. Monologowość prozy nie wyklucza jednak wielości głosów ani złożoności warstw czasu. Dążenie ku doskonałości i pełni, właściwe summie, przejawia się w twórczości Wiesława Myśliwskiego także poprzez artystyczny zamysł jego dzieł. Połączenie mowy potocznej z epicką wzniosłością oraz skłonnością do paraboli i symbolu nadaje utworom autorski styl i unikalny kształt formalny już od debiutanckiej książki. Charakter współczesnej summy określają zatem następujące komponenty: ukazanie biografii ludzkiej w jej złożoności, w wymiarze społecznym, psychologicznym i filozoficznym, uchwycenie paradygmatycznych przemian historycznych, które determinują indywidualny los, a także językowa kreacja świata.

Twórczość pisarza otwiera się na wiele wykładni. Była interpretowana na tle społecznym jako proza nurtu chłopskiego (Henryk Bereza<sup>1</sup>, Andrzej Zawada<sup>2</sup>), ujmowana w kategoriach psychoanalizy (Czesław Dziekanowski<sup>3</sup>), widziana przez pryzmat literatury dokumentu osobistego (Zygmunt Ziątek<sup>4</sup>) oraz powieści nowoczesnej (Bogumiła Kaniewska<sup>5</sup>) czy wreszcie wyposażona w kontekst metafizyki (Michał Siedlecki<sup>6</sup>). W zakończeniu najbardziej aktualnego i znaczącego jak dotąd studium poświęconemu twórczości pisarza Bogumiła Kaniewska napisała:

Sytuacja wydziedziczenia i wynikająca z niej wielokulturowość staje się dziś przedmiotem refleksji postkolonialnej, postzależnościowej – w prozie autora *Nagiego sadu* problem ten pojawia się od samego początku, od pierwszej powieści<sup>7</sup>.

Niniejsza praca traktuje tę wskazówkę badawczą literaturoznawczyni jako punkt wyjścia. Prozatorski dorobek Wiesława Myśliwskiego rozdziela się na dwie części – pierwszą z nich określam jako narracje chłopskie (*Nagi sad* 1967, *Pałac* 1970, *Kamień na kamieniu* 1984), drugą natomiast odczytuję jako powieści o domknięciu nowoczesności (*Widnokąg* 1996, *Traktat o łuskaniu fasoli* 2006, *Ostatnie rozdanie* 2013). Cel badań nad prozą Wiesława Myśliwskiego wyznacza odpowiednio problem wewnętrznej kolonizacji (relacja wieś–dwór) oraz refleksja nad tożsamością rozpatrywaną w relacji z Innym. Metodologia pracy obejmuje badania kulturowe, postkolonializm i polską postzależność, studia nad pamięcią i traumą. Interdyscyplinarny charakter rozważań uwzględnia kontekst różnych dziedzin humanistyki, przede wszystkim socjologii, psychologii i filozofii, a także historii sztuki. Wprowadzenie do książki pełni funkcję rekapitulacji najważniejszych stanowisk teoretycznych w światowej i polskiej dyskusji poświęconej kondycji postkolonialnej.

Wiesław Myśliwski wyróżniał się wśród pisarzy nurtu chłopskiego za sprawą psychologicznej głębi chłopskich portretów ukazanych wobec egzystencjalnego

---

<sup>1</sup> H. Bereza, *Związki naturalne. Szkice literackie*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1972.

<sup>2</sup> A. Zawada, *Gra w ludowe. Nurt chłopski w prozie współczesnej a kultura ludowa*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1983.

<sup>3</sup> C. Dziekanowski, *Proza „życia w śmierci”. Psychoanaliza twórczości powieściowej Wiesława Myśliwskiego*, Dział Wydawnictw Filii UW, Białystok 1990; *W imię ojca i syna*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1993; *Życie jaśnie pana*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1994; *Życie w śmierci*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1995.

<sup>4</sup> Z. Ziątek, *Wiek dokumentu. Inspiracje dokumentarne w polskiej prozie współczesnej*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich, Warszawa 1999.

<sup>5</sup> B. Kaniewska, *Wiesław Myśliwski*, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 1995; eadem, *Opowiedziane. O prozie Wiesława Myśliwskiego*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2013.

<sup>6</sup> M. Siedlecki, *Myśliwski metafizyczny. Rozważania o „Widnokągu” i „Traktacie o łuskaniu fasoli”*, Naukowy Projekt Wydawniczy Przełomy/Pogranicza, Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2015.

<sup>7</sup> B. Kaniewska, *Opowiedziane...*, op. cit., s. 213.

wymiaru kondycji ludzkiej. Wnikliwość obserwacji pisarza czyni jego prozę właściwym przedmiotem badań uwewnętrznionych procesów zależności, kompleksów i lęków chłopskich. Zadaniem pierwszego rozdziału jest wprowadzenie w tematykę chłopską, zarysowanie jej problemów oraz umieszczenie ich na szerszym tle literatury postkolonialnej. Wykorzystałam w tym celu badania socjologiczne (David Riesman; szkoła Chicago, w tym rola Floriana Znanieckiego, kontynuacja i rozwój metody biograficznej przez Józefa Chałasińskiego; współczesna socjologia wsi: Izabela Bukraba-Rylska). Ważne fragmenty tej części pracy poświęcone są teorii postkolonialnej i jej krytycznemu zastosowaniu w badaniach literackich. Zastanawiałam się, czy można przedstawić sytuację chłopca pańszczyźnianego, korzystając z kategorii subalterna (Gayatri Spivak, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*) oraz przedstawiałam uwarunkowania społeczne, historyczne i ekonomiczne, które doprowadziły do kolonizacji wewnętrznej i umocowały ją w dyskursie aż do dziś (m.in. Jan Sowa, *Fantomowe ciało króla*, Susan Buck-Morss *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*). Fundament teoretyczny stanowiły prace anglojęzyczne oraz tłumaczone na język polski, w tym: Ani Loomby *Kolonializm/Postkolonializm*, Leeli Gandhi *Teoria postkolonialna: wprowadzenie krytyczne*, Roberta J.C. Younga *Postkolonializm. Wprowadzenie*. Posługiwałam się również kontekstami z obszaru literatury postkolonialnej (m.in. Chinua Achebe, Vidiadhar Surajprasad Naipaul, John M. Coetzee).

Rozdział drugi przedstawia analizę wątku poświęconego relacjom między wsią a dworem w dwu dopełniających się powieściach – *Nagim sadzie* i *Pałacu*. *Nagi sad* odczytałam w oparciu o symboliczną figurę dziecka, która w badaniach postkolonialnych opisuje kondycję podmiotu podporządkowanego, a w powieści Myśliwskiego stanowi symboliczną reprezentację podległości kultury chłopskiej. W *Pałacu* wskazałam na organizującą tekst zasadę mimikry oraz rolę transpasywności, które oświetliły dynamikę wzajemnych, skomplikowanych zależności wsi i dworu. W obu powieściach na plan pierwszy wysuwa się psychologiczna struktura podmiotu snującego opowieść, stąd w swoich badaniach sięgnęłam również odpowiednio: do badań nad tożsamością osoby wkraczającej w dorosłość – do moratorium psychospołecznego Erika Eriksona (*Nagi sad*) oraz do psychiatrii humanistycznej Antoniego Kępińskiego i koncepcji psychosomatyki Frantza Fanona (*Pałac*).

Trzeci rozdział koncentruje się na biografii (po)nowoczesnych. Omówiłam w nim powieści: *Widnokrąg* oraz *Traktat o łuskaniu fasoli*. Czynnikiem najsilniejszym kształtującym tożsamość bohaterów tych powieści jest doświadczenie wojny. Co równie ważne, mamy do czynienia z logiką wspomnienia, perspektywą i wiedzą bohatera dziecięcego, a w wypadku narratora najnowszej powieści – autora, z pamięcią zapośredniczoną czy też odziedziczoną. W biografii bohaterów wojna zajmuje poboczne miejsce, jednak argumentowałam, że pamięć o niej i specyficzna optyka narracyjna właściwa dla wieku kształtowania się osobowości prezentowane w tekście świadczą o konieczności uznania jej za doświadczenie

formacyjne. Doświadczenia wojenne uczyniłam zatem przedmiotem rozważań w kontekście badań nad pamięcią zbiorową, odziedziczoną i postpamięcią.

Zgodnie z konstruuującą wizję całości oraz stanowiącą spoiwo pracy teorią postkolonialną ważne miejsce tego rozdziału zajmował dialog z obcymi, a więc przybyszami i sąsiadami. Szczególne miejsce mają tutaj bohaterowie żydowscy oraz niemieccy. Spotkania z obcymi rozpatrywałam w kontekście namysłu nad wzniosłością i traumą oraz badaniami nad pamięcią i wizualnością, pamięcią niemiecką i polityką żalu.

Czwarty, ostatni rozdział pracy poświęciłam postaciom kobiecym w powieściach pisarza, opisując ich kondycję poprzez odwołanie się do Levinasowskiego pojęcia inności. Kobiety są figurami drugoplanowymi, a zarazem odsłaniają strategię pisarską rozpiętą między wykluczeniem a empatią. Wyróżniłam i scharakteryzowałam poszczególne typy kobiece w twórczości Myśliwskiego, pokazując, w jaki sposób przełamują one schematy normatywne. Namysł nad *Ostatnim rozdaniem* oparłam natomiast na roli aktu kobiecego w powieści oraz różnicowanie się kategorii nagości i piękna w historii sztuki.

Objęcie całości problematyki wieloaspektowej prozy Myśliwskiego jest zadaniem niewykonalnym i praca niniejsza nie podejmuje takiej próby. W zamian skupia się na wybranych problemach, które jak sądzę, są istotne dla odbiorców czytających dzieła Myśliwskiego dzisiaj i poszukujących dla swoich rozważań kontekstu interpretacyjnego współczesnego literaturoznawstwa.

Twórczość Wiesława Myśliwskiego pełni funkcję literacko-filozoficznej summy, natomiast w niniejszej książce wybieram z niej drugoplanowe wątki, obrazy i postaci, porzuciwszy dążenie do objęcia całości i opisanie bogactwa jej znaczeń.

## Wprowadzenie

# TEORIA POSTKOLONIALNA NA ŚWIECIE I W POLSCE

## 1. Przedmiot krytyki postkolonialnej

Pojęcie postkolonializmu pojawiło się w debacie publicznej w latach siedemdziesiątych XX wieku w związku z ostatecznym rozpadem ładu kolonialnego i zainteresowaniem krajami przechodzącymi procesy dekolonizacji. Od czasu zakończenia drugiej wojny światowej narody podporządkowane dawnym imperiom – przede wszystkim brytyjskiemu oraz francuskiemu – dążyły do odzyskania autonomii zarówno na drodze pokojowej, jak i zbrojnej. Punktem kulminacyjnym toczących się w różnych miejscach globu rozruchów i walk o wyzwolenie była wojna algierska z Francją trwająca niemal osiem lat, zakończona w 1962 roku. Działania Organizacji Narodów Zjednoczonych na rzecz eliminacji kolonializmu oraz wsparcia dążeń niepodległościowych narodów skolonizowanych przyczyniły się do rozpoznania problemu, uprawomocnienia ruchów wyzwoleniczych oraz upowszechnienia wiedzy na temat byłych kolonii w skali międzynarodowej<sup>8</sup>.

Studia postkolonialne odnoszą się do obszernego, zróżnicowanego geograficznie i kulturowo terytorium – przytoczone przez Anię Loombę dane mówią, że do lat trzydziestych XX wieku obszary będące koloniami oraz byłymi

---

<sup>8</sup> 14 grudnia 1960 roku Zgromadzenie Ogólne przyjęło najważniejszy dokument – *Deklarację w sprawie przyznania niepodległości krajom i narodom kolonialnym*, popierający ruchy narodowo-wyzwolenicze, prawo narodów kolonialnych do korzystania z zasobów naturalnych swych ziem, a także przeciwstawiający się segregacji oraz dyskryminacji rasowej i wyznaniowej, zob. <http://www.un.org/en/decolonization/declaration.shtml>, dostęp z dn. 26.04.2016.

koloniami stanowiły niemal 90% powierzchni ziemi<sup>9</sup>. Postkolonialność określa współczesną sytuację polityczną, społeczną i kulturową krajów: Afryki, Południowej Azji, Wypł Karaibskich, Bliskiego Wschodu, w innym lub mniejszym stopniu dotyczy także Ameryki Łacińskiej oraz Irlandii, Australii, Kanady i Stanów Zjednoczonych<sup>10</sup>. Kolonie tzw. Nowego Świata obecnie wywierające dominujący wpływ na ład globalny same prowadzą imperialną politykę (inwazja USA na Irak oraz okupacja tego kraju), a na ich przykładzie wyodrębnia się różne formy neokolonializmu. Samo pojęcie kolonializmu uległo definicyjnemu rozmyciu. Odnoszone początkowo do osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych imperiów zagarniających dla własnego zysku zamorskie ziemie, uległo rozszerzeniu. Europocentryczne spojrzenie lokowane jest przez badaczy u podstaw nowożytności, w szesnastowiecznym podboju obu Ameryk. Rzadziej przywoływany, ale wciąż istotny pozostaje także kontekst kolonialnej polityki starożytnych cywilizacji. Bełkoczący w niezrozumiałym narzeczu *barbaros* (gr.), czyli barbarzyńca, był przeciwieństwem cieszącego się pełnią praw obywatela polis oraz prymarną figurą obcości przejętą przez teoretyków postkolonialnych. Charakter studiów z konieczności jest interdyscyplinarny – obejmują one nauki polityczne, badania historyczne, analizy literaturoznawcze, a także teorie społeczne i ekonomiczne.

Postkolonializm jako dziedzina badawcza ma dwóch ojców założycieli wyznaczających jego różne kierunki – Frantza Fanona oraz Edwarda Saïda<sup>11</sup>. Dzieła martynikańskiego psychiatry walczącego o niepodległość Algierii – najważniejsze z nich to *Peau noir, masques blancs* (1952, nietłumaczone w całości na język polski<sup>12</sup>) oraz *Wykłęty lud ziemi* (1961) – przynoszą prekursorską analizę wykluczenia rasowego w ujęciu psychologicznym oraz współtworzą ideologiczną podbudowę zbrojnej rewolucji przeciw opresji kolonialnej. Obserwacja wyprowadzona z osobistego doświadczenia autora jako czarnoskórnego podmiotu kolonialnego definiuje nurt postkolonializmu radykalnego, zaangażowanego politycznie. Natomiast *Orientalizm* Saïda z 1978 roku stał się książką przełomową dla akademików dzięki zastosowaniu kategorii poststrukturalnych do analizy relacji między kolonizatorem a kolonizowanym, Zachodem i Wschodem.

---

<sup>9</sup> A. Loomba, *Kolonializm/Postkolonializm*, tłum. N. Bloch, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s. 11.

<sup>10</sup> Zob. D.C. Moore, *Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique*, „PMLA” 2001, t. 116, nr 1, s. 112.

<sup>11</sup> Dorota Kołodziejczyk zwraca uwagę na rzadko czynione, lecz istotne rozróżnienie między myślą antykolonialną (uprawianą przez F. Fanona i innych intelektualistów okresu dekolonizacji – Aimé Césaire’a, Alberta Memmiego) a postkolonialną (której impuls dał Edward Saïd). Praktyka postkolonialna wykracza poza właściwe antykolonializmowi myślenie dialektyczne, konfrontacyjny binaryzm kolonizator – skolonizowany. Nastawiona jest na pluralizm tożsamości, narracji oraz pokojowe współistnienie, zob. D. Kołodziejczyk, *Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią*, „Teksty Drugie” 2010, nr 5, s. 25–26.

<sup>12</sup> Fragment *Czarnej skóry, białych masek* Frantza Fanona w tłumaczeniu Leny Magnone znajduje się w książce *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, red. K. Stępnik, D. Trześniowski, Lublin 2010, s. 359–379.

Pojęcie orientalizmu oraz metodologia badań palestyńskiego teoretyka literatury określiły naukowy paradygmat teorii postkolonialnej. Postawił on tezę, że Orient jest konstruktem mitycznym, wytworem wyobraźni zachodniej, oraz ukazał formowanie kolonialnego dyskursu (od wieku XVIII po XX) za pomocą zróżnicowanych praktyk tekstualnych (literatura piękna, listy, dzienniki, publicystyka, dokumenty urzędowe) oraz przedstawień ikonicznych. Said odniósł się do koncepcji dyskursu zaproponowanej przez Michela Foucaulta jako sposobu wytwarzania wiedzy oraz sprawowania kontroli. Słownik francuskiego filozofa sprawdził się w roli konceptualnego narzędzia opisu sytuacji kolonialnej zależności. Węzłowym zagadnieniem *Orientalizmu*, a zarazem ważkim wkładem jego autora w teorię postkolonialną jest wyodrębnienie Wschodu jako głęboko zakorzonego w myśli zachodniej wizerunku obcego – ontologicznie gorszego. Boleśnie tnącym ostrzem europejskiej dominacji było przekonanie o jej wyższości w stosunku do innych kultur – państwa bliskowschodnie uległy nie tylko politycznej i gospodarczej, ale także kulturowej hegemonii Europy i przyzwoliły na orientalizację.

Metoda interpretacji tekstu, jaką zastosował Edward Said, wskazuje na inspirację dekonstrukcją i wspólnotę poglądów, jakie teoria postkolonialna dzieli z postmodernistycznym nurtem dwudziestowiecznej humanistyki. Leela Gandhi, prawniczka Mahatmy, myślicielka i propagatora biernego oporu w Indiach pod rządami brytyjskimi, w krytycznym wprowadzeniu do teorii postkolonialnej (1998, wyd. polskie 2008) uznaje postkolonializm za dłużnika wcześniejszych zachodnich prądów intelektualnych oraz umieszcza namysł nad kolonializmem i imperializmem w dopełniających i oświecających je kontekstach, jakie stanowią marksizm, poststrukturalizm i postmodernizm<sup>13</sup>. Michał Paweł Markowski lokuje go natomiast na mapie teorii literatury jako subdyscyplinę studiów kulturowych<sup>14</sup>, ze względu na dzielone z nimi problemy i pojęcia, między innymi takie jak: dyskurs i reprezentacja, wiedza – władza, ideologia i hegemonia, usytuowanie kulturowe (ze względu na klasę, rasę i płeć) oraz kapitał kulturowy i symboliczny<sup>15</sup>. Fundamentalnym zagadnieniem teorii postkolonialnej jest inność oraz stosunek do Innego. Kategoria ta została zaczerpnięta z filozofii dekonstrukcji Jacques'a Derridy. Punkt wyjścia myśli postmodernistycznej stanowi teza o krzywdzącym założeniu leżącym u źródeł racjonalizmu oraz europejskiej tradycji metafizycznej. Rozumowanie Kartezjusza, które uczyniło z ludzkiej myśli pewnik, a idąc o krok dalej – za jego sprawą miejsce i rola człowieka w świecie uległy przewartościowaniu i wywyższeniu, jednocześnie usankcjonowało przemoc epistemologiczną. Logocentryczne idee jasności oraz przejrzystości,

<sup>13</sup> L. Gandhi, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, tłum. J. Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 42.

<sup>14</sup> Zob. M.P. Markowski, *Postkolonializm*, [w:] *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, współaut. A. Burzyńska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 551.

<sup>15</sup> Pojęcia te pochodzą ze słownika Louisa Althussera, Michela Foucaulta i Pierre'a Bourdieu.

a także postulat sprowadzenia pewnej wiedzy do praw matematyki ujawniły potencjał wykluczania i odrzucania tego, co nie spełnia kryteriów określonych przez metodę naukową. Niezrozumiałe i Inne zostaje przez rozum przekształcone w To Samo. Proces poznawczy wiąże się wówczas z zacieraniem różnicy i wymazywaniem odmienności. Filozofowie – od Heideggera przez Levinasa po Derridę – dostrzegli apodyktyczność wpisaną w ten sposób myślenia. Stąd Leela Gandhi nazywa podmiot kartezjański samodefiniującym, wszechwiedzącym i narcystycznym<sup>16</sup>. Różne ujęcia problemu inności w filozofii postmodernistycznej stanowią żywotne odniesienie dla teorii postkolonialnej:

Podczas gdy Heidegger szuka cechy odmienności w świecie naturalnym i nie-ludzkim, Foucault znacznie bardziej rozciąga pojęcie Inności – na sferę kryminalności, na szaleństwo i chorobę, na cudzoziemców, homoseksualistów, obcych, kobiety. Derrida nazywa tych wyłączonych Innych „resztą”, a Lyotard doszukuje się ich nieredukowalnej obecności w pojedynczości i mnogości tego, co nazywa „zdarzeniem”<sup>17</sup>.

Indyjska badaczka przywołuje i włącza w ponowoczesny dyskurs o inności również teoretyków szkoły frankfurckiej (Theodora Adorno i Maxa Horkheimera) oraz Zygmunta Baumana, którzy w innowacyjnych i kontrowersyjnych pracach naukowych<sup>18</sup> opisali totalitaryzm jako konsekwencję europejskiego projektu nowoczesności i racjonalności. Krytycy postkolonialni przełożyli rozważania na temat epistemologii na rzeczywistość społeczną. Instytucje, prawa i obyczaje stworzone przez Europejczyków przynoszą świadectwo przyjętych form postępowania podczas kontaktu z obcymi kulturami (tym, co nieznanne). Są to podbój i podporządkowanie, a także pominięcie i przemilczenie jako formy lękowej odpowiedzi na inność.

Postkolonializm odgrywa podwójną rolę – jest zarazem praktyką czytania tekstów, jak i ruchem emancypacyjnym. Poprzez dekonstruowanie i reorganizowanie wiedzy historycznej ma ambicję wpływania na przyszłość. Służy krytycznemu namysłowi nad zachodnim kolonializmem i supremacją białego Europejczyka poprzez badanie archiwalnych dokumentów współtworzących dyskurs kolonialny. Zgodnie z trafną uwagą Michała Pawła Markowskiego: „To nie rzeczywistość jako taka podlega badaniom, lecz jej dyskursywna reprezentacja”<sup>19</sup>. Bada i opisuje następstwa kolonializmu, trwałość kolonialnej przeszłości i prób jej przekroczenia, a także wpływ na tożsamość jednostki oraz politykę i ideologię państwa. Czynnikiem zaangażowany jest również w kształtowanie dyskursu przyszłości – wzmacnia głos podporządkowanych, wchłoniętych przez dawne

---

<sup>16</sup> L. Gandhi, op. cit., s. 40.

<sup>17</sup> Ibid., s. 42.

<sup>18</sup> Mam na myśli: M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne* (1947); Z. Bauman *Nowoczesność i Zagłada* (1989), *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna* (1991).

<sup>19</sup> M.P. Markowski, op. cit., s. 559.



i współczesne imperia. Stawia sobie za zadanie przesunięcie akcentów i przeformułowanie wiedzy w taki sposób, by uwzględnić rolę marginalizowanych narodów oraz grup mniejszościowych funkcjonujących w ramach społeczeństw. Historia uniwersalna powinna – zgodnie z postulatami teorii postkolonialnej – ulec detronizacji; konieczne jest utworzenie przypisów i komentarzy, które będą stanowić historie lokalne spisywane oddolnie. Następstwem tego podejścia jest upowszechnienie w nauce kategorii pamięci indywidualnej i zbiorowej, z definicji subiektywnej, nielinernej ani też nieroszczącej sobie prawa do tworzenia uniwersalnej prawdy. Podobnie dzieje się w przypadku języka i literatury – jeden wzorzec językowy (uregulowany słownikiem oksfordzkim *English*) został rozchwiany i zastąpiony przez równoprawne warianty: lokalne *englishes*. Idea jednolitej literatury Brytyjskiej Wspólnoty Narodów (*The Commonwealth*) wzbudziła opór samych twórców, zaś kanon dawnego imperium został otwarty dla dzieł autorów byłych kolonii piszących w języku kolonizatorów – przykładem są autorzy już dziś uznani za klasyków: Chinua Achebe (Nigeria), Salman Rushdie (Indie) czy Vidiadhar Surajprasad Naipaul (Trynidad). W ramach literaturoznawstwa pojęcie postkolonializmu odnosi się głównie do badań nad literaturami mniejszości narodowych w krajach anglosaskich. Zastąpiło inne terminy nacechowane aksjologicznie, sugerujące podrzędność oraz peryferyjność, takie jak: Trzeci Świat, niezachodni świat (*non-Western world*) czy też określenie: literatury krajów rozwijających się (*emergent literatures*) pomijające wielowiekowy dorobek danej kultury i przypisujące mniejszą wartość kulturom oralnym<sup>20</sup>. Niewątpliwą zaletą kariery krytyki postkolonialnej – jak zauważa Dorota Kołodziejczyk<sup>21</sup> – jest wprowadzenie do głównego obiegu literatur dotąd peryferyjnych, problematyzujących zagadnienie tożsamości kolonialnej, a w konsekwencji również rozwinięcie kompetencji komparatystycznych i czytelniczej wrażliwości.

Przyszłość krytyki postkolonialnej, jak się wydaje, łączy się z opisem i objaśnianiem procesów globalizacyjnych – między innymi transformacją państw narodowych ku społeczeństwom wielokulturowym, masowymi migracjami i problemami interakcji między kulturami. Towarzyszy temu namysł nad przejawami neokolonializmu – opresyjną polityką współczesnych mocarstw, formami wyzysku ekonomicznego stosowanymi przez zachodni kapitalizm, na przykład przeniesieniem produkcji, warunkami pracy, wpływem na środowisko naturalne, a także kwestią odpowiedzialności osobistej zachodnich konsumentów, turystyką do krajów globalnego Południa etc. Interpretacja sposobu podejmowania powyższych problemów przez współczesne teksty kultury wymaga od literaturoznawców uwzględnienia kontekstu postkolonialnego. Historyczne uwarunkowania Polski oraz jej obecna rola w Europie określają naszą kondycję jako niesprecyzowaną i rozdwojoną. Trwamy w zawieszeniu między peryferyjnością a poczuciem przynależności do metropolii, między kompleksem niższości

<sup>20</sup> Zob. D.C. Moore, op. cit., s. 111.

<sup>21</sup> D. Kołodziejczyk, *Postkolonialny transfer...*, op. cit., s. 24–25.

wobec Zachodu i praktykami orientalizacji Wschodu – już te sygnały otwierają przestrzeń dla badań nad rodzimą postkolonialnością.

## 2. Badania postkolonialne w Polsce

Teoria postkolonialna wywarła wpływ na kształt współczesnego polskiego literaturoznawstwa i po ponad dekadzie burzliwych dysput oraz intelektualnych sporów, prowadzonych między innymi na łamach prasy specjalistycznej, można dziś uznać ją za metodę okrzepłą w badaniach nad kulturą i pamięcią Europy Środkowej i Wschodniej. Tekst niniejszy będzie zwięzłą rekonstrukcją diachroniczną najważniejszych stanowisk w debacie, a także próbą rekapitulacji kluczowych problemów, które teoria postkolonialna wnosi do refleksji nad naszą literaturą i historią.

Pierwsze artykulacje dotyczące postkolonialnej kondycji Polski oraz szerzej – regionu, który wedle powojennego podziału geopolitycznego określano jako Drugi Świat, zostały sformułowane przez naukowców amerykańskich – Ewę M. Thompson, Davida Chioniego Moore’a oraz Clare Cavanagh. David Chioni Moore jako jedyny spośród wymienionych niebędący sławistą, lecz specjalizujący się w badaniach kulturowych nad kontynentem afrykańskim oraz nad emancypacją Afroamerykanów, dostrzegł w strukturze studiów postkolonialnych znaczącą lukę. W pionierskim szkicu *Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique* (2001) dokonał wstępnego rekonesansu na temat przełożenia sytuacji postkolonialności na obszar postsowiecki. Impulsem dla powstania artykułu było pominięcie kondycji i problemów Drugiego Świata w przekrojowym eseju Elli Shohat *Notes on the “Post-Colonial”*<sup>22</sup>, klasycznym dla dziedziny studiów postkolonialnych. Przyczyna niechęci zachodnich intelektualistów postkolonialnych, by piętnować politykę Związku Radzieckiego – zgodnie z interpretacją autora – leży w inspiracji marksizmem, wyznaczającym światopogląd ich badań. David Chioni Moore inicjuje gest włączenia państw Europy Środkowej i Wschodniej, krajów bałtyckich, Kaukazu oraz Centralnej Azji (mowa o byłych republikach radzieckich: Kazachstanie, Kirgistanie, Tadżykistanie, Turkmenistanie, Uzbekistanie) w krąg zainteresowań globalnej krytyki postkolonialnej. Według niego o ich postkolonialnym statusie decyduje najnowsza historia transformacji ustrojowych:

„termin „postkolonialny” i powiązane z nim kategorie – języka, ekonomii, polityki, oporu, wyzwolenia i jego problematycznych następstw – mogą być aplikowane do terenów, które były kontrolowane przez Związek Radziecki do 1989 lub 1991 roku dokładnie tak, jak

---

<sup>22</sup> Zob. E. Shohat, *Notes on the “Post-Colonial”*, „Social Text” 1992, nr 31/32, s. 99–113.

stosuje się je dla zrozumienia sytuacji południowej Azji po 1947 roku oraz Afryki po roku 1958. Wschód można utożsamiać z Południem<sup>23</sup>.

Badacz uprzedza dwa ważne zarzuty stawiające pod znakiem zapytania słuszność ukazania pejzażu postsowieckiego poprzez formułę postkolonialności. Oba będą stanowiły argumenty polskich krytyków we wstępnym, eksperymentalnym etapie dostosowywania narzędzi teorii do lokalnej sytuacji. Pierwsza obawa wynika zarówno z nazwy, jak i z definicji terminu – geograficzna przyległość państw byłego Bloku Wschodniego do Rosji zaprzecza realiom właściwym dla kolonializmu. Kontynentalna bliskość w przeciwieństwie do zamorskiego dystansu stanowi odstępstwo od modelu funkcjonującego na Zachodzie i stosowanego w badaniach dotyczących tamtego obszaru. Autor zwraca jednak uwagę na paradoks kategoryzacji podboju imperialnego w oparciu o to, jaką drogą (lądową czy też morską) został dokonany. Stara się również obalić „mit przyległości” poprzez ustanowienie paraleli między podróżą transoceaniczną a porównywalnie trudną i odległą ekspedycją koleją transsyberyjską w głąb Azji. Drugą wątpliwość stwarza stosunek nierówności kulturowej między hegemonem a podporządkowanym, który odbiega od ustanowionego wzorca. Relację państw okupowanych i zależnych wobec Rosji David Chioni Moore definiuje jako odwrócenie cywilizacyjnej misji zachodnich imperiów, *reverse-cultural colonization*<sup>24</sup>. Wskazuje tym samym na wątek, który będzie często powracał w studiach nad polską tożsamością – orientalizacji Rosji, poczucia wyższości kulturowej wobec prymitywnego Wschodu oraz postrzegania wschodnich sąsiadów przez pryzmat obcości i barbarzyństwa. Ważny głos skierowała do polskich badaczy również Clare Cavanagh, amerykańska slawistka i tłumaczka klasyków współczesnej poezji polskiej na język angielski. W głośnym artykule, który ukazał się na łamach „Tekstów Drugich” w 2003 roku i wywołał płodną dyskusję wśród literaturoznawców, uznała Polskę za „białą plamę na mapie teorii postkolonialnej”<sup>25</sup>. Historia rozbiorów i wpisane w nią 123 lata niewoli, a następnie zależność od Związku Radzieckiego dają nam, zgodnie z rozpoznaniem autorki, „imponujące postkolonialne referencje”<sup>26</sup>. Interesującym tropem badawczym są wskazane przez nią krytyczne reinterpretacje dziejów starożytnych imperiów w poezji Zbigniewa Herberta, Wisławy Szymborskiej, prozie Tadeusza Borowskiego. Polemiki utrzymane w tonie mowy ezopowej należy uznać za strategię sprzeciwu wobec działań wschodniego mocarstwa. Autorka wywołuje również z rodzimej historii literatury wyrazistą figurę polskiej (możliwej) postkolonialności, czyli podwójną biografię Józefa Konrada Korzeniowskiego. Umiejętność dostrzeżenia w brytyjskim kolonializmie ślepego zaułka zachodniej cywilizacji wynikała z uprzednio

<sup>23</sup> D.C. Moore, op. cit., s. 115, tłum. własne.

<sup>24</sup> Ibid., s. 121.

<sup>25</sup> Zob. C. Cavanagh, *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii*, tłum. T. Kunz, „Teksty Drugie” 2003, nr 2–3, s. 60–71.

<sup>26</sup> Ibid., s. 63.

zajmowanej przez pisarza pozycji podmiotu podporządkowanego i szukanowego pod absolutnymi rządami carskiej Rosji.

Za intelektualnego patrona rozważań nad postkolonialnością Europy Środkowej należy uznać Czesława Miłosza, który w ostatnim z rozdziałów *Zniewolonego umysłu*, zatytułowanym *Bałtowie* przeprowadził paralelę między konkwistą a aneksją krajów bałtyckich przez imperium Związku Radzieckiego. Uzewnętrzył się w tym esejem Witkacowski lęk przed bolszewicką rewolucją i jej następstwami – obywatele Związku Radzieckiego jawią się w żywotnym wspomnieniu poety z ukraińskiego dworca jako odhumanizowany tłum w ideologicznie zdegradowanej przestrzeni życiowej. Przeciwnieństwo „ludzi sowieckich” stanowi rodzina chłopska mówiąca po polsku, okazująca sobie autentyczne ludzkie gesty – Miłosz konstatuje: „moje gwałtowne wzruszenie był[o] spowodowane ich zupełną innością”<sup>27</sup>. Refleksja noblisty nosi ślad myślenia orientalizującego, wprowadzającego ostrą demarkację i wartościującą różnicę między Polakami a zsowietyzowanymi Ukraińcami. Urodzony w Imperium Rosyjskim poeta odsłania tym samym kompleks przekonań narodowych, które ukształtowały jego czasy i biografę. Dziedzictwem powstałego w dziełach romantyzmu obrazu niewoli i rebelii, które umocniły nasz wrogi stosunek wobec Wschodu, zajęła się Maria Janion w przełomowej – nie tylko dla polskiego dyskursu postkolonialnego – książce *Niesamowita Słowiańszczyzna* z 2006 roku. Autorka dokonuje w niej odważnej restauracji świadomości narodowej. Rekonfiguracja myślenia i mówienia o Polsce odbywa się poprzez wydobywanie wypartych treści rodzimego romantyzmu – takich jak fascynacja śmiercią, seksualnością, szaleństwem, okrucieństwem. Zagadnienia przyporządkowane słownikowym hasłom gotycyzmu i frenezji romantycznej, znane przede wszystkim filologom, nie przystają do spetryfikowanych w tradycji schematów martyrologiczno-mesjanistycznych. Historyczka literatury reinterpretuje mit męczeństwa, wiążąc go z rezultatem przymusowej chrystianizacji – traumą słowiańską, określaną jako: „poczuci[e] przynależności do strony słabszych i pokrzywdzonych, zniewolonych i poniżonych, pozbawionych jakiegoś ukrytego dziedzictwa, niesprawiedliwie zapomnianych i bądź usuniętych na bok, bądź zmiażdżonych przez proces, który określono jako dziejowy postęp”<sup>28</sup>. Fascynacja religią, mitologią i obyczajami prechrześcijańskimi była obecna w projektach etnograficznych i pracach naukowych, między innymi Zoriana Dołęgi Chodakowskiego (*O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem* 1818, wyd. 1967) i Bronisława Trentowskiego (*Wiara słowiańska lub etyka piastująca wszechświat* 1847–1848, wyd. 1998 jako: *Słowiańskie bogi i demony: z rękopisu Bronisława Trentowskiego*), miała także przemożny wpływ na kształt literatury romantycznej (by wymienić tylko klasyczne przykłady: *Ballady i romanse*, *Dziady* Adama Mickiewicza; *Balladyna*, *Lila Weneda*, *Król-Duch* Juliusza

---

<sup>27</sup> M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 28.

<sup>28</sup> *Ibid.*, s. 15.

Słowackiego; oraz dzieła późniejsze, lecz mające charakter kontynuatorski: *Stara baśń*, *Masław* Józefa I. Kraszewskiego). Brutalna rozprawa z politeizmem wśród Słowian oraz przymusowe włączenie ich do cywilizacji łacińskiej – choć w ówczesnej sytuacji politycznej chrzest stanowił warunek *sine qua non* istnienia polskiej państwowości – były zarzewiem trwającego do dziś dyskomfortu nieprzystawania, który Maria Janion określa jako szczególną kondycję „między Wschodem a Zachodem” oraz za Sławomirem Mroźkiem: „na wschód od zachodu i na zachód od wschodu”<sup>29</sup>. Autorka wnioskuje: „[m]oże, postępując za niektórymi romantykami, należy przypuścić, że wiele plemion słowiańskich zostało drogą podboju «źle ochrzczonych» i oderwanych siłą od swej dawnej kultury. W tym trzeba szukać ważnych przyczyn jakiegoś pęknięcia, jakiegoś poniżenia, jakiejś ułomności odczuwanej przez wieki”<sup>30</sup>. Skutki chrztu wykraczają poza sferę religijną i mitologiczną – Polanie zostają włączeni do zachodniego kręgu kulturowego wraz z jego systemem administracyjnym, prawem i pismem. Romantycy (literaturoznawczyni powołuje się na Zoriana Dołęgę Chodakowskiego oraz Joachima Lelewela) upatrują w dwóch splecionych ze sobą czynnikach – narzuconej chrystianizacji i ustroju feudalnym – kresu wolności stanu kmieckiego. Lelewel pisze o utraconym obywatelstwie chłopów oraz upadku słowiańskiej demokracji wiecowej<sup>31</sup>. Przekonanie, że lud jest warstwą społeczną, która przechowuje pogański zwyczaj, a przez to również autentycznego ducha słowiańskiego, przenika literaturę romantyczną. Wątek ten powraca w dwudziestowiecznych utworach nurtu chłopskiego, w których Kościół zdaje się odgrywać zewnętrzną wobec wspólnoty rolę dyscyplinującego zwierzchnika, a także wybrzmiewa współcześnie w odrestaurowanych przez muzyków piosenkach ludowych wydanych w albumie *Gore. Pieśni buntu i niedoli XVI–XX wieku*<sup>32</sup>. Książka Marii Janion przynosi tym samym prekursorskie ujęcie problematyki chłopskiej w kontekście dyskursu postkolonialnego, zainspirowane przez historiozoficzną myśl doby romantyzmu: „dawna, przedchrześcijańska Słowiańszczyzna stawała się – w dobie utraty niepodległości – ideą romantycznego ocalenia, odmienną od mesjanizmu, a zarazem odnajdującą rodzimy pierwiastek zapomnianej oryginalności, związany przede wszystkim z myślą o pełnoprawnym udziale ludu w życiu obywatelskim”<sup>33</sup>. Rozpoznanie powyższe wyprowadzone przez badaczkę z tekstów dziewiętnastowiecznych wykracza poza utrwalone w kulturze elitarnej

<sup>29</sup> Tak właśnie brzmi tytuł artykułu zapowiadającego tematykę *Niesamowitej Słowiańszczyzny*, który następnie został wcielony do książki: M. Janion, *Polska między Wschodem a Zachodem*, „Teksty Drugie” 2003, nr 6, s. 131–149. Zob. też. M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, op. cit., s. 11.

<sup>30</sup> M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna...*, op. cit., s. 95–98.

<sup>31</sup> Zob. *ibid.* oraz J. Lelewel, *Stracone obywatelstwo stanu kmieckiego w Polsce*, Bruxella 1846, dostęp online z dn. 16.05.2016: <https://polona.pl/item/144716/3/>.

<sup>32</sup> Więcej na ten temat piszę w rozdziale I.

<sup>33</sup> M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna...*, op. cit., s. 172.

swego czasu wzorce sarmackie i stanowi nowoczesną przeciwwagę w procesie konstruowania tożsamości narodowej.

Innym pionierskim wątkiem monografii Marii Janion, o którym należy wspomnieć w tym miejscu, jest kolonizatorska obecność Polaków na Kresach Wschodnich. Nostalgiczna pamięć o utraconych ziemiach w literaturze emigracyjnej oraz naukowy dyskurs „małych ojczyzn” pełniły funkcję kompensacyjną i mitotwórczą, tuszując lub odsuwając na dalszy plan kontrowersje. Autorka wyróżnia dwie – dominację kulturową Polaków wobec ludności miejscowej („[p]odstawowym mitu tego składnikiem jest poczucie polskiej wyższości na Wschodzie oraz pełnionego tu posłannictwa cywilizacyjnego i religijnego”<sup>34</sup>) oraz iluzję harmonijnej wspólnoty różnych narodowości i religii. Mit kresów stanowi wyzwanie i kluczowe zadanie dla krytyki postkolonialnej. Bogusław Bakuła, respektując głos Daniela Beauvois, francuskiego historyka specjalizującego się w sprawach polsko-ukraińskiego pogranicza<sup>35</sup>, zwraca uwagę na orientalizujący charakter określenia „kresy”. Nazwa odsyła do dwóch rejestrów semantycznych – peryferyjności, krańcowości tych ziem (z perspektywy polskiej) oraz ich niestabilności politycznej i związanej z nią konieczności militarnej obrony wartości patriotycznych i chrześcijańskich. Zabarwienie symboliczne terminu jest odrzucane przez Ukraińców, Białorusinów i Litwinów, w zamian proponuje się neutralne pojęcie pogranicza etniczno-kulturowego<sup>36</sup>. Ważną optykę – zwłaszcza dla problematyki tej pracy – wprowadziła do dyskursu kresoznawczego Grażyna Borkowska (artykuł *Perspektywa postkolonialna na gruncie polskim: pytania sceptyka*). Przywołała zapoznaną postać Józefa Obrębskiego i jego badania etnograficzne poświęcone Polesiu, które stanowią bezcenny rezerwuar wiedzy dla polskiego postkolonializmu. Uczeń Floriana Znanięckiego, Bronisława Malinowskiego i zarazem kontynuator ich metod naukowych – biograficznej (m.in. wywiadu) oraz funkcjonalnej (m.in. obserwacji uczestniczącej) w latach 1934–1937 gromadził materiały: zapisy rozmów, wspomnień, mapy i fotografie, składające się na ambitną monografię regionu i społeczności<sup>37</sup>. Sam urodzony na Ukrainie, biegle posługujący się językami ukraińskim, białoruskim i rosyjskim opisywał charakter pogranicza, przyznając pierwszeństwo głosu grupie, która w polskim piśmiennictwie kresowym nie miała właściwej reprezentacji, a mianowicie chłopskiej ludności rusińskiej. Wnioski

---

<sup>34</sup> W. Bolecki, *Myśli różne o postkolonializmie. Wstęp do tekstów nie napisanych*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4, s. 13.

<sup>35</sup> D. Beauvois, *Mit „kresów wschodnich”, czyli jak mu położyć kres*, [w:] *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, red. W. Wrześniński, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1994, s. 93–105.

<sup>36</sup> Zob. B. Bakuła, *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006, nr 6, s. 14–15.

<sup>37</sup> Zob. A. Engelking, *Polska ekspedycja etnosocjologiczna Józefa Obrębskiego w latach 1934–1937. Organizacja. Metody badań. Problematyka. Uczestnicy*, „Etnografia Polska” 2001, t. XLV, nr 1–2, s. 23–43.

Obrębskiego demitologizujące wielokulturową arkadę dotyczą monumentalnej przepaści – porównywalnej do podziału kastowego – między kresowymi Polakami a Rusinami. Obcość etniczna i religijna stanowiły czynnik wzmacniający relację stanowego wyzysku chłopskich niewolników przez polskich panów. Etnograf sięga do historii rodów i pałaców magnackich u schyłku I Rzeczypospolitej, by ukazać podstawę bajecznych fortun Radziwiłłów, Sapiechów, Potockich, Ostrogskich, Czartoryskich, jaką była praca pańszczyźniana. Jan Sowa, stosując paradygmat postkolonialny, nazwie osiemnastowiecznych magnatów beneficjentami Polskiej Kompanii Kresowej. Rozłam między dworem szlacheckim a wsią nie zanikł w czasach porozbiorowych i wciąż ściśle określał poleską tożsamość wraz z wpisaną w nią pamięcią „Lacha-ciemiężcy”, jak podaje Józef Obrębski:

Na ziemiach tych polskość w samej swojej genezie historycznej wiązała się z uciskiem i niewolą chłopską. Pańszczyzna i poddaństwo nie były tu tworem rodzimym, wytworem spontanicznych procesów ewolucyjnych miejscowego społeczeństwa rusko-litewskiego. Były importem polskim, przyniesionym i instalowanym łącznie z polityczną ekspansją szlachty polskiej na ziemie ruskie<sup>38</sup>.

Obszerne dzieło etnosocjologiczne (łącznie funkcjonalną metodę etnologiczną i teorię socjologiczną) Obrębskiego wraz z pracą historyczną Daniela Beauvois *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914* współtworzą nowoczesną narrację o pograniczu polsko-rusińskim, powoli oddziałującą na stereotypowe wyobrażenie polskich „kresów”, wywodzące się przecież także z przekazów literackich, na przykład z lektury Henryka Sienkiewicza w duchu narodowego konserwatyzmu.

Dyfuzja sensów wypracowanych przez krytykę postkolonialną przebiega powoli ze względu na niechęć wobec treści dotychczas wypieranych przez wspólnotę komunikacyjną. Uwaga Bogusława Bakuły uzasadnia sprzeciw wobec ujrzenia się w nowej roli: „Polacy, którzy w swojej ideologii narodowej mają silne poczucie bycia ofiarą historii, niedoceny, którzy chętnie przebywają w regresywnych utopiach, mówiących o ich historycznej wielkości, którzy z uporem odbudowują swój potrzaskany dyskurs historyczny, nie akceptują głosów mogących ten zrekonstruowany gmach nadwątlić”<sup>39</sup>. Tym samym, zgodnie ze spostrzeżeniem na temat charakteru narodowego, postkolonializm może stać się narzędziem obosiecznym, wzmacniającym postawy ksenofobiczne i nacjonalistyczne. Ryzyko dostrzegli komentatorzy pierwszych prac ukazujących polską historię w świetle studiów postkolonialnych. Funkcjonalność teorii polega na zaproponowaniu konkurencyjnego języka opisu doświadczenia w stosunku do martyrologicznych narracji stanowiących spuściznę romantyzmu, jego języka i mitów, wskazuje

<sup>38</sup> J. Obrębski, *Polesie archaiczne, [w:] Polesie. Studia etnosocjologiczne*, t. 1, red. A. Engelking, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 107.

<sup>39</sup> B. Bakuła, op. cit., s. 19.

Emilia Kledzik<sup>40</sup>. Potencjał postkolonializmu w zastępowaniu językowych i pojęciowych schematów został szybko przez polskich badaczy rozpoznany i początkowo z obawą odrzucany – Aleksander Fiut w 2003 roku pisał: „Martyrologiczny upiór przystrojony w nieco odnowiony kostium postkolonialny to zaiste widok niezbyt zachęcający”<sup>41</sup>. Wstrzeźliwość okazała się nieuzasadniona – rozszerzenie słownika zaowocowało weryfikacją narodowych stereotypów oraz skuteczniejszym poznaniem uwarunkowań i procesów, dla których dawne kategorie okazały się niewystarczające (np. wykorzystanie psychoanalizy w opisie relacji władzy i podległości). Dorota Kołodziejczyk przekonuje: „przeniesienie kategorii postkolonialnych na historię i kulturę Europy Środkowej i Wschodniej pomaga w nowy sposób myśleć o narodzie, opresji i oporze, zależności, jej dalekosiężnych skutkach, tożsamościach i ich granicznych znaczeniach, podmiotowości jako miejscu działania (sprawczości), historii jako konstrukcie ideologicznym i politycznym narządzie”<sup>42</sup>. Postulaty badaczki, która wniosła cenny wkład do debaty nad polskim ujęciem teorii postkolonialnej, potwierdzają coraz liczniejsze analizy szczegółowe, osadzające wybrane dzieła literackie w kontekście historycznym i antropologicznym. Jednakże postkolonialna metoda lektury ma swoje ograniczenia<sup>43</sup> oraz może służyć ideologicznym nadużyciom. Za szczególny przypadek zawłaszczenia teorii zostały uznane poglądy Ewy M. Thompson, autorki pionierskiej pracy o kolonializmie w języku polskim. Studium *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm* ukazało się w 2000 roku w oryginalnym wydaniu anglojęzycznym oraz polskim tłumaczeniu, które stanowiło ważny punkt odniesienia dla krajowych literaturoznawców eksplorujących metodę postkolonialną. Choć książka slawistki z Uniwersytetu Rice’a w Houston obejmuje historię dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych imperializmów: carskiego i sowieckiego oraz skupia się na przedstawieniu analiz literatury rosyjskiej, to jednocześnie, korzystając z przywileju pierwszeństwa, wyznaczyła kierunek myślenia o polskiej sytuacji postkolonialności. Miernikiem tejeż ma być zniewolenie Polski przez zaborców pod przewodnictwem carskiej Rosji oraz narzucenie systemu politycznego podczas powojennych rządów Rosji Radzieckiej. Ewa Thompson, podobnie jak równoległe głosy Davida Chioniego Moore’a oraz Clare Cavanagh, wpisują postkolonialność Polski w schemat interakcji z zewnętrznym hegemonem, którym jest Rosja – najpierw przedrewolucyjna, na-

---

<sup>40</sup> E. Kledzik, *Postkolonializm i środkowoeuropejska nowoczesność*, „Porównania” 2015, nr 16, s. 5–6.

<sup>41</sup> A. Fiut, *Polonizacja? Kolonizacja?*, „Teksty Drugie” 2003, nr 6, s. 152.

<sup>42</sup> D. Kołodziejczyk, *Gdzie jest miejsce dla Europy Środkowej i Wschodniej w przestrzeni postkolonialnej?*, „Porównania” 2013, nr 13, s. 12.

<sup>43</sup> Powtarzający się zarzut dotyczy czytania literatury z uwzględnieniem przede wszystkim jej wymiaru politycznego, społecznego i ideologicznego, z pominięciem (przesunięciem na dalszy plan) estetycznego kształtu dzieła, co budzi kontrowersje w nawiązaniu do metod fenomenologicznych oraz strukturalnych polonistów, zob. D. Skórczewski, *Wobec eurocentryzmu, dekolonizacji i postmodernizmu. O niektórych problemach teorii postkolonialnej i jej polskich perspektywach*, „Teksty Drugie” 2008, nr 1–2, s. 34.



stępnie komunistyczna. Choć skojarzenie działań zaborczych wobec Polski, a także polityki Związku Radzieckiego wobec swoich republik i państw pozostających w sferze wpływów ze strategią kolonialną jest sugestywne i uzasadnione, wydaje się również niewystarczające i ograniczające problematykę regionu Europy Środkowo-Wschodniej. Model badań nad postkolonialnością Polski, który pozwoli przekroczyć paradygmat martyrologiczny, musi uwzględnić niejednoznaczność roli Polski jako kolonizowanego/ kolonizatora (taką figurę retoryczną wyrażającą nasz status zaproponowała Hanna Gosk). Równoważne miejsce w dyskursie powinny zająć między innymi następujące problemy: kolonizacja Kresów i długie trwanie dyskursu kresoznawczego (najważniejsze stanowiska dotyczące tej tematyki zajęli: Maria Janion, Bogusław Bakuła i następnii komentatorzy: Mieczysław Dąbrowski, German Ritz, Hanna Gosk); polskie plany (i fantazje) o zamorskich koloniach w Polsce międzywojennej (artykuły Grażyny Borkowskiej, Doroty Wojdy) oraz kolonizacja wewnętrzna, opisująca relację szlachta – chłopstwo, dwór – wieś (Józef Obrębski, Jan Sowa). Niepokój w projekcie postkolonialnym realizowanym przez Ewę Thompson budziła próba zrekonstruowania polskiej tożsamości narodowej w oparciu o antagonizujący dyskurs wobec hegemonia pierwotnego, czyli Rosji, oraz hegemonia zastępczego, którego rolę odgrywa Zachód, a także odwołanie się do dumy narodowej jako gwaranta wolności i niezależności intelektualnej. Tymczasem, jak trafnie zauważa Dorota Kołodziejczyk, postkolonializmu nie można utożsamiać z „nową wielką narracją wolnościową”<sup>44</sup>. Uznanie go za strategię krytyczną jest uzasadnione – prymarną funkcją krytyki postkolonialnej jest demaskowanie i demistyfikowanie spetryfikowanych struktur myślenia, między innymi dotyczących nacjonalizmu. O powściągliwym stosunku zarówno zarówno badaczy postkolonialnych, jak i działaczy ruchu antykolonialnego (Frantz Fanon, Mahatma Gandhi) wobec opozycyjnych nacjonalizmów byłych państw kolonialnych (jako form nieautentycznych, odtwarzających zasadę władzy i wykluczenia) pisze Leela Gandhi. Jednocześnie wskazuje, że zwracają się oni raczej ku postnarodowym utopiom<sup>45</sup>. Thompson natomiast rozróżnia nacjonalizm agresywny od obronnego. Pierwszy z nich staje się motywacją dla niedopuszczalnych działań imperium, drugi natomiast – według autorki uzasadniony – cechuje małe narody, nieustannie narażone na wchłonięcie przez potężniejsze siły. Nacjonalizm obronny „[a]ż nazbyt często interpretowany jest jednak jako ksenofobia lub zachowanie antyspołeczne”<sup>46</sup>, zwraca uwagę badaczka. Trudno zgodzić się z tak przedstawionym przez sławistkę, zrelatywizowanym podejściem. Granica między nacjonalizmem obronnym a ekspansywnym jest nieostra. Problematyczne i sporne może być rozpoznanie momentu, w którym nacjonalizm obronny takim być przestaje,

<sup>44</sup> D. Kołodziejczyk, *Postkolonialny transfer...*, op. cit., s. 26.

<sup>45</sup> L. Gandhi, *Jeden świat: wizja postnacjonalizmu*, [w:] eadem, op. cit., s. 111–126.

<sup>46</sup> E.M. Thompson, *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, tłum. A. Sierszulska, Universitas, Kraków 2000, s. 17.

a dogmat obronności przesłania treści nietolerancji i wykluczenia. Mimo to autorka uznaje „nacionalizm za prawomocny sposób samopotwierdzenia oraz instrument kształtowania indywidualnych tożsamości w czasach nowoczesnych i ponowoczesnych”<sup>47</sup>. Ze względu na tematykę *Trubadurów imperium*, która zamyka się w kręgu problemów literatury rosyjskiej, więcej na temat kształtu rodzimego nacionalizmu i projektu odbudowania polskiej tożsamości narodowej można dowiedzieć się z artykułów publicystycznych, publikowanych między innymi na łamach „Europy. Tygodnika Idei”<sup>48</sup>. W jednym z nich, zatytułowanym *Sarmatyzm i postkolonializm*, tezie o słabości polskiej podmiotowości oraz resentymencie elit (definiowanym jako poczucie niższości, brak sprawczości oraz potrzeba samopotwierdzenia w oczach Zachodu – hegemonia zastępczego) towarzyszy diagnoza na temat różnicy między literaturą przedrozbiorową a kształtem polskiej mentalności i kultury w dobie kolonizacji. Według autorki kult bohatera ofiary oraz nieudacznika, wpisany w rodzimą literaturę ostatnich stuleci, jest pokłosiem kolonialnego uwarunkowania i zarazem odwróceniem etosu tych wzorów, do których jako zbiorowość aspirujemy: „W literatury zachodnie, jak również w literaturę rosyjską wpisany jest kult człowieka wygrywającego, a nie przegrywającego”<sup>49</sup>. Antidotum na stan skolonizowania umysłów byłoby zwrócenie się ku przeszłości nieskażonej resentymentem – a więc ku Polsce sarmackiej, którą autorka łączy z pojęciem „normalności”. Thompson charakteryzuje szlachtę sarmacką jako posiadającą co prawda wąskie horyzonty myślowe, ale za to ceniącą spokój, stroniącą od podbojów i wyznającą wartości republikańskie. Propozycja Ewy Thompson stanowi przeciwieństwo diagnozy postawionej przez Jana Sowę w *Fantomowym ciełe króla*. Podczas gdy badaczka apeluje o zwrot ku zdrowemu oglądowi świata zatraconego w traumie rozbiorowego kolonializmu, socjolog powołuje się na przeciwną tezę o chorobie szlacheckiej Rzeczypospolitej, która wywołała tę traumę. Przyczynę rozpadu państwa upatruje w cechach przypisywanych stanowi szlacheckiemu – przede wszystkim właśnie skłonności do podboju (Kresy) oraz stanowczej odmowie przyznania podmiotowości państwowej innym warstwom społecznym: mieszczaństwu, chłopstwu oraz odmiennym grupom etnicznym (nadużycie wartości republikańskich). W tym ujęciu konceptualnym akt rozbioru państwa staje się, paradoksalnie, siłą modernizacyjną prowadzącą ku pożądanemu stanowi uzdrowienia.

Stanowisko kompromisowe między skrajnymi teoriami (antagonistyczną i konserwatywną Ewy Thompson a inspirowaną dekonstrukcjonizmem i marksizmem Jana Sowy) zajmuje Centrum Badań Dyskursów Postzależnościowych, istniejąca od 2009 roku sieć naukowa łącząca ośrodki akademickie. Jego

---

<sup>47</sup> Ibid., s. 21.

<sup>48</sup> Najważniejsze teksty: E.M. Thompson, *Said a sprawa polska. Przeciwno kulturowej bezsilności peryferii*, „Europa – Tygodnik Idei” 2005, nr 26; *Sarmatyzm i postkolonializm. O naturze polskich resentymentów*, „Europa – Tygodnik Idei” 2006, nr 46; *W kolejce po aprobatę. Kolonialna mentalność polskich elit*, „Europa – Tygodnik Idei” 2007, nr 37.

<sup>49</sup> E.M. Thompson, *Sarmatyzm i postkolonializm*, op. cit., s. 11.

założycielka Hanna Gosk zaproponowała pojęcie postzależności, które ma posłużyć zainicjowaniu badań nad problematyką wywodzącą się z anglojęzycznej teorii postkolonialnej, ale w geopolitycznym oraz kulturowym kontekście Europy Środkowej i Wschodniej. Pojęcie postzależności jest umotywowane historycznie, jako że Polska nie była kolonią *sensu stricto*, odsyła również do stanu niesuwerenności w czasie zaborów oraz podległości wobec hegemonu sowieckiego w okresie PRL. Autorka uprzedza: „[badania postkolonialne] mogą okazać się przydatne, jeśli dostosuje się proponowane przez nie instrumentarium do polskich realiów, a cały paradygmat owych badań potraktuje jako inspirację do stawiania nowych pytań”<sup>50</sup>. Potrzebę wypracowania własnego modelu badań, odróżnienia specyficznej kondycji polskiej od matrycy zachodniej teorii dostrzegają również Ewa Domańska<sup>51</sup> oraz Dorota Kołodziejczyk, która za Gayatri Spivak przestrzega przed sytuacją, w której „lokalna różnica podporządkowana zostaje uniwersalnie aplikowanemu paradygmatowi”<sup>52</sup>. Badaczka pisze również o ważnej potrzebie dwustronnego przepływu danych, czyli zwrotnej komunikacji lokalnych badań, projektów i narzędzi poznawczych, a także włączeniu ich w szerszy nurt teorii postkolonialnej. Zainteresowania Centrum, które od roku 2011 co roku wydaje kolejne tomy monografii wieloautorskich, ułożonych tematycznie wokół określonej problematyki (np. historyczne uwarunkowania dyskursu postzależnościowego, pamięć, transnarodowość, migracje, cielesność) skupiają się, zgodnie z deklaracją zamieszczoną na stronie internetowej, wokół następującej tematyki: „porozbiorowa, pookupacyjna, post-PRL-owska mentalność społeczna; sytuacje poemigracyjne, problematyka różnic tożsamości seksualnych i społecznych; nowa wielokulturowość (skutek procesów migracyjnych, transformacji ustrojowo-gospodarczej), odrodzenie różnych form nacjonalizmu; budowanie współczesnej wersji polskiej normatywności”<sup>53</sup>. CBDP deklaruje również wrażliwość na: „procesy emancypowania się podporządkowanych: współczesnych mniejszości, grup marginalizowanych bądź zdominowanych, odmienności seksualnych, fenomenowi tożsamości nienormatywnych i in. oraz wzajemnego nakładania się na siebie i krzyżowania efektów tych zjawisk/procesów”. Choć przyjmują argumentację badaczek współtworzących CBDP w sprawie potrzeby tworzenia własnych modeli teoretycznych oraz struktur interpretacyjnych

<sup>50</sup> H. Gosk, *Opowieści „skolonizowanego/kolonizatora”*. W *kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku*, Universitas, Kraków 2010, s. 12–13.

<sup>51</sup> Ewa Domańska postrzega postkolonializm jako alternatywę dla ugruntowanego w naszej kulturze paradygmatu totalitarnego. Oferowane przez teorię kategorie badawcze, takie jak mimikra, farsa kolonialna, kamuflaż i in. prowadzą ku interpretacjom rzadko lub wcale niewystępującym w badaniach nad reżimami totalitarnymi. Zob. E. Domańska, *Badania postkolonialne*, [w:] L. Gandhi, op. cit., s. 164; eadem, *Obrazy PRL w perspektywie postkolonialnej. Studium przypadku*, [w:] *Obrazy PRL. Konceptualizacja realnego socjalizmu w Polsce*, red. K. Brzechczyn, Instytut Pamięci Narodowej, Poznań 2008, s. 167–186.

<sup>52</sup> D. Kołodziejczyk, *Postkolonialny transfer...*, op. cit., s. 38.

<sup>53</sup> Informacja zamieszczona na stronie internetowej Centrum Badań Dyskursów Postzależnościowych, <http://www.cbdp.polon.uw.edu.pl/index.html>, dostęp z dn. 24.05.2016.

dostosowanych do warunków środkowoeuropejskich, nie widzę konieczności kategoriycznej zmiany nomenklatury, w związku z tym w tej pracy będę stosowała zarówno określenia postkolonializm, jak i postzależność na określenie kondycji Polski.

Hanna Gosk swoją książką *Opowieści „skolonizowanego/kolonizatora”*. W kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku (2010) dała przykład możliwości zastosowania metody postkolonialnej do wieloaspektowej interpretacji literatury polskiej, zarówno tej przed przełomem 1989 roku, jak i najnowszej. Autorka bada w niej przede wszystkim relacje polsko-rosyjskie w dwudziestoleciu międzywojennym oraz po wojnie, opisuje wielopłaszczyznowo rozumiany „romans” Polaków i Polek z władzą. Poprzez powieści autorów urodzonych w okresie transformacji – byłych *subalternów* – stawia tezę o nasileniu się dialogu przemocy w relacji z Innym/Obcym pomimo upływu czasu i następującego (tylko pozornie) procesu kulturowego zapominania (przykład *Wojny polsko-ruskiej pod flagą białą-czerwoną* Doroty Masłowskiej). Najbardziej inspirująca dla tej pracy partia książki dotyczy wejścia w nową rzeczywistość powojenną (lata czterdzieste), rozumienia i radzenia sobie z doświadczeniem traumy. Gosk opisuje okres zmiany i nowego początku jako sytuację mimowolnego utrwalenia momentu prowizorycznego, przyzwyczajania do braku reguł, a także unieważnienia dawnych hierarchii bez prób konstruowania nowych. To także czas, w którym następuje ostateczny kres anachronicznych, szlacheckich i romantycznych kodów przeszłości. Kolejna postzależnościowa monografia tej autorki *Wychodzenie z „cienia imperium”*. Wątki postzależnościowe w literaturze polskiej XX i XXI wieku (2015) przynosi rozszerzenie rozumienia relacji podporządkowania również na stosunki z zachodnimi sąsiadami, a także szkice eksplorujące przeszłość utrwaloną w literaturze w ujęciu antropologicznym, na przykład poprzez pasygrafię ubioru (wpisane w nią strategie mimikry oraz oporu wobec władzy).

Ostatnie prace tworzone w paradygmacie postkolonialnym przenoszą punkt ciężkości z historycznej roli Polski jako kraju podporządkowanego. Na podstawie najnowszych publikacji<sup>54</sup> przygotowałam ramowy spis zagadnień, które przekraczają inauguracyjny dla polskich studiów postkolonialnych schemat ostrzegania Polski przez pryzmat relacji wobec imperialnej Rosji:

**A. Historia i narracje o „ziemiach odzyskanych”**, obejmujące pamięć o wysiedleniach Niemców, a także strategię przystosowania się tych, którzy pozostali. Kompensacyjna rola „repatriacji” Polaków budowana między innymi poprzez przekazy propagandowe PRL o „przyłączeniu ziem piastowskich” i „powrocie

---

<sup>54</sup> Największy wpływ na ten wybór miały książki Doroty Wojdy, *Polska Szeherazada. Swoje i obce z perspektywy postkolonialnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 19–91, i Jana Sowy, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011, s. 431–535 oraz praca Claudii Snochowskiej-Gonzales, *Wolność i pisanie. Dorota Masłowska i Andrzej Stasiuk w postkolonialnej Polsce*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2017, s. 9–73.

do Macierzy”. Problem wydziedziczenia przesiedlonych (różnych nacji) i psychologiczne sposoby radzenia sobie z nim. Powroty w wyobraźni a rzeczywiste odwiedziny rodzinnych miejsc. Zmieniająca się przestrzeń miast – topografie pamięci, miejsca obce, puste, wymazywane z przestrzeni publicznej (ulice, symbole) oraz te przechowane, ocalone. Hybrydyczność lokalnych tożsamości (Ślązacy, Mazurzy). Prywatna/oficjalna pamięć i wiedza o przedwojennych mieszkańcach i ich dziedzictwie kulturowym. Problemy te podejmuje literatura najnowsza, między innymi *Opowiadania na czas przeprowadzki* (1991) Pawła Huellego, *Hanemann* (1995) Stefana Chwina, *Bambino* (2008) Ingi Iwasiów, dylogia *Piaskowa chmura* (2009) i *Chmurdalia* (2010) oraz *Ciemno, prawie noc* (2012) Joanny Bator, a także powieści kryminalne Marka Krajewskiego (cykl o Breslau). Teksty krytyczne poświęcone przesiedleniom znalazły się w tomie serii wydawniczej CBDP: *Narracje migracyjne w literaturze polskiej XX i XXI wieku* (2012) pod redakcją Hanny Gosk, a lekturę z wykorzystaniem metod postkolonialnych zaproponowały między innymi Inga Iwasiów w *Hipotezie powieści neo-post-osiedleńczej*<sup>55</sup> oraz Kinga Siewior w *Ciele (post)przesiedleńczym*<sup>56</sup>. Na uwagę zasługuje również analiza stereotypów antyniemieckich wpisanych w język propagandy PRL o ziemiach odzyskanych w cyklu kryminalnych powieści dla młodzieży o Panu Samochodziku Zbigniewa Nienackiego, jaką przeprowadziła Dorota Wojda<sup>57</sup>. Przesiedlenia pojałtańskie stają się przedmiotem współczesnych prac z zakresu historii, socjologii i antropologii. Badania porównawcze w dwóch miastach – wielkopolskim Krzyżu/Kreutz i zachodnioukraińskiej Żółkwi w oparciu o wywiady biograficzne z mieszkańcami prowadziła socjolożka Anna Wylegała. Publikacja prezentująca wyniki tych badań (rekonstruuje lokalną pamięć zbiorową i przemilczenia o masowych migracjach), zatytułowana *Przesiedlenia a pamięć. Studium (nie)pamięci społecznej na przykładzie ukraińskiej Galicji i polskich „ziem odzyskanych”* (2014) będzie stanowiła cenny kontekst dla literaturoznawców.

**B. „Orientalizowanie” Wschodu.** Definiowanie Kresów poprzez utrwalony system wyobrażeń i wykreowaną topografię symboliczną – zgodnie z którą jest to przestrzeń peryferyjna, pusta i nieograniczona, zachęcająca do ekspansji, przywołująca topos męskiej przygody, rycerskości i młodości, a także respektująca

<sup>55</sup> I. Iwasiów, *Hipoteza powieści neo-post-osiedleńczej*, [w:] *Narracje migracyjne w literaturze polskiej XX i XXI w.*, red. H. Gosk, Universitas, Kraków 2012, s. 209–224.

<sup>56</sup> K. Siewior, *Ciało (post)przesiedleńcze*, [w:] *Białe maski/szare twarze. Ciało, pamięć, performatywność w perspektywie postzależnościowej*, red. E. Graczyk, M. Graban-Pomirska, M. Horodecka, M. Żółkoś, Universitas, Kraków 2015, s. 189–204.

<sup>57</sup> D. Wojda, *PRL-owska wizja Ziem Odzyskanych w „Przygodach Pana Samochodzika” Zbigniewa Nienackiego*, [w:] eadem, *Polska Szeherezada. Swoje i obce z perspektywy postkolonialnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 327–356.

przewagę cywilizacyjną zdobywcy<sup>58</sup> – wpływa na dominującą wersję współczesnego obrazowania Wschodu. Sposób postrzegania wschodnich sąsiadów oraz konstruowania narracji o nich (z uwzględnieniem świadomych i nieświadomych składników aktu komunikacji, takich jak: poczucie wyższości, pobłażanie, pogarda) może stanowić istotne uzupełnienie dla charakterystyki polskiej tożsamości wraz z jej utajonymi kompleksami i lękami oraz brakiem poczucia przynależności, wynikającym z położenia między Wschodem a Zachodem. Przedmiotem badania dyskursywnych strategii orientalizacji Innego powinna stać się najnowsza proza podróżnicza oraz fabularyzowany reportaż, na przykład *Imperium* (1993) Ryszarda Kapuścińskiego; powieści drogi Andrzeja Stasiuka, między innymi *Jadąc do Babadag* (2004), *Wschód* (2014); cykl reportaży o Rosji Jacka Hugo-Badera: *W rajskiej dolinie wśród zielska* (2002), *Biała gorączka* (2009), *Dzienniki kołymskie* (2011); *Przyjdzie Mordor i nas zje, czyli tajna historia Słowian* (2013) Ziemowita Szczerka. Krytyczny ogląd polskiego reportażu badającego Wschód, z wykorzystaniem metody postkolonialnej, zaproponowała Hanna Gosk w ostatniej części swojego najnowszego studium<sup>59</sup> oraz Claudia Snochowska-Gonzales w szkicu *Od melancholii do rozpacz. O prozie Andrzeja Stasiuka*<sup>60</sup>. Ważny głos na temat obrazowania sąsiadów, w tym Rosji, dodał Przemysław Czapliński swoją *Poruszoną mapą*<sup>61</sup>.

**C. Żydzi jako Obcy.** Mit bezkonfliktowej wielokulturowości Rzeczypospolitej został podważony, nowe badania historyczne poszerzają i uściślają wiedzę o złożonej relacji z ludnością mniejszości etnicznych zamieszkujących Polskę na przestrzeni epok. Istnienie wspólnoty żydowskiej na ziemiach polskich należy uznać za formacyjne dla naszej tożsamości i pamięci zbiorowej, a jej nieobecność po Holokauście, a także nagonce władz komunistycznych w 1968 roku jest współcześnie przepracowywana, odczuwana jako brak oraz odbudowywana. Przekonania antysemickie można wyjaśniać za pomocą kategorii obcości, która współgra z postkolonialną podrzędnością. Konieczne jest także przełamanie tabu milczenia na temat postaw świadków Zagłady, a także wypowiedzenie wypartego poczucia winy wciąż obecnego w pamięci społecznej, o czym pisze między innymi Andrzej Leder w *Przeźnioonej rewolucji* (2014). Pole badawcze wyznaczają prace poświęcone pamięci i traumie naukowców współtworzących Centrum Badań nad Zagładą Żydów (m.in.

---

<sup>58</sup> Zob. cechy wizerunku Kresów wyodrębnione przez socjologa Krzysztofa Kwaśniewskiego, za: B. Bakuła, op. cit., s. 16–17.

<sup>59</sup> Zob. H. Gosk, *Wędrowki i podróże (byłego) podporządkowanego*, [w:] eadem, *Wychodzenie z „cienia imperium”*. Wątki postzależnościowe w literaturze polskiej XX i XXI wieku, Universitas, Kraków 2015.

<sup>60</sup> C. Snochowska-Gonzales, *Od melancholii do rozpacz. O prozie Andrzeja Stasiuka*, „Studia Litteraria Historica” 2013, nr 2, s. 298–330.

<sup>61</sup> P. Czapliński, *Wschód, czyli brud Europy*, [w:] idem, *Poruszona mapa. Wyobrażenia geograficzno-kulturowa polskiej literatury przelomu XX i XXI wieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2016, s. 12–180.

Barbary Engelking, Jana Grabowskiego, Jacka Leociaka) oraz badania kulturowe Eugenii Prokop-Janiec, między innymi *Paradygmat postkolonialny w badaniach kulturowych relacji polsko-żydowskich*<sup>62</sup>. Asymilacji społecznej i ksenofobii poświęcone są wspomniane<sup>63</sup> już prace Zygmunta Baumana, a także jego późniejszy esej *Jak stać się obcym i jak przestać nim być?*<sup>64</sup>. Studium konstytuującym pojęcie obcości we współczesnej humanistyce stanowi *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego* Bernharda Waldenfelsa (1997, wyd. polskie 2002), natomiast szczegółowe omówienie teoretyczne zagadnienia obcości oraz interpretacyjną perspektywę ksenologiczną w badaniach polskich zaproponowała Dorota Wojda książką *Polska Szeherazada. Swoje i obce z perspektywy postkolonialnej* (2015).

**D. Polski projekt kolonizacyjny w dwudziestoleciu międzywojennym.** Liga Morska i Kolonialna (nazwa przyjęta w 1930 roku) prowadziła działalność popularyzatorską nie tylko w zakresie dróg morskich i rozbudowy floty, ale również w sprawie kolonii. Jej członkowie (tuż przed wybuchem wojny organizacja liczyła sobie prawie milion osób) prowadzili kampanię społeczną w celu wszczęcia przez polski rząd starań o uzyskanie zamorskich latorośli. Jako potencjalne kolonie polskie wskazywano m.in. Brazylię (w prowincji Parana powstała nawet polska osada), Kamerun, Liberię i Madagaskar, do którego z misją rozpoznawczą podróżował Arkady Fiedler (w latach 1937–1938). Deklarowanym motywem tych działań były czynniki demograficzne – obawa przed przeludnieniem i ograniczonymi warunkami życia. W rzeczywistości Liga ucieleśniała polskie dążenia mocarstwowe. Zabierała również głos na temat możliwego wysiedlenia Żydów, manifestując tym samym nasilające się antysemityczne nastroje w II Rzeczypospolitej. Na mrzonki kolonialne jako wciąż w pełni nierozpoznany temat badawczy dla literaturoznawców wskazała Grażyna Borkowska w artykule *Polskie doświadczenie kolonialne*<sup>65</sup>. Dorota Wojda, idąc za tym głosem, wnikliwie opisała dyskurs orientalizujący w powieściach podróżniczych Arkadego Fiedlera (przedmiotem obszerniejszej analizy jest utwór *Jutro na Madagaskar!*), a także dalsze losy jego książek w Polskiej Republice Ludowej. Komunistyczna ideologia antyimperializmu skłoniła autora do przeprowadzenia na tekście operacji zatarcia sposobu przedstawienia tubylców oraz zanegowania misji kolonizacyjnej białego człowieka<sup>66</sup>.

<sup>62</sup> E. Prokop-Janiec, *Paradygmat postkolonialny w badaniach kulturowych relacji polsko-żydowskich, Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, red. K. Stępnik, D. Trzeźniowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2010.

<sup>63</sup> Patrz: s. 16, przypis 18.

<sup>64</sup> Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000, s. 35–67.

<sup>65</sup> G. Borkowska, *Polskie doświadczenie kolonialne*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4, s. 15–24.

<sup>66</sup> Zob. D. Wojda, *Arkady Fiedler i polska misja kolonizacyjna na Madagaskarze*, [w:] eadem, *Polska Szeherazada*, op. cit., s. 227–277.

**E. Globalizacja i migracje.** Badanie globalnych nierówności społecznych oraz migracji ludności, wywołanych przyczynami ekonomicznymi lub konfliktami zbrojnymi. Dorota Kołodziejczyk wskazuje na zjawisko „nowego kosmopolityzmu”, który przestał być przywilejem elit. W zamian oznacza on kosmopolityzm warstw uboższych i nieuprzywilejowanych, emigrantów odmieniających kształt europejskiej klasy pracującej. Zjawiska, które się z nim wiążą, to: przeobrażenie podziału centrum/peryferie, problem wydziedziczenia i hybrydyczne tożsamości – kłopotliwa identyfikacja z porzuconą/nową ojczyzną<sup>67</sup>. Temat ten pojawia się również w pisarstwie polskim, biorącym za przedmiot opisu emigrację zarobkową do krajów zachodniej Europy, między innymi *Do Amsterdamu* (2003) Michała Olszewskiego, *Bieguni* (2007) Olgi Tokarczuk, *Rozmówki polsko-angielskie* (komiks artystyczny, 2012) Agaty Wawryniuk.

**F. Odpowiedzialność obywatelska i konsumentencka w dobie późnego kapitalizmu.** Transformacja polityczna, obecność w Unii Europejskiej i szybki rozwój gospodarczy wpłynęły na przemieszczenie Polski na mapie geopolitycznej i włączenie jej w poczet państw bogatej Północy. Jaka jest świadomość społeczna uczestnictwa Polski w procesach globalnej ekonomii, czerpania zysków związanych z wykorzystaniem taniej pracy i zaburzeniem ekosystemów państw Południa? Refleksja i edukacja na temat ekonomicznego i społecznego wymiaru globalizacji jest niezbędna. Służą jej prace poświęcone nowemu wymiarowi turystyki, na przykład *Apetyt turysty. O doświadczeniu świata w podróży* (2008) Anny Wiczorkiewicz oraz projekt portalu Post-turysta, który gromadzi publikacje popularnonaukowe kształtujące wiedzę o zrównoważonej turystyce w świecie postkolonialnym<sup>68</sup>. Namysł nad zjawiskami późnego kapitalizmu powołuje do życia coraz silniejszą refleksję krytyczną, nurt interwencyjny odsłaniający usterki neoliberalnej gospodarki. W literaturze i publicystyce coraz częstsze będą głosy takie jak reportaż Marka Rabijsa *Życie na miarę. Odzieżowe niewolnictwo* (2016), ukazujący w relacjach lokalnych pracowników realia szwalni w Bangladeszu, które produkują ubrania dla polskich marek odzieżowych.

**G. Kolonizacja wewnętrzna.** Nierówności stanowe, wyprowadzone z feudalizmu i pogłębiające się w Rzeczpospolitej szlacheckiej, pozostawiły trwałe ślady w kulturze chłopskiej i do dziś są w dyskursie społecznym odtwarzane poprzez wartościujące rozróżnienie między tym, co pańskie (identyfikowanym z kulturą elitarną, ogładą, wyrafinowaniem), a chamskie (prostackie, barbarzyńskie, gorsze). Zjawisko wewnętrznej kolonizacji bywa wskazywane w szkicach krytycznoliterackich jako istotny temat dla polskich badań postkolonialnych, jednak wciąż domaga się ono szczegółowych opracowań. Włodzimierz Bolecki

---

<sup>67</sup> Zob. D. Kołodziejczyk, *Gdzie jest miejsce dla Europy Środkowej i Wschodniej w przestrzeni postkolonialnej?*, „Porównania” 2013, nr 13, s. 24–25.

<sup>68</sup> Zob. <http://post-turysta.pl/>, dostęp z dn. 27.05.2016.



w rekonesansowym artykule zwraca uwagę na kontynuację podziału stanowego w bezklasowym (jedynie w teorii) społeczeństwie powojennym: „A rozwarstwienie społeczne w systemie komunistycznym («czerwona burżuazja» versus reszta społeczeństwa; nb. w PRL mawiano, że wieś to «wewnętrzna kolonia» komunizmu)?”<sup>69</sup>. Sprawę niewolnictwa chłopów wyartykułował Jan Sowa<sup>70</sup>, postrzegając je jako jeden z syndromów zacofania Rzeczypospolitej Obojga Narodów, pośrednio również jedną z przyczyn jej rozpadu. O rosnącym zainteresowaniu problematyką chłopskiego dziedzictwa, a także o społecznej potrzebie zmodernizowania archaicznej lub ideologicznie nacechowanej wiedzy na temat relacji stanowych świadczą kolejne numery tematyczne czasopism (m.in.: „Ty wieśniaku!” – *epitety, komplementy...*, „Kultura Liberalna” 2011, nr 25 i 26; *Wieś*, „Autoportret” 2012, nr 4; *Chamofobia*, „Kontakt” 2012, nr 21; *Wszyscy jesteśmy chłopami. Wstydlivy rodowód klasy średniej*, „Znak” 2012, nr 5; *Wydanie ludowe*, „Ha!art” 2013, nr 4; *Odzyskać pracę. Ludowa historia Polski*, „Czas Kultury” 2016, nr 3), a także tematyka konferencji „Chłopskość i jej dziedzictwo w polskiej historii i kulturze”, zorganizowanej przez Instytut Badań Literackich we współpracy z Centrum Badań Dyskursów Postzależnościowych w 2017 roku<sup>71</sup>.

W kontekście powyższego zestawienia należy dodać, że w twórczości Wiesława Myślińskiego będę badała przede wszystkim wątek kolonizacji wewnętrznej (relacja chłop–dziedzic; uwarunkowania historyczne, społeczne, antropologiczne) oraz jej następstwa – trwałość feudalnych struktur w pozornie bezklasowym społeczeństwie PRL.

---

<sup>69</sup> W. Bolecki, *Myśli różne o postkolonializmie. Wstęp do tekstów nie napisanych*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4, s. 13.

<sup>70</sup> J. Sowa, *Fantomowe ciało króla...*, op. cit., s. 126–131.

<sup>71</sup> Zob. informacje ze strony internetowej CBBDP: <http://www.cbddp.polon.uw.edu.pl/aktualnosci.html>, dostęp z dn. 30.05.2016.



## Rozdział I

# KULTURA CHŁOPSKA W ŚWIETLE TEORII POSTKOLONIALNEJ

## 1. Czy chłop jest subalternem? Kondycja chłopska a postkolonializm

Celem pracy jest odczytanie powieści chłopskich Wiesława Myśliwskiego przy użyciu narzędzi krytyki postkolonialnej, z wykorzystaniem polskich badań nad postzależnością. Zauważam podobieństwa między sytuacją kolonialną – kiedy jeden naród wkracza na obce terytorium, czerpie korzyści z cudzych dóbr naturalnych, traktuje mieszkańców jako siłę roboczą, przemocą narzuca własne prawa, system rządów, edukację i język – a kolonizacją wewnętrzną, o której mówimy w przypadku dominacji jednej warstwy społecznej nad inną. W tym drugim wypadku również działają mechanizmy wykluczenia ze wspólnoty, upodrządnienia, dochodzi do wykorzystania zasobów i pracy, a także do narzucenia norm uznawanych przez warstwę dominującą. Proponuję spojrzenie na kulturę chłopską jako na kulturę pierwotną, sterowaną tradycją – co ułatwi zrozumienie jej struktury, relacji rodzinnych i wspólnotowych, zwyczajów i obrzędowości, roli jednostki w grupie – a także jako na kulturę sprowadzoną na pozycję podrzędną, podlegającą procesom wewnętrznej kolonizacji. Oba te czynniki kształtujące kulturę ludową – tradycyjność i peryferyczność, służebność wobec klasy dominującej (szlacheckiej, ziemiańskiej, inteligenckiej) – będą reprezentowane w tekstach literackich.

Bycie subalternem określa kondycję osoby podporządkowanej, niemogącej w pełni samodzielnie decydować o sobie. W eseju Gayatri Chakravorty Spivak zatytułowanym *Can the Subaltern Speak?* (1988), który stanowi kierunkowskaz dla literaturoznawców stosujących metodę postkolonialną, autorka zadaje

pytanie o możliwość wysłowienia się, przedstawienia swojego losu, jednostkowej i wspólnotowej historii przez podporządkowanych innych<sup>72</sup> – subalternów. Termin ten, przejęty z brytyjskiej hierarchii wojskowej, oznacza oficera niższego rangą. Do obiegu teoretycznego wprowadził go Antonio Gramsci – pisał on o klasie subalternów jako o grupie ludzi nieświadomych swoich możliwości i siły, które pozwoliłyby im kształtować rzeczywistość, wpływać na własną polityczną przyszłość<sup>73</sup>. Pojęcie, uważane za pokrewne proletariatu w wizji Marksa, wychodzi jednak poza jego zakres. W polskich tłumaczeniach włoskie *classi subalterne* zostało przemianowane na klasy zależne. G. Spivak zacieśnia znaczenie tego terminu – według niej, a wbrew Marksowi – subalternami nie są proletariusze, czyli klasa robotnicza kapitalistycznego zachodniego kraju. Robotnicy, choć uciskani, stanowią bowiem część systemu, walczą o swój „kawałek tortu” w jego ramach. Tymczasem subaltern jest osobą represjonowaną przez system i jednocześnie kimś, kto stoi poza systemem – jest Innym. Kluczową rolę w rozumieniu tego terminu odgrywa brak dostępu subalterna do mechanizmów kształtujących i regulujących przestrzeń symboliczną. Zgodnie z uszczegółowieniem Jana Sowy: „[p]olski termin «zależny» nie oddaje w pełni zakresu znaczeniowego subalterna tak, jak używa go Spivak i inni teoretycy postkolonialni. Oprócz zależności chodzi bowiem również o podporządkowanie, wykluczenie, niepełną autonomię, nie do końca mogącą wyrazić się podmiotowość i brak dostępu do mechanizmów kształtujących sferę symboliczną”<sup>74</sup>. Autor *Fantomowego ciała króla*, by zilustrować status subalterna, posługuje się przykładem sytuacji Kozaków w I Rzeczypospolitej. Przedstawicielstwo kozackie na sejmie elekcyjnym 1632 roku przedstawiło swoje poparcie dla przyszłego króla – Władysława IV, a także przedłożyło inne postulaty, dotyczące regulacji religijnych i administracyjnych. Komentarz upamiętniającego te zdarzenia polityczne Albrychta Stanisława Radziwiłła brzmiący następująco: „[k]ozackich też posłów dobrze połączono, iż śmieli upraszać o wolny głos na elekcyą, mniemając się być członkami Rzptéj: żeby więcej tego nieśmieli upominać się, surowo im tego senat zakazał”<sup>75</sup>, pokazuje mechanizm wykluczenia poza ramę symboliczną wspólnoty. Podobnego wypchnięcia – poza sferę narodu – doświadczyli chłopci, którzy zdawali sobie sprawę z tego, że są marginalizowani. W obu przypadkach wykluczenie miało tragiczny finał – Kozacy pozbawieni głosu wzniesili krwawe powstanie przeciwko polskim panom, chłopiska indyferencja obróciła się przeciwko Polakom podczas walki z zaborcami. Na krwawą rewolucję chłopską – rabację

---

<sup>72</sup> Polskie tłumaczenie terminu „subaltern” zaproponowane przez Ewę Majewską: G.C. Spivak, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, tłum. E. Majewska. „Krytyka Polityczna” 2010, nr 24–25, s. 196–239.

<sup>73</sup> Zob. J. Sowa, *Fantomowe ciało króla...*, op. cit., s. 453.

<sup>74</sup> Ibid., s. 454–455.

<sup>75</sup> Albrycht Stanisław Radziwiłł, *Pamiętniki Albrychta Stanisława X. Radziwiłła Kanclerza W. Litewskiego*, t. 1–2, Wydawnictwo Bracia Szerk, Poznań 1839, s. 33, dokument cyfrowy: <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/121316?tab=1>, dostęp z dn. 22.02.2015.

galicyjską – również należy spoglądać z perspektywy zepchnięcia stanu chłopskiego na peryferie i odwlekania koniecznych reform – przede wszystkim zniesienia poddaństwa i pańszczyzny.

Gayatri Spivak rozważa sytuację, która ma miejsce wtedy, gdy grupa wykluczonych pragnie odzyskać swój głos. Społeczność deleguje wówczas swoich reprezentantów, jednak znacznie częściej jej członkowie stają się w pewnych sytuacjach mimowolnymi przedstawicielami wspólnoty. Stosownie do synekdochicznej relacji określenia całości przez część jeden głos subalterny zostanie utożsamiony z interesem całej społeczności. Tymczasem reprezentantami byłych państw kolonialnych są najczęściej ci, których głosy mogą być słyszalne, przede wszystkim na skutek migracji, oraz z racji osiągniętego wysokiego statusu społecznego. Przedstawicielami ubogich, niewykształconych mas żyjących w krajach nieuprzemysłowionych stają się intelektualiści, którzy żyją na co dzień w kulturze zachodniej i są beneficjentami tej kultury. Trudno nie dostrzec w tym zjawisku ironicznej niekonsekwencji. Autorka zwraca w swoim artykule uwagę na jeszcze jeden istotny, a często pomijany problem. Otóż paternalistyczne wzorce kultury dominującej są obecne również w strukturach kultur podporządkowanych. Subaltern jest mężczyzną: „zarówno jako przedmiot kolonialnej historiografii, jak i podmiot buntu, ideologiczna konstrukcja płci społeczno-kulturowej utrzymuje to, co męskie, w pozycji dominującej. Jeśli to prawda, że w wyścigu produkcji kolonialnej podporządkowani inni nie mają historii i nie mogą przemówić, podporządkowany inny jako kobieta kryje się w jeszcze głębszym cieniu”<sup>76</sup>. W kondycję subalterny wpisane jest niewidzialne podporządkowanie odnoszące się do płci. Zgodnie z wywodem prowadzonym przez Gayatri Spivak najbardziej milcząca, pozbawiona głosu i reprezentacji grupą są kolorowe kobiety z dawnych kolonii.

Rozważania krytyczki postkolonialnej są istotne, ponieważ dostrzega ona i poddaje oglądowi pozornie neutralną rolę mediatora, który wpływa na narrację o subalternach, na jej rozprzestrzenianie się i utrwalenie również w formie stereotypów i gotowych formuł. Wykształcenie, wykonywany zawód reprezentanta, znajomość obowiązujących w zachodniej kulturze form i dostosowywanie do nich własnej opowieści, nieuchronnie wpływają na ostateczny przekaz. Narracje literackie, historyczne, społeczne potencjalnie odkształcają wizerunek grupy podporządkowanej. Gayatri Spivak jest sceptyczna wobec możliwości wydania autentycznego głosu klas zależnych za pośrednictwem mediatorów. W konsekwencji dekonstruuje również własne oddziaływanie jako indyjskiej teoretyczki kultury, piszącej książki i przemawiającej podczas wykładów dla studentów na amerykańskim uniwersytecie. W tym miejscu, idąc jej śladem, należy zadać pytanie o rolę pisarza, który zabiera głos w imieniu „podporządkowanych innych”. Błędem byłoby utożsamienie dyskursu prowadzonego w literaturze z postulatami stawianymi przez grupy wykluczone w rzeczywistości. W niniejszej pracy przyjmuję to założenie.

<sup>76</sup> G.C. Spivak, op. cit., s. 214.

## **2. Metoda biograficzna Floriana Znanieckiego oraz Józefa Chałasińskiego. Zapis głosów chłopskich subalternów**

Podczas gdy historie – zarówno historia zbiorowości, jak i poszczególne historie osobiste – odczytywane i wyjaśniane przez publicystów, pisarzy, naukowców, działaczy społecznych czy polityków – należy rozpatrywać z uwzględnieniem ich celu, również perswazyjnego, głosy subalternów wciąż pozostają marginalizowane. Gdyby jednak uwzględnić opowieści tych ludzi, nieprzesączone przez filtr artystyczny ani ideologiczny, mielibyśmy dostęp do bezpośredniego doświadczenia bycia „podporządkowanym innym”. Edward Said stworzył pojęcie orientalizmu, a tym samym położył kamień węgielny pod krytykę postkolonialną w literaturoznawstwie, poddając analizie orientalistyczny dyskurs zachodni. Wykorzystał w tym celu różnorodne teksty – dzieła naukowe i książki podróżnicze, broszury polityczne, opracowania religioznawcze i filologiczne, a także dziewiętnastowieczne teksty literackie takich autorów jak Gérard de Nerval, François-René de Chateaubriand, Alphonse de Lamartine, Benjamin Disraeli, Ernest Renan czy Gustave Flaubert<sup>77</sup>. Zgromadzony korpus tekstów stanowi antropologiczną rekonstrukcję głosów współtworzących paradygmat orientalistycznego rozumienia i badania Wschodu oraz europejskiego sposobu wchodzenia w relację ze Wschodem jako Obcym. Przedsięwzięcie to było możliwe, ponieważ przedmiotem obserwacji i interpretacji stały się utrwalone drukiem prace elity intelektualnej, istniejące w świadomości czytelników i kształtujące dyskusje w czasach, gdy powstawały. Badanie doświadczenia grup nieobecnych w debacie społecznej, funkcjonujących poza obrębem kultury pisma bądź na jej marginesach, byłoby utrudnione czy wręcz, jak dowodziła Gayatri Spivak, niewykonalne. Zwyczaje polskiego ludu były rejestrowane i systematyzowane powszechniej w wieku XIX, lecz zbieracze nierzadko zachowywali sceptyczną postawę wobec przedmiotu swych badań. Ludowy mikrokosmos był w oglądzie intelektualistów etnografów równie orientalny, co kultury tropikalnych archipelagów Oceanii. Tymczasem unikatowych dokumentów będących zapisem życia i świadomości chłopskiej dostarczyła polska socjologia posługująca się metodą biograficzną.

Za autorów tej metody uznaje się Williama Thomasa oraz Floriana Znanieckiego. Ich wspólne, klasyczne dziś dzieło, pięciotomowe opracowanie *The Polish Peasant in Europe and America* (1918–1920)<sup>78</sup> było pierwszym, które łączyło teorię społeczną z badaniami empirycznymi na tak dużą skalę. Zaproponowany przez socjologów z Chicago model badań nad środowiskami społecznymi i ich problemami wykorzystywał wywiady biograficzne, relacje uczestników

---

<sup>77</sup> Zob. E.W. Said, *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2005.

<sup>78</sup> Polski przekład *Chłopa polskiego w Europie i Ameryce* wydano w 1976 roku.

wydarzeń oraz zapisów autobiograficznych. Na bazie zebranych dokumentów powstawały uogólnione tezy wyjaśniające. O metodach socjologów amerykańskich pisze Kaja Kaźmierska:

Chociaż na pierwszy plan wysuwało się zawsze badanie problemów przez pryzmat struktury społecznej, badacze chicagowscy odwoływali się do świadomych działań jednostek (*self reflective behaviour*), analizując przypadki (*case study*), historie życia, osobiste opowieści. [...] Chodziło zatem o eksponowanie relacji między tożsamością (indywidualną i zbiorową) a organizacją (społeczną/kulturową)<sup>79</sup>.

Szkoła Chicago powstała w 1892 roku, jej twórców inspirowało miasto i kształtująca się kultura miejska, które stanowiły przedmiot ich badań. Ulegająca industrializacji przestrzeń miejska dawała początek nowym interesującym zjawiskom i procesom – klasowe podziały terytorialne, obszary przestępczości, getta imigranckie, zjawisko bezdomności i marginalizacji. Tytuły prac wskazują na zainteresowanie twórców szkoły problemami obyczajowymi, na przykład *The Hobo. The Sociology of the Homeless Man* (Kloszard. Socjologia bezdomności 1923) Nelsa Andersona, *The Unadjusted Girl. The Unadjusted Girl with Cases and Standpoint for Behavior Analysis* (Nieprzystosowana dziewczyna. Przypadki i punkt widzenia analizy behawioralnej 1923) Williama Thomasa czy studium poświęcone młodemu złodziejowi autorstwa Clifforda Shawa *The Jack-Roller. A Delinquent Boy's Own Story* (Kieszonkowiec. Opowieść młodocianego przestępcy 1930). Znakiem rozpoznawczym socjologów posługujących się metodą biograficzną była triangulacja danych, czyli wykorzystanie kilku punktów widzenia i różnych typów dokumentów przy opisie jednego zdarzenia, na przykład wspomnień świadków, protokołów rozpraw sądowych, zapisów rozmów z kuratorem etc.

Projekt *Chłopa polskiego...* narodził się w wyniku obserwacji społecznego krajobrazu Chicago przeobrażającego się również pod wpływem polskich imigrantów, którzy zrywali więzi rodzinne i zasilali klasę robotniczą. Materiał badawczy pracy stanowi przede wszystkim korespondencja, ułożona niekiedy w kilkuletnie cykle z możliwymi do prześledzenia wątkami fabularnymi. Listy otrzymywane od rodzin imigranci odsprzedawali Williamowi Thomasowi w cenie 10–20 centów za sztukę. Zaproszony przez amerykańskiego socjologa do współpracy Florian Znaniecki rozszerzył zakres opracowania. Na jego zamówienie powstały wspomnienia spisane przez Władysława Wiśniewskiego, a następnie opublikowane w tomie trzecim pod tytułem *Pamiętnik imigranta*. Socjolog polski zaopatrzył pracę w *Notę metodologiczną*, w której wprowadził i wyjaśnił własne kategorie teoretyczne, takie jak wartość, postawa, osobowość społeczna; organizacja, dezorganizacja i reorganizacja grupy społecznej. Dołączył również obszernie wprowadzenie zawierające charakterystykę wsi polskiej,

<sup>79</sup> K. Kaźmierska, *Szkoła Chicago. Wprowadzenie*, [w:] *Metoda biograficzna w socjologii. Antologia tekstów*, red. K. Kaźmierska, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2012, s. 18–19.

jej tradycji i wierzeń. Metody jakościowe, a taką jest z pewnością metoda dokumentów osobistych, zostały w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku wyparte przez metody ilościowe, uznawane za bardziej obiektywne, spełniające kryteria nauki. Współcześnie metoda biograficzna przeżywa swoje odrodzenie, a kontynuatorami dawnych mistrzów są przede wszystkim socjologowie szkoły niemieckiej – Fritz Schütze, twórca wywiadu narracyjnego; Gerhard Riemann czy Gabriele Rosenthal. Badacze ci wprowadzają ważną różnicę między historią życia – tym, co doświadczone, a opowieścią o życiu, czyli tym, co opowiedziane, prezentacją własnego życia w ramach narracyjnych. Tymczasem w Polsce metoda biograficzna rozkwitała również w okresie powojennym. Stało się tak za sprawą autorytetu Floriana Znanieckiego, który organizował polskie życie naukowe, oraz dzięki talentowi jego uczniów – Józefa Chałasińskiego i Jana Szczepańskiego.

Gdy w październiku 1936 roku Józef Chałasiński objął stanowisko dyrektora niedawno utworzonego Państwowego Instytutu Kultury Wsi, natychmiast rozpoczął kompletowanie dokumentów biograficznych, które później złożyły się na obszerną publikację *Młode pokolenie chłopów*. Na przełomie roku 1936–1937 za pośrednictwem redakcji „Przysposobienia Rolniczego” ogłoszono konkurs na temat: „Opis mego życia, prac, przemyśleń i dążeń”, skierowany do młodzieży wiejskiej. Zaproponowano zachęcające nagrody, były nimi wycieczki – okrętem do Danii dla laureata, a także do Warszawy, Gdyni i Krakowa, ufundowano również stypendia na kursy uniwersytetu ludowego oraz nagrody książkowe. Do redakcji napłynęły 1544 pamiętniki, które złożyły się na cenny materiał badawczy opracowania. Niektóre z nich zostały opublikowane w całości, cechując je dojrzałość myśli autorów oraz walory literackie. Wybór fragmentów przedwojennych zyciorysów chłopskich, którego dokonał Chałasiński na potrzeby książki, jest bogatym źródłem antropologicznym. Biografie chłopskie, warunkujące je zjawiska społeczne i procesy historyczne można potraktować jako punkt odniesienia do literackich kreacji Wiesława Myśliwskiego, w związku z czym będę powoływała się na nie również w tej pracy. O tym, jak wiele możliwości daje odczytanie nieco zapoznanego już zbioru dokumentów na nowo, może świadczyć poniższy przykład. Jest to wypowiedź młodej kobiety, która dokumentuje szkolny epizod napiętnowania:

Zostałam zapisana na listę uczennic IV klasy szkoły powszechnej w Tarnobrzegu [...]. Początkowo obawiałam się, że źle mi tam będzie, że ja ze wsi, więc w mieście nie dam sobie rady, że spotkają mnie różne trudności i przykrości [...]. Przypuszczenie moje po części się sprawdziło. Było to tak. Jedna z uczennic [...], gdy obok niej usiąść chciałam, powiedziała mi tak: „Tu nie siadaj, chamie, tyś chłop, to siadaj tam gdzie chłopki, gdzie są ze wsi”. Łzy mi tylko w oczach zabłysnęły, westchnęłam głęboko. O Boże! Jakie to bolesne było dla mnie. I pomyślałam sobie: „Czy twa dusza inna, że mną tak gardzisz?”<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> J. Chałasiński, *Młode pokolenie chłopów*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1984, zyciorys nr 884/78, s. 79.



Fragment ten nabiera dodatkowego znaczenia w kontekście podobnego – pod względem zarówno treściowym, jak i stylistycznym – zapisu wspomnienia z książki socjologa z Chicago, Everetta Stonequista, zatytułowanej *The Marginal Man. The Study in Personality and Culture Conflict* (*Człowiek marginalny. Konflikt kulturowy a osobowość* 1937). Przedmiotem cytatu jest emocjonalna reakcja dyskryminowanego Żyda, którego pracodawcy nie chcą zatrudnić ze względu na jego pochodzenie: „Boże, czyż nie jesteśmy wszyscy ludźmi – czyż nie uznajemy tego samego i jedynego Boga; czyż nie żyjemy wszyscy na tym samym świecie – cóż to za różnica czy jestem Żydem, Irlandczykiem, Włochem; katolikiem, wyznawcą judaizmu, protestantem”<sup>81</sup>. Tożsamość podporządkowanych innych, niezależnie od powodów społecznego wykluczenia, kształtowana jest przez incydenty odrzucenia. Świadczy o tym waga, jaką przypisują negatywnym zdarzeniom w swej pamięci.

Wspomnienia chłopskiej uczennicy potwierdzają, że działania na rzecz równości w dwudziestoleciu były pozorne lub dopiero w powojakach. Podobnie pisze na ten temat Czesław Miłosz w autorskiej kronice tego czasu: mimo zapisu znoszącego przywileje stanowe w konstytucji marcowej z 1921 roku chłopcy byli traktowani jako ludzie podrzędni<sup>82</sup>. Dysproporcje między warstwami odzwierciedlają się również w szkolnictwie okresu międzywojennego. Znajdujące się wówczas w stadium larwalnym, potrzebowało reformy ujednoliciącej system edukacyjny w trzech zaborach, odpowiednio wykształconej kadry i zdecydowanej poprawy warunków lokalowych. Na mocy dekretu z 1919 roku wprowadzono siedmioklasowe szkoły powszechne, w których edukacja w języku polskim była bezpłatna, obowiązkowa dla dzieci w wieku 7–14 lat. Szkolnictwo publiczne miało stanowić pierwszy krok ku wstępowi warstw nieuprzywilejowanych do szkół średnich i wyższych. Rzeczywistość wkrótce pokazała, że równy dostęp do edukacji nie wyeliminował różnic społecznych. Szkoły powszechne były przeludnione, brakowało pomocy dydaktycznych, rodziny uczniów zobowiązywano do ponoszenia kosztów ogrzewania i oświetlenia sal. Niestaranny dobór nauczycieli nie pozostawał bez wpływu na poziom uczniowskiej wiedzy. W tej sytuacji promocja dzieci wiejskich ze szkół powszechnych do średnich była mrzonką. Gimnazja reagowały na potrzeby wychowanków z zamożniejszych, inteligentnych domów, tworząc dla nich kursy przygotowawcze zastępujące program szkoły powszechnej. Przeciwno pozorowanej demokratyzacji szkół występowała w swoich pracach Stefania Sempołowska. Studium o oświacie *Z tajemnic Ciemnogrodu* (1924, 1928) miało tak dużą siłę oddziaływania, że zainspirowana nim czytelniczka, działaczka społeczna Ludwika Jahołkowska-Koszutska, z nieukrywanym wzburzeniem napiętnowała niesłuszny podział w edukacji:

---

<sup>81</sup> E.V. Stonequist, *Asymilacja i podawanie się za członka innej grupy (passing)*, (jeden z rozdziałów studium *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*), [w:] *Metoda biograficzna w socjologii*, op. cit., s. 99.

<sup>82</sup> Zob. C. Miłosz, *Wyprawa w Dwudziestolecie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999.

Dla ludu stawia się drewniane baraki, do których uczęszcza kilka tysięcy dzieci na dwie zmiany! O! to uczenie na dwie zmiany! Powietrze zabójcze i nie ma nawet czasu na dobre przewietrzenie klasy! [...] w szkole ludowej tzw. jednoizbowej jeden nauczyciel uczy często do 100 dzieci różnego wieku, różnego umysłowego poziomu. Prowadzi jednocześnie zajęcia z dwoma, trzema, nawet czterema grupami, z których każda robi co innego: jedni piszą, drudzy rachują lub czytają głośno... Smutna to parodia nauki, a rezultaty jej?<sup>83</sup>

Doświadczenie, które stało się udziałem młodej chłopki w szkole okresu dwudziestolecia międzywojennego, niekoniecznie jest jedynie martwym zapisem. Magdalena Bartecka, organizatorka kampanii społecznej „Jestem ze wsi”, współautorka filmu dokumentalnego poświęconego pańszczyźnie, *Niepamięć* (2014), utrzymuje, że przedwojenne podziały wciąż oddziałują na współczesne życie społeczne. Oto wycinek debaty, w której jeden z dyskutantów odnosi się do jej biografii: „Magda po skończeniu szkoły podstawowej trafiła do specjalnie selekcyjowanej klasy w szkole miejskiej. To było w 20-tysięcznym miasteczku, Tomaszowie Lubelskim. Do tej klasy obok wszystkich dzieci wiejskich trafiły też dzieci z najbiedniejszej części miasta. Widać tu, że chamofobia przekłada się z języka na konkretne praktyki instytucjonalne”<sup>84</sup>. Współczesne badania socjologiczne (Jarosław Domalewski, 2008) zdają się potwierdzać wskazany przez uczestników debaty problem nierównych szans edukacyjnych. Nie ulega wątpliwości, że młodzież wiejska ma obecnie znacznie łatwiejszą drogę awansu. Jednak ze względu na dostępność edukacji oraz powszechność kontynuacji nauki na stopniach średnim i wyższym miernikiem statusu przestaje być wykształcenie, a jego rolę przejmuje wykonywany zawód. Na tym etapie zostają uruchomione schematy utrwalone w przeszłości – utrudniony staje się dostęp do wysokich stanowisk i prestiżowych, lepiej płatnych profesji:

[m]łodzież wiejska, mimo że dysponuje zbliżonymi do swoich miejskich rówieśników umiejętnościami szkolnymi, częściej podejmuje naukę w szkołach ponadgimnazjalnych „drugiej kategorii” i częściej w swoich planach kształceniowych odnośnie do szkół wyższych uwzględnia uczelnie o niższym prestiżu, niższym poziomie kształcenia, a w konsekwencji dające mniejsze szanse na sukces na rynku pracy<sup>85</sup>.

Przyczyny tego stanu rzeczy socjolog Jarosław Domalewski upatruje nie tylko w systemie edukacyjnym, ale również w sposobie myślenia i samoświadomości

<sup>83</sup> L. Jahołkowska-Koszutska, *O kobiecie współczesnej i o kobiecie przyszłości*, Drukarnia Artystyczna, Warszawa 1929, s. 111, dokument elektroniczny: <http://polona.pl/item/17864504/116/>, dostęp z dn. 11.03.2015.

<sup>84</sup> Wypowiedź Mateusza Piotrowskiego, *Chamofobia: debata „Kontakt”*. Udział w dyskusji wzięli: Andrzej Leder, Aleksandra Bilewicz, Magdalena Bartecka i Mateusz Piotrowski. Debatę poprowadził Jan Mencwel. Zapis debaty, dokument elektroniczny: <http://magazynkontakt.pl/chamofobia-debata-kontakt.html>, dostęp z dn. 11.03.2015.

<sup>85</sup> J. Domalewski, *Drogi szkolne młodzieży miejskiej i wiejskiej – uwarunkowania i konsekwencje*, [w:] „Rocznik Lubuski”, t. 34, część 1. *Marginalizacja i elitarność w edukacji*, red. E. Narkiewicz-Niedbałec, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra 2008, s. 58.

uczniów: „Daje tu o sobie znać «stygmatyzacja wiejskością» – przekonanie o gorszych szansach życiowych w związku z faktem zamieszkania na wsi”<sup>86</sup>. Wnioski autora badań odsyłają do konceptu duszy pańszczyźnianej Jakuba Bojki. Uwspółcześniony temat chłopski wydobywający różnicę klasową (w jej obecnym wymiarze i funkcji), powraca podczas debaty z udziałem naukowców i publicystów: *Ty wieśniaku – epitety, komplementy* na łamach „Kultury Liberalnej” (obecna w trzech numerach periodyku w roku 2011), przywołana już *Chamofobia* w magazynie „Kontakt” (2013). Wzmoczone zainteresowanie długim trwaniem podziałów społecznych w sferze publicznej wskazuje na potrzebę przepracowania tego problemu w refleksji ponowoczesnej, w świecie demokratycznym i nomadycznym.

### 3. Poddaństwo a niewolnictwo – kategorie osobne?

„Inteligent polski, poza wyjątkami, niewiele wie o kulturze chłopskiej i nigdy nie chciał wiedzieć więcej” – tymi słowami Wiesław Myśliwski otworzył swoje wystąpienie w Fundacji im. Karola Lewakowskiego, znane i opublikowane później pod tytułem *Kres kultury chłopskiej*<sup>87</sup>. Prowokacyjna teza została poparta w tekście głębokim zrozumieniem procesów historycznych i kulturowych, które kształtowały chłopów jako warstwę społeczną i oddzielną wspólnotę w historii państwa polskiego. Pisarz postrzega inteligencką niewiedzę i obojętność wobec kultury chłopskiej jako dziedzictwo szlacheckiej przeszłości, tym smutniejsze, że – jak podaje, powołując się na rocznik statystyczny z 1939 roku – 70% Polaków mieszkało wówczas na wsi. Przytoczę szczególnie ważny fragment tej wypowiedzi, który będzie stanowił punkt wyjścia do rozważań o położeniu stanu chłopskiego:

Powtórzę, co też już kiedyś powiedziałem: chłop nie wiedział, jaki jest jego folklor, wiedział, jaki jest jego los. To ów los, w którym skumulowała się pełnia doświadczenia ludzkiego, i jednostkowego, i zbiorowego, był fundamentem tej kultury. **Szczególne znamię temu losowi nadawała wielowiekowa historia samotności, wieki niewoli i niedoli, cierpienia i milczenia, izolacji od narodu i państwa** [podkr. K.W.]. Z konieczności skazywało to chłopów na samodzielność i samowystarczalność kulturową, na wypracowanie w codzienności i powtarzalności tak zdeterminowanego bytu własnych form egzystencji, własnych obrządków, rytuałów i zasad istnienia, własnego odczuwania czasu i własnego postrzegania przestrzeni, słowem, własnego wewnętrznego świata i stosunku do świata

<sup>86</sup> Ibid.

<sup>87</sup> W. Myśliwski, *Kres kultury chłopskiej*, Prowincjonalna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2003, s. 5.

na zewnątrz. Toteż wyłania się z tej kultury wielkie człowiecze uniwersum, a nie folklor, jak by niektórzy chcieli<sup>88</sup>.

Autor wyraża sprzeciw wobec tendencji do utożsamienia ludowości z bogatą obrzędowością, kolorowym strojem, wycinanką kurpiowską – a więc formami, które zostały przywłaszczone przez propagandę PRL-u, a obecnie są puste, zostały odarte z głębokiej kulturowej treści. Należy jednak zadać pytanie, kim jest ów inteligent w roku 2003, do którego pisarz kieruje swoje słowa. Jeśli weźmiemy pod uwagę zmiany demograficzne, jakie dokonały się na skutek drugiej wojny światowej – celową politykę hitlerowskiego okupanta, która (wraz z komplementarnymi działaniami ze strony radzieckiej) unicestwiła polskie ziemiaństwo oraz inteligencję, uświadomimy sobie, że adresatami wypowiedzi W. Myśliwskiego są z dużym prawdopodobieństwem współcześni potomkowie chłopscy. Jak zatem wytłumaczyć paradoks, że w kraju, w którym inteligencka większość ma pochodzenie chłopskie, wieś nadal jest wstydliwą ojczyzną, a dziedzictwo kultury ludowej nie znajduje wiele miejsca w obowiązującej narracji historycznej? Zrozumienie podłoża wspomnianego wstydu i wyparcia umożliwia analiza zjawiska z perspektywy teorii postkolonialnej. W tym celu odwołam się do reinterpretacji historycznej relacji między stanami, zaproponowanej przez Jana Sowę w pracy *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Konieczna dla pełnego zrozumienia zagadnienia chłopskiej zależności w powieściach Wiesława Myśliwskiego będzie także rekapitulacja najważniejszych wydarzeń i zjawisk, które formowały i zmieniały warstwę kmieć, dokonana na podstawie hipotez i tekstów historyków oraz bogatego studium socjologicznego poświęconego wsi autorstwa Izabelli Bukraby-Rylskiej.

Relacja między panem a chłopem była konsekwencją długowiecznych procesów historycznych, w których ustalały się i reorganizowały hierarchie stanowe. Pierwsze cywilizacje formowały swoją strukturę społeczną w oparciu o ścisłe rozgraniczenie warstw, z których każda pełniła określone funkcje. Praca fizyczna, która mogła przybierać różne formy – uprawę roli, transport ładunków, wreszcie posługę w domu możnych, wyznaczała miejsce na dole hierarchii. Rolnik w czasach starożytnych nie był jednak niewolnikiem. Społeczeństwo greckie, które zbudowane było w większości z drobnych gospodarstw wiejskich (ok. czterohektarowych), ściśle wiązało fakt posiadania ziemi, najczęściej dziedziczonej, z wolnością i prawami obywatelskimi<sup>89</sup>. Według autora *Własności a wolności*, Richarda Pipesa, „pojawienie się w starożytnej Grecji prywatnej własności ziemi, wolnej od jakichkolwiek zewnętrznych zobowiązań, zrodziło pierwszą w świecie demokrację”<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> Ibid., s. 11–12.

<sup>89</sup> Por. I. Bukraba-Rylska, *Socjologia wsi*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 67.

<sup>90</sup> R. Pipes, *Własność a wolność*, tłum. L. Niedzielski, MUZA, Warszawa 2000, s. 158.

W Polsce średniowiecznej stopniowo wykształcał się stan kmiecy o hierarchicznej strukturze, do którego należeli chłopcy o zróżnicowanym poziomie ekonomicznym. Prawa, jakie im przysługiwały, zależały od ich statusu materialnego. Najzamożniejsi byli kmiecie – gospodarze rozporządzający co najmniej łanem ziemi (ok. 17–18 ha) i cieszący się pełnią praw w samorządzie wiejskim; w dalszej kolejności zagrodnicy, posiadający mniej, niż wynosiła czwarta część łanu, i pozbawieni prawa głosu w samorządzie, wreszcie ludność bezrolna, także zróżnicowana pod względem stanu posiadania – chałupnicy, którzy mieli własną chatę, i komornicy mieszkający u zamożniejszych gospodarzy. Rodziny nieposiadające ziemi szukały zatrudnienia u chłopów dobrze sytuowanych oraz w folwarku, gdzie często stanowili czeladź. W początkach rozwoju państwa (wiek X–XII) chłopcy byli wolnymi osadnikami skupiającymi się we wspólnotach terytorialnych, mającymi na własność ziemię, którą samodzielnie zarządzali i za którą płacili daniny księciu. Jednak wdrożenie alodialnego systemu feudalnego, który polegał na przekazywaniu ziemi wraz z zamieszkałymi na niej gospodarzami szlachcie i Kościołowi, połączone z prawem czerpania dochodów z danin od ludności wolnej, stopniowo, ale radykalnie ograniczyło niezależność stanu kmiecego. Autonomię odebrały chłopom także liczne przywileje nadawane szlachcie przez władzę królewską.

W okresie narodzin feudalizmu we wczesnośredniowiecznej Francji powierzenie się w pieczę możnemu sąsiadowi było dla ubogich, pozbawionych opieki króla, życiową koniecznością. Umowa, którą zawierano, nie przypominała stosunku pracy, lecz pakt o lojalności. Ceremoniał feudalny miał wiele wspólnego z rytuałem religijnym. Jak wskazują średniowieczne ryciny, wasal klękał przed swoim nowym opiekunem i złożone jak do modlitwy dłonie wkładał w dłonie zwierzchnika na znak hołdu i oddania. Według źródeł z VIII wieku przytaczanych przez Tadeusza Manteuffla umowa taka, zwana kontraktem komendacyjnym, brzmiała podobnie do cytowanej tutaj: „Ponieważ wszystkim jest wiadome, że nie mam się z czego wyżywić i odziać, zwróciłem się do waszej pobożności, postanawiając oddać się pod waszą opiekę i wam komendować. Co też i uczyniłem w tym mianowicie celu, abyście mnie tak wspomagali przez udzielanie żywności i odzienia, jak sobie mymi usługami na to u was zasłużę. I dopóki będę żył, będę wam służył i pełnił posługi jako wolny człowiek; nie będę też miał prawa wyłamania się spod waszej władzy i opieki, lecz pozostanę w niej do końca dni mego żywota<sup>91</sup>. Materialna przyczyna zawiązania stosunku poddaństwa ze strony wasala jest wyraziście ujawniona. W krótkim fragmencie przysięgi można zaobserwować przeciwstawne wektory znaczeniowe – ten, który mianuje się sługą, podkreśla, że będzie wypełniał obowiązki, pozostając wolnym, jednakże bez prawa negocjacji, kwestionowania woli i rozkazu suwerena. Kontrakt jest zawierany bezterminowo, w praktyce za jego rozwiązanie

<sup>91</sup> T. Manteuffel, *Feudalizm*, Państwowe Wydawnictwo Książek Szkolnych we Lwowie, Lwów 1938, s. 7–8.

strona zrywająca powinna zapłacić odszkodowanie, którego wysokość wcześniej ustalano. Dwuznaczność stosunku feudalnego, który oznacza dla wasala bycie jednocześnie wolnym i wywyższonym (np. zaszczytna pozycja para, zasiadającego w radzie swojego suwerena, nierzadko posiadającego własnych wasali) oraz sługą (podlegającym rozkazom oraz jurysdykcji pana, zaświadczającym o swej lojalności własnym życiem podczas prywatnych wojen) zostanie przeniesiona – w odpowiedniej skali – do folwarku pańszczyźnianego. Według mediewisty François-Louisa Ganshofa instytucje feudalne w zachodniej Europie stawały się przestarzałe i ustępowały już od XIII wieku, wraz z umacnianiem się absolutystycznej władzy centralnej, lecz zarazem w sposób fundamentalny wpłynęły na strukturę społeczną, znajdując odzwierciedlenie w niemal każdym aspekcie życia i myślenia ludzi<sup>92</sup>. Natomiast Marc Bloch, historyk, który rozszerzył ramy definicyjne pojęcia feudalizmu, upatruje w systemie dworskim (folwarcznym) głównego spadkobiercę tego ustroju społeczno-politycznego<sup>93</sup>.

Polscy historycy są zgodni, że analogie do zachodnioeuropejskiego systemu feudalnego można obserwować w Polsce ze znacznym opóźnieniem. Nie upowszechnił się u nas system lenny – przyjmowania ziemi w dzierżawę. Własność ziemska była alodialna, a więc bezwarunkowa i dziedziczna, co tym bardziej wzmacniało pozycję szlachty i magnaterii oraz Kościoła, a zagrażało pozycji chłopów. Co prawda do końca XIII wieku ich prawa były uznawane i strzeżone – prawo do majątku gwarantował im zapis w Księdze Henrykowskiej (1227–1310), zaś sądy powszechne przyjmowały skargi chłopskie z nakazu Kazimierza Wielkiego, a wydany przez niego statut wiślicki (1362) zapewniał im prawną opiekę i reprezentację adwokata w sądzie. Od XV wieku sytuacja chłopów ulega systematycznemu pogorszeniu. Przywilej warcki (1423) udzielony przez Władysława Jagiełłę umożliwia szlachcicowi usuwanie sołtysów ze wspólnot samorządowych. W 1496 roku przywilej piotrkowski potwierdza fakt przypisania chłopca do ziemi – zaledwie jeden członek osady może ją opuścić w ciągu roku za zgodą właściciela, tylko jeden syn chłopski może uczyć się w mieście rzemiosła za zgodą pana. Zaostrza się postępowanie wobec zjawiska zbiegostwa chłopów, często ratujących się ucieczką do miast przed niesprawiedliwością i krzywdą. Już w ustawie z Wiślicy znajduje się zapis regulujący prawo wychodu, czyli możliwości opuszczenia wsi należącej do pana feudalnego (wieś może opuścić jeden lub dwóch mężczyzn w ciągu roku), ta sama ustawa stoi jednocześnie na straży praw osobistych chłopów. Cała wspólnota może odejść, jeżeli pan dopuści się następujących występków: zgwałci żonę lub córkę chłopca; zostanie wykluczony z Kościoła (poprzez nałożenie ekskomuniki) lub jego dług będzie egzekwowany z własności chłopskiej. W 1520 roku Zygmunt Stary przyznał władzę sądowniczą panom świeckim

---

<sup>92</sup> Zob. F.L. Ganshof, *Feudalism*, tłum. P. Grierson, University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London 1996, s. 168.

<sup>93</sup> M. Bloch, *Feudal Society*, t. 2, *Social Classes and Political Organisation*, tłum. L.A. Manyon, Routledge, London 2005, s. 169.

i duchownym wobec swoich poddanych oraz nałożył na kmieciów obowiązek pańszczyzny w wysokości jednego dnia w tygodniu od łana (ok. 17–18 ha) ziemi, a taką wielkość miało przeciętne gospodarstwo. Zamożniejsi chłopci zatrudniali do wypełniania tego obowiązku pracowników najemnych, sami zaś pracowali na własne utrzymanie. Ekonomiczna oraz polityczna pozycja szlachty wciąż wzmacniała się dzięki nadawanym przywilejom. Na przestrzeni od XVI do XVIII stulecia, a więc w okresie istnienia Rzeczypospolitej Obojga Narodów, obowiązek pańszczyźniany nieustannie się zwiększał. Obciążenia wobec dworu miały taki zakres, aby umożliwić chłopskiej rodzinie wyżywienie się z własnego gospodarstwa i produkowanie dóbr na swoje potrzeby, bez nadwyżek zapewniających dodatkowy zysk<sup>94</sup>. Jeśli rodzina była zbyt liczna, by utrzymać się z pracy na własnej ziemi, folwark miał zagwarantowane zaplecze tanich robotników najemnych. W XVIII wieku pańszczyzna osiąga wymiar siedmiu, a nawet dziesięciu dni tygodniowo (sic!), co uniemożliwia chłopu samodzielne wykonanie nałożonej na niego pracy – potrzebuje pomocy synów, czasem żony i nieletnich dzieci.

Idee filozoficzne wieku oświecenia: postulat niezbywalnych praw człowieka, równości ludzi wszystkich stanów, wpłynęły na bezkompromisową krytykę warstwy uprzywilejowanej w pismach publicystów okresu Sejmu Wielkiego. Najważniejsze polemiki działaczy politycznych poruszają problem nieludzkiego traktowania chłopca pańszczyźnianego i uznają go za jeden z występów republiki szlacheckiej. Hugo Kołłątaj formułuje wówczas przenikliwy wniosek:

Wiemy dobrze, iż na koniec rolnik w dobrach szlacheckich stał się rzeczą dziedzicą, a niezrozumianym ludzkości zgwałceniem przestał być osobą, przeciw oczywistemu natury głosowi. Oddany na dyskreję pana, zostawiony pod legalną, jeśli tak mówić można, niewolą, porównany z bydłą doznawał takiego losu, na jakie uprzedzenie, edukacja, chciwość i pasje dziedzica wystawiać go mogły [...] zatopiony w pijaństwie, nieoświecony, gnuśnieje w niewoli i ńędzy, tyle tylko szczęśliwy, ile dziedzic jego jest dobry<sup>95</sup>.

Nie był to głos odosobniony. Komplementarna wobec niego, lecz ostrzejsza w tonie jest uwaga poczyniona przez Franciszka Salezego Jezierskiego w *Katechizmie o tajemnicach rządu polskiego*:

Chłop w Polsce ma tylko przymioty duszy i ciała, ale zaś osoba jego nie jest człowiekiem ale rzeczą własną szlachcica, który będąc panem jednowładnym chłopca, może go przedawać i kupować, obracać na swój pożytek, tak jak by było sprzedaje się z folwarkami i opisami inwentarzów<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> Zob. W. Kula, *Czy gospodarstwa chłopskie w Polsce XVIII w. miały charakter żywnościowy?*, [w:] idem, *Teoria ekonomiczna ustroju feudalnego*, Książka i Wiedza, Warszawa 1983, s. 206–220.

<sup>95</sup> H. Kołłątaj, *Listy Anonima*, [w:] *Kuźnica Kołłątajowska: wybór źródeł, wybór i wstęp* B. Leśnodorski, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1949, s. 30.

<sup>96</sup> F.S. Jezierski, *Katechizm o tajemnicach rządu polskiego, jaki był około roku 1735 napisany przez J.P. Sterne w języku angielskim, potem przełożony po francusku, a teraz na koniec po polsku*, Drukarnia Jego Królewskiej Mości, Sambor 1790, s. 5–6, dokument elektroniczny <http://polona.pl/item/11242917/4/>, dostęp z dn. 31.01.2015.

Działalność aktywistów na rzecz poprawy stanu włościan skutkuje w 1768 roku odrzuceniem prawa patrymonialnego *ius vitae ac necis*, które dawało panu sąd nad życiem i śmiercią poddanego. Dopiero od tego momentu szlachcic za wymierzenie kary śmierci chłopu będzie odpowiadał przed sądem za zabójstwo.

Tymczasem, jak podają źródła z terenów Ukrainy, gdzie powstały imperia magnackie, kary za śmierć chłopską były właściwie fikcjonalne, trwały nie dłużej niż kilka tygodni, w dodatku jakość życia skazanego nie obniżała się znacząco – mógł on zabrać ze sobą do aresztu własnego kucharza i służbę. Wypisy z dziewiętnastowiecznej księgi wyroków, przytaczane przez Daniela Beauvoisa, noszą znamiona makabryzmu:

*18 lutego 1838 roku.* Ziemianin K. Dobrzański, sądzony za wymierzenie zbyt srogiej kary chłopom należącym do sąsiada. Jeden z chłopów powiesił się. Szlachcic został „tymczasowo” zatrzymany w areszcie domowym. Jeśli chodzi o chłopą samobójcę, to rozstrzygnięto, zgodnie z nagminnie powtarzającą się formułą, że zszedł on z tego świata, bo taka była Wola Boska.

*11 marca 1838 roku.* Ziemianin T. Tuszyński zabił jednego ze swoich chłopów pańszczyźnianych. Uwolniony od winy i kary.

*28 kwietnia 1838 roku.* Ekonom księcia Radziwiłła, J. Zambroszycki, zasiekł chłopą na śmierć. Uwolniony od winy i kary. [...].

*27 maja 1838 roku.* Ziemianka Róża Glajer pobiła śmiertelnie jedną ze swych służących. Sprawa nie była w ogóle rozpatrywana. [...].

*12 stycznia 1839 roku.* Ekonom Trypolskich, A. Nowicki, pobił ciężarną kobietę, która urodziła martwe dziecko. Za tę „nieostrożność” siedział dwa tygodnie w areszcie na swój koszt<sup>97</sup>.

Tymczasem postulat przywrócenia chłopom wolności osobistej i swobody osiedlania się pojawił się nie w konstytucji, ale w Uniwersale połańskim, wydanym przez Tadeusza Kościuszkę w 1794 roku. Deklaracje zmian prawnych odegrały rolę bodźca, dzięki któremu pozyskano stan chłopski sprawie polskiej i zmobilizowano włościan do zbrojnej walki z zaborcami. Akt z Połania nie przetrwał upadku powstania, zaś zwrócenie chłopom wolności na mocy dekretu grudniowego, wydanego w 1807 roku w Księstwie Warszawskim, było gestem pozornym. Zależność feudalną zamieniono na zależność ekonomiczną – chłop, który nie był już przypisany do ziemi i mógł się swobodnie przemieszczać, wciąż nie miał prawa do ziemi ani środków materialnych do jej wykupu. Dekret ten utrzymywał w mocy zależność pańszczyźnianą, której zakres regularnie wzrastał. Jak pisze Jacek Kochanowicz, znawca historii gospodarczej Polski: „Z formalnego punktu widzenia chłopci byli od 1807 roku wolni, w praktyce w wielu

---

<sup>97</sup> D. Beauvois, *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu, Kijowszczyźnie 1793–1914*, tłum. K. Rutkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2011, s. 271.



wypadkach ich sytuacja zbliżała się do poddaństwa<sup>98</sup>. Włościanie odrabiali pańszczyzną sprzężajną bądź pieszą. Sprzężajna oznaczała, że do pracy w folwarku należało stawić się z własnym zaprzęgiem, co wiązało się również z koniecznością posiadania pomocnika – zazwyczaj dorastającego syna lub w przypadku bogatszych gospodarzy – parobka. Obowiązek korzystania z własnych narzędzi, koni i dodatkowych rąk do pracy był nadzwyczaj dotkliwym obciążeniem. Tymczasem pańszczyzną sprzężajną odpowiadał trzem zwykłym dniom roboczym<sup>99</sup>. Dziewiętnastowieczni gospodarze skarżą się na nadmiar prac wykraczających poza zobowiązania gruntowe. Obciążenia wobec dworu obejmują także inne robocizny i powinności, zwane daremszczyznami (pielenie, podlewanie, praca w obejściu i przy zwierzętach, na przykład mycie owiec, stróża – stanie na straży, również nocą – posługa we dworze, w tym rąbanie drewna, palenie w piecach, noszenie wody) oraz daniny w naturze (ściśle określona ilość jajek, kapłonów, chmielu, grzybów, przędzy itp.). Jednocześnie maleje opieka ze strony dworu:

[Dzierżawca – K.W.] mógł – wbrew prawu – zmuszać [chłopów – K.W.] do nadmiernych powinności. Mógł, nie naruszając zasad [...] prześladować chłopa, wyznaczając go do szczególnie ciężkich prac i przyczyniając się do upadku chłopskiego inwentarza. Mógł nie zwracać wysyłanym w podróże chłopom pieniędzy, wyłożonych przez nich na opłaty drogowe. [...] Jeśli nawet chłop uważał, że dzierżawca wymaga powinności ponad prawnie czy zwyczajowo określoną granicę – musiał je odrobić, a dopiero potem dochodzić odszkodowania. Gruntowa zależność przekształcała się de facto w osobistą, ograniczając tym samym możliwość dysponowania własnym majątkiem, osobą czy rodziną<sup>100</sup>.

Utrzymanie przymusu pracy na rzecz pana oznacza **wtórne poddaństwo** chłopa. Ostateczne zniesienie poddaństwa i pańszczyzny odbywało się w różnym czasie – w zaborze pruskim w latach 1807–1823, w austriackim w roku 1848, najpóźniej w zaborze rosyjskim – ukaz cara znosi ją w 1864 roku. Zmiany nie nastąpiły natychmiast – chłopi, którzy po uwłaszczeniu mieli zbyt mało ziemi, by się z niej wyżywić i utrzymać, oddawali się na powrót w zależność feudalną i pracowali na rzecz dworu. Ta forma zależności, która przetrwała na Spiszu aż do lat trzydziestych wieku XX, nazywana była żelarką.

W świetle omówionych zjawisk przytoczony tu anonimowy głos skargi chłopskiej z pierwszej połowy XVII wieku jest zrozumiały:

Ach biada mnie już na te nędzne lata,  
Czyż już koniec świata?

Omaliż z głodu już nie pozdychamy,

<sup>98</sup> J. Kochanowicz, *Pańszczyzniane gospodarstwo chłopskie w Królestwie Polskim w I połowie XIX w.*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1981, s. 82.

<sup>99</sup> *Ibid.*, s. 107.

<sup>100</sup> *Ibid.*, s. 84.

Bo nic nie mamy. [...]

Jam z rolej dawał księżdom dziesięcinę,  
Sam głodem ginę.

Jam króla żywił z jego wszystkim dworem,  
Rocznym poborem.

Jam pana żywił swym zagonem długiem,  
Orałem pługiem.

Jam swoim chlebem żywił rzemieślnika,  
Ba i nędznika.

Jam opatrował swą pracą żebraki  
I szkolne żaki.

Teraz sam siedzę jako we szpitalu,  
A w ciężkim żalu.<sup>101</sup>

Część piosenek i przyśpiewek zebranych przez etnografów ujawnia tendencje kontestatorskie i anarchistyczne. Pragnienie powetowania krzywd, krwawa żądza zemsty na panach i księżach splatają się z wyznaniem naruszającymi tabu, mającymi charakter zbiorowej autoterapii. Rewolucyjną energię postanowił wznieść na nowo Maciej Szajkowski, muzyk czerpiący inspiracje z folkloru. W 2011 roku wydano płytę *Gore! Pieśni buntu i niedoli XVI–XX wieku*. Teksty zaczerpnięto ze zbiorów dziewiętnastowiecznych, między innymi monumentalnego dzieła Oskara Kolberga (1857–1890) oraz *Pieśni ludu Podhalań* (1845), a także antologii dwudziestowiecznych, takich jak: *Pieśni ludowe Warmii i Mazur* (1955), *Pieśni kaliskie* (1971) oraz *Polskie przyśpiewki ludowe* (1982). Tytuł płyty wskazuje na antologię pieśni ludowej Juliana Przybosa zatytułowaną *Jabłoneczka*, w niej bowiem poeta posłużył się frazą „pieśni buntu i niedoli”. Dynamizm i moc słów wzywających chłopów do buntu potęguje współczesna, punkrockowa interpretacja. Muzycy mający zacięcie i ambicje muzykologiczne posługują się nie tylko rockowym, surowym brzmieniem gitarowym, ale również tradycyjnymi instrumentami akustycznymi; lirą korbową, fidelą płocką, suką biłgorajską, sazami, barabanami, bębnami obręczowymi, kontrabasem i piłą. Większość wybranych przez twórców piosenek stanowi fantazję kompensacyjną, która mogła się realnie ziścić, na co wskazuje rabacja galicyjska (i *Pieśń o Jakubie Szeli*). Przyśpiewki pełnią funkcję groźby, wizualizują możliwe formy odwetu. Wskazują na to ekspresyjne tytuły: *Gore!; Precz!; Szubieniczka stoi; Ksiydza z kazalnicy zrucić; Z batogami na panów; Będą panowie sami łaki kosić; Orałbym ja wami; Nie boję się*

---

<sup>101</sup> *Obrońcy chłopów w literaturze staropolskiej*, zestawił i oprac. M. Piszczkowski, Wydawnictwo M. Kot, Kraków 1948, s. 35–36.

pana. W tym zbiorze wyjątek stanowi pieśń, która wyłamuje się z poetyki buntu i dychotomii napięć pańszczyźnianych. Stanowi namiastkę mitu założycielskiego za sprawą ukazania harmonijnej przeszłości czasów przedchrześcijańskich:

Jak to downi dobrze beło,  
 Jak sia dobrze wtyncas żyło,  
 To dziś posłuchojta  
 I wiara num dojta.  
 Kościołów wtyncas nie znali,  
 z drewna bogów nastrugali.  
 Jak sia bracia poswarzyli,  
 starzy w gaju ich godzili.  
 I nie beło wtyncas pana  
 Ani króla, ni hetmana.  
 Całe polskie plymie  
 uprawiało zimie.  
 Kozdy cłek beł scyry, prawy,  
 Wesół, skory do zobawy.  
 To beł lud kochany!  
 Choć przylóz do rany<sup>102</sup>.

Tęsknota za pierwotną organizacją wspólnoty pozbawionej feudalnej struktury hierarchicznej oraz niewyrażone wprost przeświadczenie o zewnętrznym, narzuconym charakterze religii wzmacniają hipotezę Marii Janion o poczuciu utraty słowiańskich korzeni kultury.

Poddaństwo i niewolnictwo – dwa nieprzystawalne pojęcia, odmienne kategorie społeczne? Czy zestawienie statusu chłopca pańszczyźnianego z czarnoskórym niewolnikiem pracującym na plantacji trzciny cukrowej na Karaibach lub bawełny w południowych Stanach Ameryki na początku XIX wieku – jest nieuprawnionym historycznie anachronizmem, czy raczej usprawnieniem narracji historycznej, ułatwiającym nowym pokoleniom zrozumienie własnej przeszłości? Kiedy zdefiniujemy poddaństwo chłopów, okaże się, że niewiele różni się ono od niewolnictwa, co rozpoznawali już intelektualiści polscy u schyłku wieku XVIII. Ograniczenie wolności chłopów przybierało różne formy. **Poddaństwo osobiste** oznaczało przynależność do danego miejsca – chłop był *glebae adscriptus*, czyli ziemi przypisany. Nie mógł dowolnie się osiedlać, mógł też być sprzedany lub wydzierżawiony wraz z ziemią innemu właścicielowi. Jego status społeczny był dziedziczny. **Poddaństwo gruntowe** oznaczało dzierżawę ziemi, na której chłop mieszkał i którą uprawiał. W zamian za tę dzierżawę płacił panu rentę feudalną – na ziemiach polskich aż do XIX wieku z rzadka był to czynsz, a najczęściej pańszczyzna. Oznaczała ona przymusową pracę w dobrach pańskich w ustalonym wymiarze dni. Na rzecz pana działały również

<sup>102</sup> W. Sobczyk, *Polskie przyspiewki ludowe*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1982, s. 136. Pieśń zapisana w 1980 r. w Rąbłowie, wsi w rejonie Kazimierza Dolnego, województwo lubelskie, przekazała ją Aleksandra Cielma (ur. 1916).

banalitetu – poddani za opłatą korzystali z budynków użytkowych w jego posiadłościach (młyn, piekarnia, browar) – oraz prawo propinacji – wyłączność produkcji alkoholu i czerpanie zysków z dystrybucji i sprzedaży wśród swoich poddanych. Pan feudalny miał prawo do sądenia podwładnych i wymierzania im kar cielesnych. Jego samego chronił zaś immunitet, w związku z czym nie odpowiadał nawet za zabójstwo swego poddanego. W tym wypadku mówimy o **poddaństwie sądowniczym**. Wymienione rodzaje poddaństwa wspólnie składają się na zjawisko pokrewne niewolnictwu. Podobną optykę przyjmuje Jan Sowa, przeprowadzając inspirowaną postkolonializmem eksplikację przyczyn rozbiórów państwa szlacheckiego.

Narracja historyczna przedstawiana w trakcie edukacji szkolnej tłumaczy, że pewne usterki demokratycznego ustroju Rzeczypospolitej, takie jak nadmierne przywiązanie szlachty do „złotej wolności” i prawa liberum veto, a także anarchia czasów saskich, złożyły się na katastrofę rozbiórów. Przy ocenie demokracji szlacheckiej przeważają jednak głosy chwające jej wyjątkowy na skalę europejską, obywatelski charakter i tolerancję wyznaniową. Tymczasem w *Fantomowym ciele króla* Jan Sowa spogląda na polską historię nowożytną z innej perspektywy.

Rozważania nad wewnętrzną sytuacją I Rzeczypospolitej oraz jej relacjami ekonomicznymi z Zachodem prowadzą Jana Sowę do wniosku, że rolę Polski tego okresu (XVI–XVIII wiek) można uznać za prekolonialną. Choć pragniemy wiedzieć się wśród europejskich mocarstw, nasze uwarunkowania zbliżały Polskę szlachecką raczej do późniejszego świata kolonialnego, krajów południowoamerykańskich i afrykańskich. Mocno wybrzmiewa teza, że Polska była państwem Trzeciego Świata mimo geograficznego położenia w Europie<sup>103</sup>. Na naszą peryferyjność i zależność od krajów centrum wskazują właśnie czynniki ekonomiczne, związane z gospodarką pańszczyźnianą i handlem zamorskim. Polski socjolog powołuje się na obserwacje Fernanda Braudela mówiące, że o pozycji regionu lub państwa w międzynarodowej hierarchii świadczy możliwość dyktowania warunków wymiany<sup>104</sup>. Nie ulega wątpliwości, że warunki handlu zbożem ustalali gdańscy i holenderscy kupcy, płacący właścicielom folwarków zaliczki z rocznym wyprzedzeniem. Przy okazji zboże docierało do Gdańska i wypływało z portu z pominięciem pośredników, czyli kupców polskich. Polska gospodarka, podobnie jak ta kolonialna (sic!), była wyspecjalizowana i eksportowała jeden towar, którego potrzebowało centrum. W koloniach powstały uprawy monokulturowe (szkodliwe dla ekosystemu i wyjaławiające ziemię), produkujące cukier z trzciny cukrowej, kakao, bawełnę etc., zaś w Rzeczypospolitej Obojga Narodów gospodarka również nastawiona była na rolnictwo, w tym przede wszystkim

---

<sup>103</sup> Teza ta nie straciła na aktualności. Sowa uznaje trwałość wielowiekowych procesów, które wpięły region Europy Środkowej i Wschodniej w schemat peryferyjności, zob. J. Sowa, *Fantomowe ciało króla...*, op. cit., s. 7–28, 435–448.

<sup>104</sup> F. Braudel, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV–XVIII wiek*, t. 3, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1992, s. 28, za: J. Sowa, op. cit., s. 187.

uprawę zbóż<sup>105</sup>. Ponadto można wskazać na występowanie szczególnej (i właściwej krajom kolonialnym) asymetrii, charakteryzującej relację centrum – periferie. Dla polskich przedsiębiorców Niderlandy były najważniejszym rynkiem zbytu (połowa polskiego zboża była przeznaczona na eksport), zapewniającym stabilność finansową. Tymczasem kultywowany przez sarmatów mit Polski jako spichlerza Europy łatwo obalić w oparciu o dane statystyczne, nawet jeśli są one szacunkowe. Sowa podaje za Braudelem, że polskie zbiory w zapotrzebowaniu Europy stanowiły śladową wielkość (0,5%)<sup>106</sup>, a w razie klęski głodu lub nieurodzaju mogły łatwo być zastąpione dostawami z innych regionów lub zapasami. Oznacza to, że byliśmy ekonomicznie uzależnieni od tej wymiany, podczas gdy europejskie centrum mogło ustanawiać jej warunki, a także wycofać się z niej lub przenieść środki produkcji w inne miejsce. Badacz dostrzegł w polskiej szlachcie i magnaterii podobieństwo do **elit kompradorskich**, bogacących się i uzyskujących wysoki status dzięki współpracy z kolonizatorami. Szlachta czerpała korzyści z wymiany handlowej z centrum; w ten sposób zabezpieczała własne interesy, ale jednocześnie działała na niekorzyść innych klas społecznych, w długotrwałej perspektywie taka polityka doprowadziła do upadku państwa. Nie wspominając o tym, że zyski szlachty nie byłyby możliwe do osiągnięcia, gdyby nie darmowa praca chłopów. W *Fantomowym ciele króla* jasno wyartykułowano stanowisko wobec pańszczyzny, przyrównując ją do biopolitycznej eksploatacji (życie chłopca jako czynnik produkcji) oraz niewolniczej pracy znanej z kolonialnych plantacji.

#### 4. Kultura sarmacka jako kultura wykluczenia

Mit sarmacki, utrwalany przez szlachtę od XVI wieku, ukształtował się na bazie poszczególnych błędnych zapisów kronikarskich, które utożsamiały Słowian ze starożytnymi Sarmatami. Humanisci włoscy, inspirowani antykiem, zastępowali nazwy współczesne starożytnymi, w ten sposób Bałtyk zyskał miano Morza Sarmackiego, a Karpaty Gór Sarmackich. Zabieg ten zastosował Eneaszy Sylwiusz Piccolomini w piętnastowiecznej *Historii Bohemii*, a także Jan Długosz w *Rocznikach*. Polaków z Sarmatami chętnie powiązał Maciej Miechowita, autor *Traktatu o dwóch Sarmacjach, azjatyckiej i europejskiej* (1517). Pochodzące z okresu późnego średniowiecza prace kronikarzy stanowiły podwaliny pod upragniony przez stan szlachecki mit o początku, wywodzący genealogię polskiego rycerstwa od walecznego starożytnego plemienia stawiającego czoła cesarzowi rzymskiemu. Natomiast szlachta litewska szukała swego rodowodu wśród patrycjatu

<sup>105</sup> Jan Sowa podaje również przykłady towarów eksportowanych do centrum z innych krajów peryferyjnych, np. Ukraina i Węgry: bydło; Czechy: kruszce; Szwecja: drewno i stal; Rosja: futra.

<sup>106</sup> F. Braudel, op. cit., s. 110–111, za: J. Sowa, op. cit., s. 138.

rzymskiego – na przykład ród Radziwiłłów uczynił swym antenatem króla Polemona, wygnanego z Pontu przez Nerona. Według legendy miał on wraz ze swym wojskiem wyruszyć poza skraj cesarstwa i w ten sposób dać początek nowemu plemieniu. Mit sarmacki pełnił ważne funkcje – scalał szlachtę na olbrzymich i zróżnicowanych kulturowo terenach Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Stanowił również o poczuciu dumy i wyjątkowości tego stanu, uzasadniał jego dominującą rolę w państwie i przyznane mu przywileje. Utrwalał różnicę między warstwami społecznymi – w jednej z wersji mitu, sięgającej czasów biblijnych, ludzkość wywodzi się od trzech synów Noego. Szlachcice są potomkami cnotliwego Jafeta, chłopci zaś – spadkobiercami Chama, przeklętego przez ojca<sup>107</sup>. Dla Sarmatów, zaznajomionych z systemem kastowym i niewolnictwem czasów rzymskich, porządek feudalny, w którym chłopci zajęli rolę niewolników, był sprawą naturalną. Zgodność, paralelność historii własnej wobec historii starożytnej była dla Sarmatów powodem do dumy – wolność szlachecką pojmowano jako kontynuację republikańskich idei Rzymu, a jednocześnie z niechęcią patrzono na absolutyzm cesarstwa. Ideologia sarmacka, ukształtowana w wieku XVII, znacząco wpłynęła na pozycję i znaczenie chłopca w państwie, promieniując na wieki następne. Znaczący badacz kultury sarmackiej Janusz Tazbir argumentuje:

Pauperyzacja gospodarcza chłopca, zamknięcie mu dostępu do wyższych szczebli oświaty, pogardliwe traktowanie przez szlachtę – wszystko to wyrobiło w poddanym przekonanie, iż pod względem etnicznym jest kimś innym niż jego pan. Jeszcze do przełomu XIX i XX wieku nazywano u nas po wsiach szlachtę Polakami. W tej formie utrwaliły się w świadomości chłopskiej relacje z powstań narodowych, w których owi Polacy walczyli z Moskalami. [...] Było to oczywiście konsekwencją służby w armii zaborczej oraz długoletniej przynależności do obcego organizmu państwowego. Równocześnie jednak dawał o sobie znać jakiś daleki pogłos dawnego pojmowania narodu polskiego jako obejmującego tylko szlachtę<sup>108</sup>.

Chłopstwo było formą na tyle odrębną od stanu szlacheckiego, że nieutożsamianą ze wspólnotą kulturową i państwową, wyrzuconą poza nawias polskości. Stąd częstsza identyfikacja włościan nie z narodem, a z ziemią, którą dobrze wyraża fraza „jestem tutejszy”, a także z wiarą, która mogła być katolicka lub prawosławna w powiązaniu z regionem geograficznym.

Przysłowiowy sarmacki blichtr, umiłowanie przepychu i zbytku, widoczne w stroju szlacheckim, obyczajach, uroczystościach, wyróżniały się na tle powściągliwej, mieszczańskiej Europy. Na portretach magnatów utrwalono ciężkie, kosztowne aksamity i futra; sprowadzane z Persji i Turcji haftowane pasy kontuszowe,

---

<sup>107</sup> Jak pisze Aleksander Hertz w książce *Żydzi w kulturze polskiej* (1961): „Chłop wywodził od Chama (antropologia południowej fundamentalistycznej Ameryki czyni z Chama praojca Murzynów!). Żyd oczywiście wywodził się od Sema” (s. 90). Ciekawa uwaga w kontekście obserwacji poczynionej przez J. Chałasińskiego, zob. s. 76.

<sup>108</sup> J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit – upadek – relikty*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1998, s. 97–98.

szlachetne kamienie oraz ręcznie zdobioną broń. W tradycyjnym stroju widoczna jest także preferencja zdecydowanej i barwnej kolorystyki, charakterystycznej dla Wschodu: obowiązuje złoto, szkarłat, błękit królewski<sup>109</sup>. Szlachecką wystawność opisują przybysze zachodni podróżujący po Polsce. Zdumiewają ich takie zwyczaje, jak stawianie się delegatów na sejm z własnymi pocztami, często licznymi i zasobnymi w wyposażenie; czy zajeżdżanie do kościoła karetą zaprzężoną w sześć koni<sup>110</sup>. Przepych, choć stanowi wdzięczny przedmiot obserwacji, rodzi wśród przybyszy mieszane uczucia, częściej zgorzelenia niż podziwu. Jak słusznie zauważa Janusz Tazbir, wraz z narodzinami kapitalizmu znaczenie pieniądza zmieniało się dla świata zachodniego. Miał on wartość, o ile mógł zostać dobrze zainwestowany i pomnażać się. Cudzoziemcom bliższy był purytański ideał oszczędności, ograniczania potrzeb materialnych. Stąd w relacjach zachwył powściągnięto zdystansowanym poczuciem wyższości wobec staropolskiej wystawności rozumianej jako niepotrzebna rozrzutność. Oto Sarmaci w oczach francuskiej pamiętnikarki, Françoise de Motteville:

ubrani w bławaty, przetykane złotem i srebrem. Materie ich strojów były tak kosztowne, tak piękne, w tak żywych barwach, że aż rwały oczy. Na kaftanach lśniły diamenty; trzeba jednak powiedzieć, że wśród tego bogactwa przepych zatrzącał o dość duże barbarzyństwo: nie noszą wcale bielizny, nie śpią na prześcieradłach, tylko na skórkach zwierzęcych, którymi się owijają<sup>111</sup>.

Orientalny rys w ubiorze polskich panów był w oczach zachodnich egzotyczną ekstrawagancją – paradoksalnie – wpisując ich w przestrzeń symboliczną dzikięgo i barbarzyńskiego.

Susan Buck-Morss, historyczka idei, w głośnym eseju *Hegel i Haiti* ukazuje technikę dwójmyślenia filozofów sprzeciwiających się niewolnictwu. Od 1685 roku we francuskich koloniach obowiązywał *Le Code Noir*, kodeks postępowania wobec czarnych robotników, sygnowany przez Ludwika XIV, zniesiony dopiero w 1848 roku. Dekret ten przyznawał właścicielom plantacji prawo posiadania niewolników, wobec których dopuszczalne było stosowanie kar cielesnych, łącznie z torturami i pozbawieniem życia. Jean-Jacques Rousseau, który pisał w *Umowie społecznej*, że słowa „prawo” i „niewolnik” wykluczają się, nie mógł się bardziej mylić – lub też, jak chce autor książki o niesławnym czarnym kodeksie, Louis Sala-Molins, być bardziej obłudnym<sup>112</sup>. Filozofowie, którzy konstruowali

<sup>109</sup> Zob. obrazy: *Tablica gołuchowska (Ubiór szlachty polskiej)*, ok. 1620 r., autor nieznan, Muzeum Narodowe w Poznaniu; *Szlachcic Stanisław Antoni Szczuka*, ok. 1735–1740, autor nieznan, Muzeum Pałac w Wilanowie; *August III Wettyn w stroju polskim*, 2 ćw. XVIII w., Louis de Silvestre, Muzeum Pałac w Wilanowie.

<sup>110</sup> Zob. J. Tazbir, op. cit., s. 167.

<sup>111</sup> F. de Motteville, *Anna Austriaczka i jej dwór*, tłum. I. Wachlowska, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 91.

<sup>112</sup> Zob. S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, tłum. K. Bojarska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014, s. 41.

zasady ładu społecznego, konsekwentnie odwracali wzrok od przykładów łamania praw wobec niewolników w koloniach. Nawet więcej, niektórzy, jak John Locke, inwestujący w akcje Królewskiej Kompanii Afrykańskiej, czerpali z niewolnictwa korzyści. Susan Buck-Morss ironicznie opisuje postawę Encyklopedystów: „oburzenie niewolnictwem w teorii i «doskonałe» ignorowanie go w praktyce”<sup>113</sup>. Trudno zaprzeczyć tej racji, skoro w dziele Monteskiusza *O duchu praw* znajdujemy następujący przykład rasizmu: „Nie można sobie wyobrazić, aby Bóg, w swojej nieskończonej mądrości, umieścił duszę, a zwłaszcza duszę dobrą, w czarnym ciele”<sup>114</sup>.

Ślady podobnej dwutorowości sfer idei i praxis znajdziemy w ówczesnych realiach Polski, gdzie wykluczenie nie miało podłoża etnicznego, lecz dotyczyło hierarchii stanowej. Badacz kultury szlacheckiej, Janusz Tazbir, objaśnia: „słownik frazeologiczny członków izby poselskiej już w XVII wieku zawierał bowiem takie pojęcia, jak wolność, równość, rzeczpospolita, ojczyzna, obywatele czy prawo narodu do wolności, choć oczywiście ograniczał ich zasięg do jednego tylko stanu”<sup>115</sup> – stanem tym była wyłącznie szlachta.

---

<sup>113</sup> Ibid.

<sup>114</sup> Monteskiusz, *O duchu praw*, ks. XV, rozdz. V, *O niewoli Murzynów*, tłum. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 225.

<sup>115</sup> J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce*, op. cit., s. 62.



## Rozdział II

# NARRACJE CHŁOPSKIE. INTERPRETACJE POSTKOLONIALNE

### 1. Znaczenie więzi ojca i dziecka w *Nagim sadzie*

*Skolonizowany inny był opisywany za pomocą tropów, które niezmiennie usprawiedliwiały imperialną władzę, nawet jeśli ona samą siebie uznawała za łaskawą. Żaden z tropów nie był tak trwały i dalekosiężny jak figura dziecka<sup>116</sup>.*

Bill Ashcroft

*Chłopa nie można uważać wciąż za dziecko małe<sup>117</sup>.*

Jakub Bojko

#### 1.1. Figura dziecka w dyskursie kolonialnym

Inność skolonizowanego została w języku kolonizatora oswojona za pomocą figury dziecka. Porównanie pozwoliło na usprawiedliwienie działań zaborczych – skoro skolonizowany żył poza cywilizacją, w stanie niemalże naturalnej niewinności, niezaradny jak dziecko, potrzebował wsparcia ze strony opiekuńczego rodzica. Zgodnie z porządkiem opowieści kolonizator ucieleśniał ojca

---

<sup>116</sup> B. Ashcroft, "Primitive and Wingless". *Colonial Subject as Child*, [w:] *On Post-Colonial Futures. Transformations of Colonial Culture*, CONTINUUM, London–New York 2001, s. 36, tłum. własne.

<sup>117</sup> J. Bojko, *Dwie dusze*, [w:] idem, *Gorące słowa: wybór pism*, wybór, wstęp i oprac. F. Ziejka, Universitas, Kraków 2002, s. 66.

ustanawiającego prawa, nauczającego i karzącego. Dyskurs imperialny uwikłany jest z całą mocą w ambiwalencję tej metafory, ponieważ dziecko jest również chlubą i wizytówką rodzica. Bill Ashcroft, starający się prześledzić historyczny rozwój zjawiska, wskazuje na sprzęgnięcie się w epoce industrialnej (Anglia, XVIII–XIX wiek) dwóch pojęć – dzieciństwa i rasy. Biały Europejczyk oceniał inne rasy jako prymitywne i barbarzyńskie. Odpowiadało to ich wczesnemu stadium rozwoju, przypominającemu waloryzowane tu ujemnie dzieciństwo – stan niesamodzielności oraz ignorancji. Ogłoszenie przez Darwina teorii ewolucji i doboru naturalnego (1859) oraz dyskusje popularyzujące jego publikacje uzasadniły i wzmocniły obiegowe wyobrażenie o wyłanianiu się cywilizacji ludzkiej z prymitywnego załazka. Zgodnie z rozpowszechnionym poglądem wspólnoty plemienne reprezentowały inny, mniej zaawansowany etap rozwoju ewolucyjnego, który znacząco oddzielał je – również w sferze biologii i genetyki – od zindustrializowanych społeczeństw zachodnioeuropejskich. Jak pisze w 1919 roku geograf Thomas Griffith Taylor: „Dziecięce zachowanie Murzynów zostało uznane za ich prymitywną cechę charakterystyczną. Rasa biała jest wszechstronna, wesola i nowatorska – oto wszystkie przymioty właściwe młodości. Rasa żółta jest poważna, refleksyjna i melancholijna – co może wskazywać na jej dojrzałe miejsce w ewolucji ras”<sup>118</sup>. Poradnictwem genetycznym zajęła się w początkach XX wieku eugenika, wpływając na politykę nazistowskich Niemiec, a także przyczyniając się do eskalacji rasizmu wobec czarnoskórych i segregacji rasowej w Stanach Zjednoczonych. Jednak już znacznie wcześniejsze spotkania z innymi grupami etnicznymi i powstałe w ich wyniku dyskursy – podróżniczy i imperialny – dostarczały licznych ocen hierarchizujących, ze wskazaniem na regularną opozycję: niższość obcej – wyższość własnej kultury.

Próbując dociec przyczyn dwuznacznego porównania podmiotu kolonialnego do dziecka, Bill Ashcroft przywołuje jako przesłankę sprzeczne postawy dwu filozofów oświeceniowych wobec dzieciństwa. Dla Johna Locke’a dzieciństwo było stanem, w którym dopiero nabywa się doświadczeń potrzebnych do wytworzenia poglądów. Wiedza nie jest wrodzona, lecz w całości pochodzi z dostępnego człowiekowi doświadczenia. Do opisu powyższego wyobrażenia filozof użył metafory *tabula rasa* – niezapisanej, czystej tablicy, na której pojawiają się zarysy idei. Proces wychowawczy oznacza stopniowe zapełnianie czystej karty umysłu dziecka przez opiekunów; rodziców i nauczycieli. Koncept wykorzystany przez Locke’a wpłynął na postrzeganie świata przez kolonialistów – nowe (dla nich) ziemie, „odkrywane” i zdobywane jawiły się jako wolna przestrzeń, zaś umysły ich barbarzyńskich mieszkańców były białą tablicą. Podróżnik Henry Morton Stanley, badający nieznaną jeszcze białym dopływ rzeki Kongo w 1877

---

<sup>118</sup> T.G. Taylor, *Climatic Cycles and Evolution*, „Geographical Review” 1919, nr 8, s. 300, za: B. Ashcroft, op. cit., s. 43.

roku, nazywał te rejony Afryki „pustym miejscem” (*wide enormous blank*<sup>119</sup>). Bill Ashcroft wskazuje obecny w imperialnym dyskursie mit *terra nullius*; dziewiczego łądu, który uobecnia się zgodnie z fantazjami przybysza. Nieznane budzi grozę i lęk, obcy łąd może stać się krainą na poły baśniową, ze względu na niewystępujące gdzie indziej zjawiska przyrody i klimatu, oraz miejscem nieludzkim, w którym zasady życia społecznego i tabu kulturowe zostały przełamane w sposób skrajny (kanibalizm, kazirodztwo). Pustka niezbadanej ziemi, niezależnie od tego, jak niebezpieczna, w umyśle postrzegającego otwiera się na potencjalne wypełnienie i uporządkowanie zgodnie z własnymi regułami. Wróćmy jeszcze na chwilę do Johna Locke’a, by wydobyć istotny składnik jego poglądu na dzieciństwo:

Ze stanowiska empiryzmu zwalczał teorię idei wrodzonych [...]. Zwalczał wrodzone składniki wiedzy we wszelkiej postaci, zarówno wrodzone idee, jak i wrodzone zasady, zarówno logiczne, jak moralne i religijne; zarówno wrodzone pojęcie bóstwa, jak wrodzone zasady przyczynowości i sprzeczności. **Głównym argumentem Locke’a było to, że idee, rzekomo wrodzone umysłowi ludzkiemu, wcale nie są znane wielu ludziom; powoływał się zwłaszcza na dzieci, na dzikich, na umysłowo chorych** [podkr. K.W.]<sup>120</sup>.

Trzy wyszczególnione w tym cytacie grupy znalazły się obok siebie nieprzypadkowo, ujawniając istnienie zbiorowości poddawanych wykluczeniu w wieku rozumu<sup>121</sup>. Jednocześnie zestawienie to każe zastanowić się nad *tertium comparationis*, wcale nieoczywistej w tym wypadku cesze podobieństwa. Co łączy tak różne od siebie grupy? Czy rzeczywiście są to tylko ograniczone zdolności poznania świata, czy także niemożność samostanowienia? Ani dziecko poddawane procesowi socjalizacji przez dorosłych, ani człowiek chory zamknięty w instytucji psychiatrycznej, wreszcie niewolnik w skolonizowanym kraju nie mogą decydować o sobie. Nakreślona tu paralela stawia znak równości między dzieckiem a dzikim, przypisując człowiekowi pierwotnemu przynależny dzieciom prymitywizm myśli i zachowań, a także bezsilność i potrzebę ukształtowania. Poglądy filozofa w odczytaniu brytyjskich kolonizatorów ujawniały się jako wiara w możliwość wykształcenia odpowiednio ukierunkowanych mieszkańców imperium – obcy język, teksty i kody kulturowe starano się wdrukowywać metodami przymusu i kontroli.

Na przeciwnym biegunie znajdują się poglądy Jeana-Jacques’a Rousseau, który w dzieciństwie upatrywał stadium doskonałej wspólnoty z naturą, znacznie wyżej przez niego cenioną niż dokonania ludzkiej cywilizacji. Myśliciel podjął

<sup>119</sup> Zob. D. Spurr, *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing and Imperial Administration*, Duke University Press, Durham–London 1994, s. 92, za: B. Ashcroft, op. cit., s. 40.

<sup>120</sup> W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 2, PWN, Warszawa 2002, s. 99.

<sup>121</sup> O postrzeganiu choroby psychicznej m.in. w epoce oświecenia pisał Michel Foucault w *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszyccka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.

obecny w zachodniej kulturze topos „szlachetnego dzikusa”, przyjmując, że dobro, które jest naturalną inklinacją człowieka, w pełni realizuje się jedynie dzięki życiu w stanie natury. Człowiek pierwotny był moralny, ponieważ nie znał właściwych cywilizacji pojęć własności, hierarchii, niewoli, występku, kierował się instynktem, nie zaś rozumem, którego władzę Rousseau podważał. Różne propozycje rozumienia dzieciństwa dopełniają się w dyskursie kolonialnym, wypracowując wspomnianą ambiwalencję uczuć wobec podmiotu podporządkowanego. Bill Ashcroft podsumowuje: „Dziecko oznaczające białą tablicę lub niewinność natury, przedmiot egzotycznych możliwości oraz instrukcji moralnej, jest równie dobrze barbarzyńskie i niepokojąco prymitywne – te odczytania sugerują niemal niekończące się sposobności nadpisywania znaczeń”<sup>122</sup>. Sprawę dodatkowo komplikuje rewolucja przemysłowa, na potrzeby której dzieci są wykorzystywane jako tania siła robocza w halach maszynowych i zakładach produkcyjnych – trudno wówczas ocalić idealistyczną wizję okresu dorastania, jaką pielęgnuje wiktoriańska burżuazja.

Władza kolonialna, która zamiast z obywatelami podporządkowanego kraju ma do czynienia z bezbronniymi i niewyedykowanymi dziećmi, formułuje swoje intencje zgodnie z obraną demagogią. Jak wskazuje Ashcroft, w dyskursie imperialnym słowa wykazują potencjał zmiany znaczenia – władzę można zastąpić wychowaniem, wyzysk edukacją, dominację oświeceniem prymitywnych poddanych<sup>123</sup>. Natomiast patriarchyzm i hierarchiczność cechujące rodzinę ery wiktoriańskiej zostały przeniesione na relacje w dominiach imperium. Korzystanie z figury retorycznej, jaką jest przyrównanie podmiotu kolonialnego do dziecka, pozwala na tuszowanie faktycznej hegemonii kolonizatora. Australijski badacz śledzi metaforę dzieciństwa, w sposób syntetyczny odnosząc się do mechanizmów osiemnasto- i dziewiętnastowiecznej brytyjskiej władzy kolonialnej, natomiast Frantz Fanon ilustruje to zjawisko w połowie wieku XX, korzystając z własnych obserwacji codziennych zachowań językowych w relacjach z podporządkowanymi:

Biały mężczyzna zwracający się do Czarnego zachowuje się właśnie tak, jakby dorosły rozmawiał z dzieckiem, uśmiecha się z wyższością, szepcze, poucza, zwodzi. Widziałem to nie raz, ale setki razy, [...]. Mówienie do Murzynów w taki sposób jest konieczne, trzeba zniżyć się do ich poziomu, to rozwiewa ich obawy, trzeba zrobić ten wysiłek, żeby mogli nas zrozumieć, to ich uspokaja... [...]. Lekarze w publicznej służbie zdrowia doskonale zdają sobie z tego sprawę. Dwudziestu europejskich pacjentów, wchodzi jeden za drugim: „Proszę usiąść... Z jakiego powodu chciał się pan ze mną skonsultować?... Jakie są pańskie objawy?...? Wtedy przychodzi Czarny lub Arab: „Siadaj, chłopcze... Co ci dolega?... Gdzie boli?...? Jeśli, rzecz jasna, nie mówią po prostu: „Nie czuć się dobrze, co?”<sup>124</sup>.

<sup>122</sup> B. Ashcroft, op. cit., s. 42–42.

<sup>123</sup> Por. *ibid.*, s. 36–37.

<sup>124</sup> F. Fanon, *White Skin, Black Masks*, tłum. C. Lam Markmann, Pluto Press, London 1986, s. 31–32, tłum. własne.

Obrazowy i anegdotyczny, nierzadko cyniczny styl Fanona, wynikający z jego osobistego zaangażowania w ruch *négritude*<sup>125</sup>, pozwala na zrozumienie, w jaki sposób polityka wpływała na życie codzienne i kulturowe praktyki – w tym wypadku mieszkańców kolonii francuskich w Afryce Północnej. W spotkaniu między panującymi i podwładnymi układ sił jest konstruowany za pomocą języka i rutynowego zachowania.

## 1.2. Wizja dzieciństwa chłopów w relacjach historycznych

W polskiej kulturze istnieje tradycja sielanki, która już od czasów narodzin języka literackiego idealizowała życie na wsi. Była to idylla ziemiańska, w której punkt widzenia należał do szlachcica ziemianina, lecz włościanie z konieczności zajmowali w niej ważne miejsce. Ukazywani w odświeżonym, pastoralnym kostiumie ucieleśniali odwieczny porządek natury, witalność cielesną i czystość serca. Topos szlachetnego włościanina powracał jako składnik literatury i myśli okresu sentymentalizmu oraz romantyzmu<sup>126</sup>. Niedojrzałość wyobrażeń i oczekiwań panów wobec chłopów obnażył Stanisław Wyspiański, ilustrując kruchość ideową młodopolskiej chłopomanii, czyli dziewiętnastowiecznej fascynacji egzotycznym światem wsi. Bunt chłopów, w tym rabacja galicyjska z 1846 roku pod przywództwem Jakuba Szeli, w trakcie której zginęło nawet do dwóch tysięcy osób, przede wszystkim właścicieli majątków ziemskich, urzędników dworskich i księży, utrwaliły inną wizję chłopów – barbarzyńskiego drapieżcy, powodowanego irracjonalną żądzą krwi. Traume elit wydobyla fasadowość słów przebaczenia, które wybrzmiewają w roli Pana Młodego z *Wesela*: „myśmy wszystko zapomnieli: / mego dziadka piłą rżnęli... / Myśmy wszystko zapomnieli”<sup>127</sup>. Przemysław Wielgosz porównuje powstanie chłopskie do rewolucji haitańskiej z 1790 roku. Oba zrywy ujawniły niewygodne podziały społeczne i udowodniły, że zniewoleni nie godzą się na swoją rolę<sup>128</sup>. Czarnoskórzy niewolnicy występujący przeciwko oddziałom napoleońskim z hasłami rewolucji francuskiej na ustach, podobnie

<sup>125</sup> Słowo *négritude* oznacza murzyńskość, kondycję Murzyna wywołaną jego pochodzeniem etnicznym. Ruch literacko-filozoficzny, zapoczątkowany przez czarnoskórych intelektualistów w latach trzydziestych XX wieku, dowartościowujący przeszłość i tradycję Afroamerykanów przy jednoczesnym odrzuceniu wzorców zapośredniczonych z kultury białych, zwłaszcza kolonizatorów. Według definicji Pierre’a Teilhard de Chardina *négritude* to zespół wartości politycznych, społecznych, moralnych i kulturalnych czarnego świata, za: T. Rudkowski, *Czym jest négritude? Wprowadzenie do zagadnienia murzyńskości*, „Ameryka Łacińska” 2013, nr 3–4, s. 83–84.

<sup>126</sup> Tradycja polskiej sielanki wiąże się z twórczością Mikołaja Reja, Jana Kochanowskiego, Szymona Szymonowica, Elżbiety Drużbackiej, Franciszka Karpińskiego, Franciszka Dionizego Książnika, Teofila Lenartowicza, podają za: *Idylla polska. Antologia*, wybór i wstęp A. Witkowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1995.

<sup>127</sup> S. Wyspiański, *Wesele*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1958, s. 66.

<sup>128</sup> Zob. P. Wielgosz, *Pięćset lat kacetu. Pańszczyzna ojczyzna*, „Przekrój” 2012, nr 17–18, publikacja dostępna online: <http://www.lewica.pl/index.php?id=26675&tytul=Przemys%B3aw-Wielgosz:-Pi%EA%E6set-lat-kacetu.-Ojczyzna-pa%F1szczyzna>, dostęp z dn. 27.04.2015.

jak chłopci domagający się wolności osobistej i zniesienia pańszczyzny w zniewolonym przez zaborców kraju, demaskowali trudną do zaakceptowania prawdę. W związku z tym ich rebelie musiały w historii – odpowiednio Francji i Polski – zostać wyparte, a ich wymowa osłabiona. Przemysław Wielgosz zwraca uwagę na szkolne nauczanie historii – wydarzenia w Galicji przyjmują formę antypolskiego wystąpienia nieoświeconego ludu, zmanipulowanego przez austriackich urzędników. Tym samym podtrzymywany jest w kulturze mit jedności polskiego narodu (mit szlachecki, elitarny) oraz homogeniczność jego opowieści.

Postrzeżenie i traktowanie chłopca jako dziecka (lub zwierzęcia); z pobłażliwością lub surowością w stosunku do istoty niższej, jest wynikiem kompromisu pomiędzy dwoma zaprezentowanymi wcześniej wizerunkami – szlachetnego włościanina i groźnego barbarzyńcy. Wykaz tych cech chłopca pańszczyźnianego, które skazują go na podrzędną kondycję i wyznaczają służebną rolę w stosunku do szlachcica, wnikliwie notuje Hubert Vautrin w swojej pracy *Obserwator w Polsce*. Wykształcony jezuita przybył do obcego kraju ze względu na otrzymaną posadę. Został zatrudniony przez Elżbietę z Branickich Sapieżynę jako wychowawca jej syna, Kazimierza Nestora Sapiehy, przyszłego marszałka Sejmu Czteroletniego. Piotr Kimla zwraca uwagę na to, że nauczyciel doznał w domu magnackim wielu przykrości i upokorzeń, a doświadczenia te odcisnęły zdecydowany ślad na jego opiniach i ewaluacji rzeczywistości polskiej, utrwalonej w spisanych wspomnieniach<sup>129</sup>. Niemniej fragmenty poświęcone stanowi kmięcemu mają wartość dokumentu antropologicznego. Hubert Vautrin charakteryzuje osiemnastowiecznego chłopca w sposób następujący:

Chłop ma wygląd ponury, cerę prawie czarną od słońca, twarz wychudłą, głęboko osadzone oczy unikające ludzkiego wzroku. Twarz ta ginie prawie pod zarostem. Jest średniego wzrostu, raczej przy tym niski niż wysoki, porusza się powoli – obcy mu jest wszelki pośpiech. Całkowita apatia czyni go nieprzystępnym zarówno radosnym uniesieniom, jak i rozpaczy. Wyrwany z wąskiego kręgu dostępnych mu pojęć, nie jest zdolny do logicznego myślenia i sprawia wrażenie półgłówka. Równie jest niewrażliwy na bat, który go popędza, jak na wynagrodzenie, które ma być podniętą w pracy. Trudny do zniesienia ból wyrwa mu wprawdzie krzyk z piersi i wydaje się być jedną sprężyną, na której poruszenia reaguje, nie budzi w nim jednak naturalnych odruchów, właściwych nawet gadom. Gdy bowiem nadepniesz gada, napręży on wszystkie siły, by stawić opór przygniatającemu ciężarowi, chłop natomiast nie myśli nawet, aby w ucieczce szukać schronienia przed razami. Tak wielka różnica konstytucji fizycznej i psychicznej między dwiema kastami żyjącymi pod tym samym niebem i niemal pod wspólnym dachem przestanie dziwić, jeśli weźmiemy pod uwagę skutki całkowitej zależności [...] <sup>130</sup>.

---

<sup>129</sup> Zob. P. Kimla, *Przywary niewolników pańszczyźnianych w XVIII-wiecznej Rzeczypospolitej w relacji Huberta Vautrina*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Sectio G, 2011, t. LVIII, 1, s. 88–89.

<sup>130</sup> H. Vautrin, *Obserwator w Polsce*, [w:] *Polska Stanisławowska w oczach cudzoziemców*, t. 1, oprac. W. Zawadzki, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1963, s. 813–814.

W obserwacjach Vautrina na pierwszy plan wysuwa się kwestia niewolniczego związku, podległości jednej grupy społecznej wobec innej. Relację poddaństwa diarysta obarcza winą za przywary przypisywane chłopstwu. Niemało ułomności stanowych wymienia w swych zapiskach, należą do nich przede wszystkim cherlawość ciała i ducha, tępota, gnuśność, apatia, lenistwo i pijaństwo. Słabość fizyczną oraz rozmaite niedomagania i choroby cielesne autor przypisuje ubóstwu i jednostajnej diecie chłopów. Szczególnie interesująca jest natomiast jego świadomość degradującego wpływu podległości na umysłowość i psychikę poddanych. Vautrin bez sentymentu ocenia zdolności poznawcze oraz wolę i emocje portretowanych przez siebie ludzi jako upośledzone i wadliwe. Udaje mu się jednak przeprowadzić rozumowanie, z którym szlachta nie byłaby skłonna się zgodzić. Ciemnota, ograniczenie intelektualne chłopstwa (które składają się na istotową różnicę między kastami) nie są czynnikami odpowiadającymi za jego niewolniczy los, dzieje się odwrotnie. Ignorancja i nieporadność – cechy przypisane dzieciom – nie są przyczyną, ale rezultatem długotrwałej choroby niewolnictwa.

Stosunek możnych do poddanych opisuje również Jan Stanisław Bystrzeński. Co szczególnie znaczące, badacz posługuje się figurą dziecka, by przybliżyć charakter tej relacji czytelnikowi:

Zakazy czy nakazy są zjawiskiem powszechnym. **Szlachta wychodziła z założenia, że chłopci są wiecznie małoletni**, którymi w ich własnym interesie **opiekować się należy, jakby dziećmi**; ponieważ zaś wychowanie w tych czasach pojmowano jako walkę ze złem, które jest następstwem grzechu pierworodnego, przeto także i w stosunku do włościan przeprowadzano **ścisły nadzór**, mający służyć zbawieniu dusz, które **bez opieki są skłonne raczej w złym iść kierunku**; Pewnie, że samowola dziedzica była nieograniczona; był on panem życia i śmierci swych poddanych, i dopiero prawa z r. 1768 ograniczyły nieco to władztwo. Ale samowola ta nie musiała iść zawsze w kierunku wrogim ludności wiejskiej; spotykamy się czasem, nawet w literaturze, z serdecznymi wyrazami pod adresem włościan, świadczącymi, że **choć dziedzic uważał się za nieporównanie wyższego od poddanych, niemniej jednak odnosił się do nich życzliwie i traktował ich jako dzieci potrzebujące opieki** [podkr. K.W.]<sup>131</sup>.

Wywód etnologa, prowadzony z perspektywy wieku XX, a więc późniejszy co najmniej o sto pięćdziesiąt lat w stosunku do obserwacji poczynionych przez Huberta Vautrina, prezentuje stonowaną opinię na temat osiemnastowiecznego układu pańszczyźnianego. Stanowi natomiast ważne dopełnienie tendencji do infantylizowania poddanego, która ujawniła się we wcześniej przywołanej postkolonialnej analizie angielskiego imperializmu.

Zebrane materiały posłużą do osadzenia debiutu Wiesława Myśliwskiego w kontekście postkolonialnym. Moje odczytanie *Nagiego sadu* będzie utrzymane w duchu krytyki dyskursów władzy, choć nie jest to jedyny trop interpretacyjny, którym badacz może podążać. Klucz do tekstu stanowią bowiem zarówno

<sup>131</sup> J.S. Bystrzeński, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*, t. I, op. cit., s. 248, 244.

psychoanaliza, jak i teoria mitu. W związku z tym postaram się uwzględnić w swojej pracy również konteksty psychologiczny oraz metafizyczny.

### **1.3. Wszechświat ojca i syna. Realistyczna i symboliczna przestrzeń powieści**

*Nagi sad* jest kameralną opowieścią. Minimalizm oznacza tutaj ograniczenie składników świata przedstawionego oraz rygor narracyjny. Wątek główny stanowi relacja ojca i syna rozważająca granice miłości i zależności. Na ile sami określamy własny los, a na ile go dziedziczymy, czy ojcowska scheda jest dla nas przekleństwem, czy też źródłem siły? – mogłyby brzmieć pierwsze, rozpoznawcze pytania wywołane przez tekst. Intuicyjny kontekst dopełniający czytanie powieści tworzy literatura psychologiczna, ukierunkowana na rozwój jednostki i kształtowanie tożsamości w procesie dojrzewania i niezależniania się od szeroko rozumianej władzy rodzicielskiej. W tym celu odwołam się między innymi do koncepcji moratorium psychospołecznego stworzonej przez psychoanalitka Erika Eriksona.

Zamierzony ahistorycyzm narracji, umieszczenie zdarzeń jak gdyby poza czasem wpływa na uniwersalność przesłania oraz nadaje tekstowi walor przypowieści. Założony ahistoryczny tryb lektury wymaga mimo wszystko od czytelnika dekodowania sygnałów pozwalających na zrozumienie centralnego konfliktu – relacja ojca i syna reprezentuje wymianę pokoleń powiązaną z odchodzeniem kultury chłopskiej i zmierzchem świata tradycyjnego. Powieść Myśliwskiego obrazuje konflikty jednostki w społeczeństwie sterowanym tradycją. Zgodnie z intencją fabuły właśnie tak należy – jako konstrukt uniwersalny, powtarzalny w czasie – rozumieć świat chłopski. Nawet jeśli mamy świadomość jego zakotwiczenia w konkretnych realiach – Polski dwudziestolecia międzywojennego, okresu gorączkowego poszukiwania nowej formy dla odzyskanej państwowości oraz czasu niepokoju, wywołanego destabilizacją polityki światowej i groźbą konfliktu wojennego, znaki historyczności nie są informacjami danymi wprost. Świat przedstawiony w powieści to mikrokosmos wsi, w którym istnieje pradawny i niezmienny porządek, i który historia – jak się zdaje – omija. Czas w tym miejscu wyznaczany jest upływem pór roku i związanych z nimi obowiązków gospodarskich, ma charakter cykliczny, a nie linearny. Przestrzeń wsi jest wyraźnie odseparowana od świata zewnętrznego, który zresztą jawi się w świadomości mieszkańców jako świat właśnie. Nieprecyzyjność tej nazwy wskazuje na nieumiejętność określenia granic i dokonania konkretyzacji poprzez nazywanie, a przez to niemożność podporządkowania owego tajemniczego świata rozumowemu poznaniu, co w następstwie umożliwiłoby pozbawienie go magicznego i złowrogiego znaczenia. Wieś i świat wykluczają się wzajemnie. Przy drodze prowadzącej do miasta stoi krzyż, symbolicznie chroniący mieszkańców przed złem – w domyśle nadchodzącym z zewnątrz, zaś u kresu drogi, przy bramach



miasta znajduje się żydowska karczma, znak innego porządku, w który wkracza podróżny. Dalej jest nieznanne, przed którym przestrzega się dzieci:

Jeszcze gdy dzieckiem byłem, nasłuchiłem się o nim wiele, a nie miał on dobrej sławy u ludzi. Kto tylko wyruszał w ten świat, brał ziemi węzełek z sobą, jakby się z tą ziemią rozstawał, nieraz, bywało, ktoś wracał z połowy już drogi, inny oko sobie wykłuł albo rękę odrąbał, inny znów powiesił się w starej stodole, żeby tego świata uniknąć, a niejeden przepadał w tym świecie na wieki, nawet dzieci tym światem straszono, gdy już piekła bać się przestawały<sup>132</sup>.

Znajoma, oswojona przestrzeń sprowadza się do wsi, nie tyle nawet w znaczeniu położenia geograficznego, co w sposobie istnienia: „Tu przynajmniej przeżyłem swoje życie w przekonaniu, że jest to jedyne miejsce na ziemi, gdzie mnie nic innego spotkać nie może prócz tego, co każdego spotkać musi. Gdzieżbym się zresztą miał lepiej aniżeli tu, gdzie wszyscy swoi, gdzie człowieka znają, z dziada pradziada go znają, z przeznaczenia, niczym z księgi gminnej, z samego siebie, znają go, zanim się jeszcze urodzi”<sup>133</sup>. Wiesław Myśliwski portretuje tę wspólnotę i jej charakter w momencie inicjacji przemian. Na gładkiej powierzchni społecznego konstruktów, dążącego do zapobiegania konfliktom emocjonalnym i kryzysom tożsamościowym wśród członków grupy, pojawiają się coraz większe rysy i szczeliny. Subtelne oznaki nieprzystosowania oraz pragnienie wyjścia, choćby na próbę, poza swoją rolę i poza własne miejsce w środowisku uwidoczniło w zachowaniu ojca bohatera. Fakt przedłużającego się oczekiwania na pierwsze dziecko przez parę głównych bohaterów już stawia naturalny porządek świata pod znakiem zapytania. Chociaż matka traci nadzieję na posiadanie potomstwa, ojciec z uporem trwa przy swojej wierze w późne ojcostwo, i – według narratora – mocą swojej woli, niczym Deus Creator, stwarza syna na swoje podobieństwo.

#### 1.4. Ojciec i ciemiężca. Dwuznaczność relacji kolonialnej zależności według Homiego Bhabhy

W *Nagim sadzie* wątek relacji między wsią a dworem jest drugoplanowy, ale może stanowić ukrytą wskazówkę, służącą odczytaniu głównego planu powieści. Działanie kompleksu duszy pańszczyźnianej widoczne jest w stosunku ojca do dziedziczki oraz w zmaganiach syna – wiejskiego nauczyciela próbującego sprostać nałożonym na niego aspiracjom. Wiąż ojcą i syna, bliską i pełną miłości, ale także niepokojącą, uzależniającą aż do rozmycia się tożsamości jednego z nich, postrzegam jako paraboliczne odzwierciedlenie układu hegemonu z poddanym.

<sup>132</sup> W. Myśliwski, *Nagi sad*, op. cit., s. 8.

<sup>133</sup> Ibid.

Homi Bhabha w eseju *Przebiegła układność* opisuje postać kolonizatora za pomocą problematycznej figury ojca i ciemieży. Dwuznaczność sytuacji kolonialnej wypływa z mieszanych uczuć wobec kolonizatora – jest to wrogość połączona z poczuciem bezsilności i podległości, a zarazem pragnienie podporządkowania się jego autorytetowi i wypełnienia jego woli. Podobne zależności mają miejsce w relacji kultury chłopskiej i szlacheckiej, kiedy jedna z nich kategoryzowana jest jako gorsza, druga natomiast uznana za wzorcową. Aspiracje i działania nakierowane na przeniesienie się w obszar kultury hegemonicznej, chęć bycia uznanym za współuczestnika tej kultury utrudniają bądź uniemożliwiają ukształtowanie spójnej tożsamości. Podmiot bierze udział w podwójnej grze, udając kogoś, kim nie jest. Symulacja musi być jednak na tyle wiarygodna, by mógł przekonać samego siebie, przynajmniej na jakiś czas. Mimikra kolonialna, zgodnie z koncepcją Homiego Bhabhy, jest bowiem niemożliwą próbą przekroczenia różnicy. Upodobnieniem, które, paradoksalnie, ujawnia różnicę, jednocześnie zamieniając ją z grozy w farsę. Ewa Domańska wskazuje na ważną inspirację Bhabhy (i zarazem Lacana), a mianowicie na interesujący artykuł Rogera Caillois *Mimicry and Legendary Psychastenia* (1935), w którym zjawisko mimikry wśród owadów ujawnia nie naturalną zasadę przetrwania, ale przeciwnie – instynkt poddania się<sup>134</sup>. Caillois przyrównuje popęd mimikry do momentu zapadania nocy. Ciemność nie jest przezroczysta, neutralna, lecz ma właściwość wchłaniania przedmiotów i organizmów, które sobą obejmuje. Istota żywa, która upodabnia się, wtapia się w tło, jednocześnie symbolicznie przestaje istnieć, rozpada się<sup>135</sup>. W kategoriach psychoanalitycznych nazwalibyśmy ten stan depersonalizacją, a więc rozpadem osobowości.

Powyższe rozważania odniosę do fragmentu *Nagiego sadu*, który kreśli konflikt między chłopem a dworem w kategoriach psychologicznych i symbolicznych. Ukazano scenę dobijania targu między chłopem a dziedziczką w sprawie pożyczki konia. Chłop potrzebuje go, by odebrać syna wracającego z nauki z miasta, więc nie godzi się na pierwszego lepszego człapaka. Prosi o wierzchowca najpiękniejszego w pańskiej stadninie; konia szlachetnej rasy nieprzeznaczonego do zaprzęgu. Bohater trzyma się irracjonalnego wyboru, który początkowo wydaje się tylko chimeryczną zachcianką, próbą sił z adwersarzem, nieco przypominającą manipulację, jaką stosuje dziecko wobec rodzica. Wkrótce orientujemy się, że chodzi o coś więcej. Uczestnicy rozmowy uwikłani są w grę – języka oraz znaków pozawerbalnych – ekspresji mimiki, gestów, przemilczeń. Jest to gra między pokorą i przebiegłością chłopską a surowością i wspańałością pańską. Gdy dziedziczka w zapamiętaniu wymienia wszystkie czynności, jakie przyjdzie chłopu i jego rodzinie wykonać w zamian za konia, tworząc obszerną

<sup>134</sup> Zob. E. Domańska, *Obrazy PRL w perspektywie postkolonialnej*, op. cit., s. 173.

<sup>135</sup> Zob. R. Caillois, *Mimicry and Legendary Psychastenia*, tłum. J. Shepley, „October” 1984, t. 31, s. 30. Dokument elektroniczny, por. <http://www.tc.umn.edu/~stou0046/caillois.pdf>, dostęp z dn. 19.12.2014.

listę rozmaitych danin i daremszczyzn, mężczyzna w milczeniu znosi zarówno jej złość, jak i ciężar nakładanych na niego obowiązków. Ojciec próbuje przekroczyć swój los poprzez karykaturalny – w jego świecie – gest ujeżdżania najlepszego konia z pańskiej stadniny. Wpisana jest w ten czyn wroga transgresywność – delikatny koń zostanie ujarzmiony poprzez założenie chomąta. Jednak przede wszystkim odsłonięta zostaje podszewka relacji zależności, pragnienie upodobnienia się i zarazem niemożność przekroczenia dystansu. Szlachetny koń zaprzęgnięty do chłopskiego wozu jest czymś nieadekwatnym, sygnałem farsowości, karnawalizacji. Bohater, któremu udaje się dopiąć swego, ponosi konsekwencje naruszenia tabu. Zabiegi upodobnienia, mimikry nie zacierają różnicy, jak oczekiwali by tego chłop, przeciwnie – boleśnie ją wydobywają.

Kultura ludowa nie jest odporna na utrwalone w dominującej kulturze szlacheckiej uprzedzenia oraz uprzedmiotawiające ją wzorce i schematy. Przenikają one w jej przestrzeń semiotyczną i zostają uznane za prawomocne. Pisarz i działacz ludowy, Jakub Bojko, tworzy w swoich pismach z początku XX wieku symboliczny konstrukt, któremu nadaje miano „duszy pańszczyźnianej”. Stanowi ona trudną do pokonania, ponieważ uwewnętrznioną, barierę dla wolności osobistej i samostanowienia chłopów po okresie zaborów. Najdokuczliwszy jej przejaw to bezapelacyjna subordynacja i uniżoność wobec innych stanów – szlachty, kleru, inteligencji – połączone z ukrytą nieufnością i zawiścią:

W nas pokutuje dusza bardzo starej brzydkiej pani, która zmarła w roku pańskim 1848, a zwała się pańszczyzną. Pani ta trzymała w niewoli strasznej przeszło 400 lat całe nasze chamskie plemię i **zabiła w chłopie człowieka, a zrobiła po prostu grat, maszynę**, z którą to można było zrobić, co ta pani chciała. A gdyby, broń Boże, ten chłop chciał się coś lekutko sprzeciwić, ta pani miała sposób, aby to jemu, jego dzieciom i wnukom wybić z głowy na całe sto lat. [...] Ta groza pańszczyzny tak weszła w krew ludu, że się to po dziś dzień odbija na nim w rażący sposób, a to nie tylko na prostym ludzie, ale nawet na tych jego synach, którzy zajęli dzięki szkołom i wysokie stanowiska nawet. **Duch pańszczyźniany, duch niewolniczy, tkwi w nas wszystkich**, a kto nie wierzy, niech czyta dalej [podkr. K.W.]<sup>136</sup>.

Mówca stosuje ciekawy chwyt retoryczny – dokonuje antropomorficznego utożsamienia pańszczyzny ze starą babą, „czarownicą, potworą”<sup>137</sup>, by nią na poły żartobliwie, a na poły poważnie „postraszyć” swoich słuchaczy i pobratymców. Komentarz jest komplementarny wobec tego, jak Hubert Vautrin rozumiał wpływ długotrwałego zniewolenia na psychikę chłopów – obaj publicyści wskazują, że skutkuje ono dehumanizacją osób należących do stanu kmiecego. Prześlanie reprimendy Bojko kieruje przede wszystkim do tych chłopów, którzy nad swój stan wyrosli, odbierając wykształcenie – zazwyczaj zagwarantowane pracą i wyrzeczeniami całej rodziny – by stać się reprezentantami swej warstwy jako

<sup>136</sup> J. Bojko, op. cit., s. 21–22.

<sup>137</sup> Ibid., s. 26.

nauczyciele, wójtowie, posłowie, a nawet księża. Szczególnie bolesny i zawstydzający jest dla działacza proceder sprzeniewierzenia się własnej sprawie dla uzyskania poklasku i łask wśród możnych. Bojko piętnuje postawę podszywania się, „uchodzenia”<sup>138</sup> wykształconego chłopca za urodzonego wyżej. W zamian wskazuje na konieczność zbudowania poczucia wartości i szacunku do samego siebie – przeistoczenia się w duszę wolną. Środkami prowadzącymi do samorozwoju są: kształcenie się, lektura książek i gazet, a także poważanie okazywane innym stanom, ale pozbawione niszczącej uniżoności i pochlebstwa<sup>139</sup>. Tymczasem za przykład duszy pańszczyźnianej niech posłuży resentment starego chłopca:

Masz rubel, schowaj głęboko, pas ściskaj, boś cham. Pan musi być, będziesz pokorny, zarobisz i łaski zaznasz. Podobnie i w wojsku. Co byłoby bez pana, cham by ci rozkazywał, a sameś chamem i nic mądrego by nie było. Bóg już tak stworzył i tak musi być. To przedwieczny porządek stały. Nie wolno go psuć. Naród za pańszczyzny był lepszy, posłuszniejszy. Można było w łaski pańskie popaść i zaznać dobra. Pola ofiarowali, jak była ochota. A teraz co? Nibyś sam pan sobie, a dureń skończony. Nie czujesz nad sobą władzy, rozpuszczasz się<sup>140</sup>.

Z kolei Florian Znaniński, budując – na podstawie źródeł pamiętnikarskich – rodzaj portretu psychologicznego chłopca w okresie międzywojennym, dostrzega nie tylko postawę pogodzenia się z utrwalonymi podziałami społecznymi, ale niewyrażone wprost zadowolenie z trwania rzeczy w znanym kształcie: „Wbrew wszystkim antagonizmom i wrogości członek jednej grupy klasowej pragnie, aby członkowie innej w sposób faktyczny i doskonały wykazywali typowe dla nich cechy, aby w całej rozciągłości przejawiali wszystkie tradycyjne postawy, łącznie nawet z tymi, które są przyczyną antagonizmów klasowych”<sup>141</sup>. W kulturze chłopskiej obecny jest stereotyp pana jako dumnego, żyjącego w zbytku, surowego, ale też sprawiedliwego i wspianiałomyślnego, dobrego gospodarza.

## 1.5. Ontologiczna niepewność. Abdykacja „ja”

Relacja dziecka wobec dorosłego w postkolonialnej lekturze powieści odzwierciedla sytuację zależności, w jakiej znajdują się chłopcy wobec ziemiaństwa – a więc w tym wypadku określa upodrzedzoną pozycję ojca narratora, z której usiłuje on za wszelką cenę wyzwolić swojego syna. Natomiast psychologiczne uwarunkowania kondycji podporządkowania przynosi właśnie portret syna.

<sup>138</sup> Zjawisko *passing for*, a więc uchodzenia za kogoś, kim się nie jest, asymilacji ma szczególne zastosowanie w badaniach nad grupami wykluczonymi – Afroamerykanami, Żydami, homoseksualistami.

<sup>139</sup> Zob. J. Bojko, op. cit., s. 67–68.

<sup>140</sup> J. Chałasiński, op. cit., t. 1, s. 71.

<sup>141</sup> W.I. Thomas, F. Znaniński, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. I, tłum. M. Metelska, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1976, s. 131.

Erik Erikson, który zajmował się tożsamością człowieka w ujęciu rozwojowym, wyróżnił i opisał ważną fazę na drodze wyodrębniania się psychicznej jedności i autentycznej tożsamości, która przebiega między okresem adolescencji a dorosłością. Faza ta została przez niego nazwana moratorium psychospołecznym. Zgodnie z łacińskim znaczeniem to czas odroczenia, zwłoki, próby; to dyspensa udzielona młodemu człowiekowi, by mógł prawidłowo przejść proces integracji tożsamości i uzyskać świadomość własnego „ja”. W rzeczywistości jest to czas kryzysu tożsamościowego, czas negacji i próbnych, przejściowych identyfikacji. Erikson podkreśla, że jest to kryzys normatywny, a więc prawidłowa faza rozwoju. Najważniejszym zadaniem dla młodego dorosłego podczas moratorium jest rezygnacja ze sztucznych identyfikacji z poglądami, przekonaniami i potrzebami innych, a także oddzielenie się od rodziców i rozstanie ze statusem dziecka, co oznacza koniec utożsamiania się z oczekiwaniami rodziców wobec własnej osoby. Jak pisze psycholog: „kryzys ten jest [...] czasem narodzin wielkiego pragnienia, by być kimś”<sup>142</sup>. Potrzebę okresu wstrzymania się od podejmowania decyzji dostrzegają zarówno Freud, jak i Jung. W psychoanalizie Freuda moratorium odnosi się jednak tylko do sfery seksualności człowieka i oznacza wstrzemięźliwość płciową przed osiągnięciem dojrzałości psychofizycznej i gotowości do podjęcia ról społecznych, które wynikają z kobiecości i męskości. Jung z kolei podkreśla wagę samoakceptacji w osiągnięciu harmonijnego obrazu siebie, konieczność przyzwolenia zarówno na pierwiastek dobra, jak i zła w człowieku.

Faza moratoryjna niesie dla adolescentów pewne zagrożenia. Największym z nich jest przedłużanie jej ponad konieczność i doprowadzenie do sytuacji, w której staje się ona celem samym w sobie. Innym możliwym niebezpieczeństwem jest petryfikacja w momencie regresu – to przypadek bohatera *Nagiego sadu*. Przyczyną takiego stanu może być, według Eriksona, wcale nie autonomiczna decyzja przepoczwarczającego się człowieka, ale uleganie podskórnemu wpływowi tego środowiska, na którego uznaniu najbardziej mu w tym okresie zależy. Dzieje się tak na przykład, gdy rodzice obawiają się samodzielności dziecka i jego oddzielenia od nich. Poza oficjalnymi komunikatami, wspierającymi autonomiczny rozwój, dziecko odbiera również te, które są sprzeczne z treściami jawnymi. Rodzice, przyzwyczajeni do udzielania opieki i do dostarczania wzorów, obawiają się utraty własnej roli społecznej. Ich nadopiekuńczość jest obroną przed kryzysem tożsamości, który może ich dotknąć, gdy dziecko opuści dom.

Powyzsze dane stanowią cenny kontekst dla analizy kształtowania się tożsamości bohatera – narratora powieści Myśliwskiego. Podmiot snujący opowieść w *Nagim sadzie* jest człowiekiem starym, którego nie można już postrzegać jako bytu działającego w świecie. Jego aktywnością jest praca pamięci, którą wykonuje, próbując zmierzyć się ze swoją biografią. Powraca więc we wspomnieniu

---

<sup>142</sup> M. Opoczyńska, *Moratorium psychospołeczne – szansa czy zagrożenie dla rozwoju (Refleksje nad koncepcją rozwoju E.H. Eriksona)*, [w:] *Klasyczne i współczesne koncepcje osobowości*, t. 1, red. A. Gałdowa, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999, s. 125.

do okresu swego dzieciństwa i etapu wkraczania w dorosłość, i do kluczowego w tym wypadku zagadnienia dla formowania tożsamości, a mianowicie symbiotycznej relacji z ojcem. Jego myśl często przybiera formę autoanalizy, opracowującej na nowo przeszłość, by ta stała się dla niego bardziej zrozumiała. W świetle koncepcji Eriksona następujące wyznaczenie podmiotu nabiera nowego znaczenia:

Chwilami zresztą było mi dobrze w tej jego wielkiej zachłannej ręce [mowa o dłoni ojca trzymającego syna za rękę – przyp. K.W.], jakby roślinie w ziemi, ptactwu w powietrzu, a niedzieli w tygodniu. Z tym jednym przeznaczeniem swojego życia godziłem się w pokorze. Że jestem jego synem, że urodziłem się jedynie po to, aby być jego synem, jego ojcostwa świadectwem, na zawsze synem. Nie skąpiąc mu tego synostwa i nim wynagradzając mu całe życie, bo niczego przecież nie zaznał prócz tego, że był ojcem<sup>143</sup>.

W planie psychologicznym obcujemy z zaburzonym poczuciem własnej odrębności jednostki, ale nie sposób nie dostrzec wyłaniającego się z tych słów niemal religijnego oddania, gorliwości wiary, która zespała podmiot z Absolutem w mistycznej jedności. Ważne, że nie poznajemy imienia bohatera, który nazywa siebie: „synem, którego nigdy nie stać było na samego siebie”<sup>144</sup>. Mamy do czynienia tylko z nazwami pospolitymi, które określają komplementarne role – ojcostwo i synostwo, a nie – ze wskazującymi na indywidualizację nazwami własnymi.

Status ontologiczny syna jest niepewny. Na przestrzeni opowieści wielokrotnie powraca motyw istnienia w zmyśleniu drugiego, w świadomości ojca: „Byłem tylko taki, jakim mnie zmyślił, bo jedynym moim istnieniem, do którego się przyznaję, było to zmyślenie jego, temu zmyśleniu zawdzięczam siebie, ale i taki już na całe życie pozostałem. Ani on mnie innego nigdy nie dostrzegął, ani ja tego zmyślenia nie opuszczałem na krok, nawet mi się nigdzie siebie szukać nie chciało poza tym”<sup>145</sup>. Klamrą spinającą narrację jest symboliczna przypowieść o poszukiwaniu się nawzajem w sadzie. Zwykła, codzienna czynność odszukania kogoś, kto właśnie wyszedł, by go zawołać do domu, zamienia się w metafizyczny dowód na istnienie. Zarówno ojciec, jak i syn potwierdzają swoją egzystencję poprzez fakt istnienia drugiego. W ich niepewności kryje się głęboki, uniwersalny lęk i zarazem pytanie o realność ludzkiego bytu.

W psychiatrii terminem opisowym: „osoba ontologicznie niepewna” określa się schizofrenika bądź pacjenta o osobowości typu *borderline*, czyli pogranicznej. Chorzy cechują się następującymi zaburzeniami: niestabilnym lub zniekształconym obrazem siebie, trudnością w poczuciu własnego ja, zaburzonym obrazem swych preferencji i poczuciem pustki wewnętrznej<sup>146</sup>. Koncepcje

<sup>143</sup> W. Myśliwski, *Nagi sad*, op. cit., s. 61.

<sup>144</sup> Ibid., s. 134.

<sup>145</sup> Ibid., s. 48.

<sup>146</sup> Za: A. Pankalla, *Zielone mrówki i „ja”*. Reautoryzacja mitu personalnego, [w:] *Psychologia kultury. Doświadczenia graniczne i transkulturowe*, red. Z.W. Dudek, A. Pankall, Wydawnictwo Eneteia, Warszawa 2005, s. 153.

psychoanalityczne upatrują przyczyn depersonalizacji, czyli nieszczęsności granic „ja”, w nieprzepracowaniu fazy symbiotycznej z wczesnego okresu dzieciństwa.

Silne utożsamienie się z ojcem przez bohatera *Nagiego sadu*, które przekłada się nawet na język – narrator używa czasami liczby mnogiej, mówiąc za siebie i ojca jednocześnie, sprawia, że syn dzieli z rodzicem jego los, dźwiga na swoich barkach jego niepowodzenia, lęki, wstyd, chorobę psychiczną i – wreszcie śmierć. Śmierć, w którą bohater uwierzyć nie chce, ponieważ oznacza dla niego konieczność uświadomienia sobie własnej wolności: „Nie mogłem się pogodzić, że już nie należę do niego, lecz sam sobie jestem”<sup>147</sup>. Pozostałością fazy symbiotycznej w postrzeganiu syna może być również domniemana omnipotencja ojca. Bohater żywi przekonanie, że wola rodzica miała wpływ na niego: powołała go do życia; uchroniła od śmierci w dzieciństwie, ale także na świat – na przykład powstrzymała powódź, podchodzącą pod ich dom. Jeśli posłużyć się kategoriami Sartrowskiej psychoanalizy egzystencjalnej, bohater *Nagiego sadu* wyrzeka się wolności, która niesie konieczność heroicznego zmierzania się z pustką, z nicością. Rezygnuje ze statusu bytu-dla-siebie, wybierając istnienie jako byt-dla-innych<sup>148</sup>, nie mierzy się z wyzwaniem, które jest przeznaczone dla niego i tylko przez niego może być podjęte.

Wydaje się, że przyczyną postawy bohatera jest niezawinione przeobrażenie w Innego, wykluczonego ze znanego porządku. Na tę rolę skazuje go – bez złych intencji – ojciec, przeznaczając dziecko do – hipotetycznie – lepszego życia. W świecie binarnych opozycji bohater nie przynależy już do warstwy chłopskiej, ale też nie awansuje społecznie, stanowi kogoś pomiędzy, swoistą hybrydę – zwiastun zmian, które dopiero nadejdą. Odczuwa on swoją pozycję jako nieprawidłową, nieprzystającą, jako zuchwałe wykroczenie przeciw naturalnemu łaadowi. Wiedza, którą posiadał, jest jego brzemieniem i skazuje go na cierpienie. Zmaga się z książkami w dworskiej bibliotece – one wtajemniczają go w świat niedostępny dla innych, a zarazem uświadamiają mu własne ograniczenia, skazują na wyobcowanie i rozpacz. Wykorzenie z własnej natury napawa go goryczą: „Mnie się już znać na ziemi nie wypada, mnie tylko zboża mylić, pory, urodzaje. Najwyżej drzewko posadzić, nie sad, ale drzewko, i to szlachetnej odmiany, jakiego tu jeszcze nikt nie zna, i okazywać mu tyle troski, ile na sad by starczyło, aby na upodobanie wyglądało, na dziwactwo, na zabicie czasu, na miłość, lecz nigdy na konieczność”<sup>149</sup>. Bohater – narrator rozpoznaje swoją nowoczesną kondycję, która przejawia się w stopniowym odchodzeniu od ładu zapewniającego jednostce bezpieczeństwo, stałość i czytelność form, dostęp do jasno określonych

<sup>147</sup> W. Myśliwski, *Nagi sad*, op. cit., s. 62.

<sup>148</sup> „Byt-dla-innego” oznacza konieczność przejrzania się w oczach drugiego człowieka i dostrzeżenia siebie z dystansu, z jakiego widzą nas inni, zob. J.P. Sartre, *Byt i nicność*, tłum. J. Kielbasa et al., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 287–289.

<sup>149</sup> W. Myśliwski, *Nagi sad*, op. cit., s.137.

norm i stabilność społecznych ról (w zamian za ograniczenie wolności). Rzecz ważna dla światopoglądu prezentowanego w powieściach Wiesława Myśliwskiego, że nowoczesność determinuje dramat człowieka wydziedziczonego, świadomego naskórkowości swego poznania oraz identyfikacji ze światem.

### 1.6. Scalenie „ja” w opowieści

Sam Keen, amerykański psychoterapeuta, powiedział: „Nie wiesz, kim jesteś, dopóki ktoś od ciebie (łącznie z tobą) nie usłyszy twojej opowieści”<sup>150</sup>. Słowa te stanowią pragmatyczne przełożenie rozważań Paula Ricoeura nad tożsamością podmiotu, na którą składają się dwa – właściwie przeciwstawne – pierwiastki: idem (*same*) oraz ipse (*self*). Pierwszy z nich odnosi się do niezmienności, jednakowości charakteru, dotrzymywania wierności sobie, drugi zaś do trwania jednostki w czasie, co wiąże się z rozwojem i nieuchronną zmiennością właśnie. Lukę pomiędzy nimi wypełnia „tożsamość narracyjna”, a więc opowieść uspojnająca jednostajność i zmienność osoby, jej charakter z działaniem. Konstruowanie narracji pomaga w zrozumieniu siebie, ale też w poznaniu świata, o czym świadczą mity i baśnie. Podtrzymanie więzi z przeszłością jest możliwe właśnie dzięki opowieści<sup>151</sup>.

W tym ujęciu opowieść snuta przez bohatera – narratora w utworze Myśliwskiego jest równocześnie świadectwem rozpadu koherentnego poczucia tożsamości człowieka podlegającego traumom nowoczesności i jedyną możliwą, desperacką próbą odzyskania własnego „ja”. Według autora *Nagiego sadu* istnieją dwie drogi, by uniknąć dezintegracji i rozplynięcia się w nicości. Jedną z nich jest ułożenie swojego życia w opowieść, którą można podzielić się ze światem. W tym miejscu należy przytoczyć rozważania narratora: „Może tylko opowiedziany jestem i temu zawdzięczam swoje istnienie? Różnie się przecież ludzie rodzą, jedni z matek, inni z wielkiej woli, z opowiedzenia, a nie ma między nimi różnicy, bo i tak w końcu każdy jest na tyle, na ile opowiedziany zostanie albo sam się innym opowie”<sup>152</sup>. Drugą zaś taktyką – utrwalenie własnego życia w pamięci innych ludzi. Bohater powieści ujawnia zaskakujące pragnienie, by uczniowie wiejskiej szkoły zachowali go – nieporadnego nauczyciela – we wspomnieniu i w ten sposób nadali niepowtarzalny sens jego ziemskiej egzystencji: „Pocieszałem się tylko, że kiedyś, w dorosłych latach, gdy im przyjdzie samych siebie rozumieć, wyrozumieją i mnie [...] może mnie jednego ich pamięć przechowuje spośród wszystkich surowych i sprawiedliwych, bogobożnych i mądrych,

<sup>150</sup> Za: A. Pankalla, op. cit., s. 155.

<sup>151</sup> P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1992, s. 40–41; zob. też J. Pawlak, *Paula Ricoeura koncepcja tożsamości narracyjnej*, [w:] *Tożsamość człowieka*, red. A. Galdowa, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 127–138.

<sup>152</sup> W. Myśliwski, *Nagi sad*, op. cit., s. 33.



wszystkowiedzących, ojcowskich, może właśnie mnie jednego<sup>153</sup>. Proces opowiadania i proces pamięci pełnią u Myśliwskiego funkcję ocalającą.

W analizie *Nagiego sadu* nie wolno pominąć planu metafizycznego. Rdzeń konfliktu wewnętrznego doświadczanego przez bohatera stanowi utrata więzi z religią, z przestrzenią sakralną, będąca następstwem duchowego wykorzenia. Powieść otwiera się odważną, noszącą znamiona buntu deklaracją niewiary w Boga, wymierzoną pośrednio w ojca bohatera – narratora. Jednak ciężar manifestu zostaje zdjęty, niejako unieważniony, mocą niewzruszonego spokoju odbiorcy: „Nie każę Ci wierzyć. Twoja wola. Pójdiesz i posiedzisz między ludźmi, a to więcej znaczy, niż gdybyś się modlił tam, gdzie ludzi nie ma”<sup>154</sup>. Ojciec, przyjmując obrazoburcze wyznanie syna, jednocześnie uniemożliwia mu prawo wypowiedzenia posłuszeństwa. Jawi się zatem jako obrońca odwiecznego porządku, strażnik tradycji i zarazem reprezentant wspólnoty – obrońca jej jednolitości. Jego głos mógłby zostać uznany za autorytarny, ograniczający wolność i wyrażający troskę o pozorne gesty, ale wydaje się, że zgodne z intencją tekstu byłoby rozumienie go raczej jako przekazu mądrości archetypowej, która do wartościowuje to, co wspólnotowe, a wyraża sprzeciw wobec izolacji jednostki, wobec skazania jej na wyniszczającą samotność i niezrozumienie ludzi. Natura religijności ojca przystaje do charakteru tradycyjnego społeczeństwa, które go ukształtowało. Aspekt duchowy realizowany jest w grupie, przybiera wyraźnie określony wymiar rytuału. Nie jest jednak istotne, czy obrzędem tym będzie msza święta, czy też uczestnictwo w na poły pogańskim obrzędzie, jakim jest przeniesienie chorego dziecka przez dziewięć mostów w celu magicznego przebłagania złego losu. Inaczej jest w przypadku syna, który poszukuje indywidualnej relacji z Absolutem i jej namiastkę znajduje w postaci swego ziemskiego ojca.

Istnieją dwie płaszczyzny przejawiania się ojca w świadomości syna. Jedna z nich obejmuje ludzkie przymioty ojca, wraz z jego bezbronnością, słabością i śmiertelnością. Dominująca jest jednak ta, w której mężczyzna stanowi ziemskie odwzorowanie Boga-Ojca, autorytetu ostatecznego i niepodważalnego, posiadającego moc kreacyjną. Można zaobserwować tę podwójność w monologu bohatera: „Tamten [ojciec – przyp. K.W.] jakąś tęsknotę nieustanną wzniecał, a ten był tylko zwyczajny”<sup>155</sup>. Nieustanna tęsknota, do której przyznaje się syn, stanowi znak odwiecznego ludzkiego pragnienia przekroczenia ziemskiej nietrwałości ku spotkaniu z tym, co odwieczne i ponadczasowe. Struktura dzieła umożliwia zatem odczytanie *Nagiego sadu* również jako nowoczesnego moralitetu o zwrotnym charakterze relacji człowieka i Absolutu: o ludzkiej potrzebie Boga jako surowego, lecz kochającego i dobrego ojca, ale także o Bożym poszukiwaniu człowieka. Rola hegemonu w debiutanckiej powieści Wiesława Myśliwskiego,

<sup>153</sup> Ibid., s. 142–143.

<sup>154</sup> Ibid., s. 11.

<sup>155</sup> Ibid., s. 68.

jest wielowymiarowa i nieulegająca trywialnej krytyce. Problem uwewnętrznienia ideału „pańskości” stanie się przedmiotem literackiej gry w *Pałacu*.

## 2. Przekroczyć układ poddanego i hegemonu? *Pałac*

*Dostęp do szlachectwa jest dla [chłopa] zamknięty, nie może zatem o nim marzyć. Stan jego pana jest dla niego tym, czym tron dla poddanych króla – przedmiotem uwielbienia, nie pożądania*<sup>156</sup>.

Hubert Vautrin

*ciemieźcaś, ale biedny, jaśnie panie*<sup>157</sup>

Wiesław Myśliwski

*Pałac* jako literacka rozprawa o wyobrazeniach chłopskości i pańskości, a także o istnieniu zawładniętym przez tę – wspólną – formę, domaga się osadzenia w kontekście rozważań nad tożsamością zdominowanych i destrukcyjną dla obu stron relacją poddaństwa. Jak w dialektyce Hegla o panu i niewolniku, tak i w utworze Myśliwskiego dominacja i podległość zostały ukazane jako dwa sposoby istnienia uzależnione od siebie, stanowiące całość. Konsekwentnie, choć każda z nich wydaje się osobna i wykluczająca drugą, w rzeczywistości z łatwością ulegają transgresji. W inspirowanej krytyką postkolonialną lekturze *Pałacu* na pierwszy plan wysuwa się problem mimikry – strategii świadomego naśladowania modelowych zachowań i ról związanych z pańskością, ale także internalizacji cudzych przekonań wartościujących i określających tożsamość chłopską. Wyjaśnieniu zależności budujących świadomość chłopską posłużą pojęcia zaczerpnięte z psychologii oraz filozofii, takie jak „Ja-idealne”, Gombrowiczowska „forma”, czy „zła wiara” u Sartre’a. Powieść problematyzuje również destrukcję warstwy ziemiańskiej – zarówno jako scenariusz kompensacyjny, jak i elegijny, nostalgiczny. W tekst wpisane jest przekonanie, że pustki, jaka powstanie po przewrocie, nowy system polityczny organizujący świat społeczny nie będzie w stanie wypełnić. Poprzez strategię empatii z hegemonem powieść zadaje pytanie o możliwość przekroczenia ról społecznych i o wolność w ramach tych ról. Mechanizm uwznioślenia kultury szlacheckiej i przejścia jej wartości zostanie ukazany w kontekście cyklu mimetycznego René Girarda jako niezamierzony efekt transpasywnej rewolucji. Podczas gdy figurą interpretacyjną w *Nagim sardzie* było dziecko, lekturę *Pałacu* poprowadzi figura psychotyka, zdefiniowana

<sup>156</sup> H. Vautrin, op. cit., s. 824.

<sup>157</sup> W. Myśliwski, *Pałac*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 136.

poprzez dorobek trzech psychiatrów – Antoniego Kępińskiego, Jacques’a Lacana i Frantza Fanona.

## 2.1. Rozpad ziemiańskiego uniwersum w konstrukcji opowieści

Nadejście wojennego frontu spowoduje ostateczny rozpad feudalnego porządku. Wszyscy oczekują go już od dawna, a mimo to stanowi zaskoczenie w nieprzystający do grozy wojny upalny i leniwy lipcowy dzień. Dwór pustoszeje. Państwo uciekają, a z nimi lokaje, stangreci, kucharze i służba. Ziemiańska apokalipsa wygląda niepozornie, zupełnie jak w wierszach Czesława Miłosza, trudno ją dostrzec i uwierzyć, że właśnie się dzieje: „W dzień końca świata / Pszczoła krąży nad kwiatem nasturcji, / Rybak naprawia błyszczącą sieć. / Skaczą w morzu wesołe delfiny, / Młode wróble czepiają się rynny / I wąż ma złotą skórę jak powinien mieć”<sup>158</sup>. A jednak jest to pierwszy dzień końca starego świata; oznacza upadek ładu, który przetrwał stulecia. We wspomnieniach świadka rozpadu ziemiańskiego uniwersum, hrabiego Franciszka Starowieyskiego, nieustannie powracają obrazowania apokaliptyczne. W pamięci rysownika, twórcy polskiej szkoły plakatu, zostały zachowane detale świadczące o zmierzchu – rozbite lustro i doskonale zadbane gazon przed pałacem, który uległ zachwaszczeniu<sup>159</sup>. Ruch historii kontrastuje ze spokojem i stałością natury, obojętnej wobec działań ludzkich. Gorączkowe czynności wykonywane w panice zdają się oderwane od porządku naturalnego, przynależące do innej przestrzeni. Być może dlatego Jakub – narrator – obserwujący scenę ewakuacji dworu z oddali ma przejmujące i niepokojące uczucie nierzeczywistości: „Poczułem się nagle w tej pustce tak, jakby nie tylko ludzi, ale i mnie samego nigdzie nie było”<sup>160</sup>. Samotność staje się doznaniem transformacyjnym. Wraz z odejściem państwa status społeczny mężczyzny ulega nagłemu unieważnieniu, co nie pozostaje bez wpływu na tożsamość, a nawet więcej – na jego poczucie istnienia. Słyszy w oddali głosy nawołujące go po imieniu: „Jakubie! Jakubie!”<sup>161</sup>, jednak zaprzecza temu wołaniu: „Ale we dworze niejednemu było Jakub. A też jaśnie pan, który nie pamiętał nikogo z imienia, mówił każdemu Jakub, bo lubił to imię, za nim jaśnie pani, która w ogóle nikogo nie znała, też każdemu Jakub, a za nimi i jaśnie panienki też każdemu Jakub”<sup>162</sup>. Możemy wnioskować na podstawie tego cytatu, że panu przysługuje prawo nazywania innych, zastrzeżone dla rodzica, pierwszego opiekuna. Akt nadania imienia jest również aktem kreacyjnym, właściwym Stwórcy.

<sup>158</sup> C. Miłosz, *Piosenka o końcu świata*, [w:] *Wiersze wszystkie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 206.

<sup>159</sup> Zob. *Franciszka Starowieyskiego opowieść o końcu świata, czyli reforma rolna*, pisała K. Uniechowska, Czytelnik, Warszawa 1994, s. 27, 117.

<sup>160</sup> W. Myśliwski, *Pałac*, op. cit., s. 11.

<sup>161</sup> Ibid., s. 10.

<sup>162</sup> Ibid.

Obydwu przypadkom właściwa jest zażyła, familiarna relacja między nazywającym i nazywanym, ale także relacja przynależności. Nazywający zyskuje prawo do uznania tego, co nazwane, za swoje, nawet jeśli własność jest symboliczna i nie ma przełożenia na wartość realną, jak w przypadku pierwszego zdobycia szczytu górskiego czy posiadania potomstwa. Pan, nadając parobkowi imię, dokonuje aktu symbolicznego przywłaszczenia, czyni go częścią swojego inwentarza. Nierozróżnianie członków służby dworskiej i czeladzi folwarcznej jest przywilejem utwierdzającym hierarchiczny porządek świata. Służący, chłopci rozpatrywani są w perspektywie zbiorowości, bez uwzględnienia indywidualnego rysu – czy to twarzy, czy osobowości. Wszyscy są do siebie podobni, łatwo jest zastąpić jednego lokaja lub parobka następnym, zaś przywiązanie do konkretnej osoby nie może mieć miejsca. Obserwację potwierdza w 1938 roku Józef Chałasiński w zaskakującym komentarzu:

Kiedy się pierwszy raz spotyka murzynów w gromadzie, to trudno ich odróżnić: wszyscy są jednakowi. I długo trzeba z nimi obcować, zanim wzrok na tle wspólnej wszystkim ciemnej barwy skóry nauczy się odróżniać indywidualne rysy twarzy. Podobnie wygląda chłop, oglądany z wysokości górnych warstw społeczeństwa. Trudno odróżnić jednego od drugiego, wszyscy są jednakowi. Czy ten odświętny, uroczystościowy – w stroju ludowym, czy ten na co dzień – w potocznej opinii chytry, przebiegły, tępy i nieufny – wszyscy są jednakowi<sup>163</sup>.

Socjolog, który oparł swój naukowy życiorys na badaniach poświęconych warstwie chłopskiej, nakreślił śmiałą paralelę między niewolnictwem czarnych a pozycją chłopca feudalnego. Tym bardziej wiarygodną, że Chałasiński obserwował segregację rasową w Stanach Zjednoczonych Ameryki, gdzie prowadził wykłady uniwersyteckie.

Tryb myślenia pana jest przez Jakuba uwewnętrzniiony. Mężczyzna przechodzi stopniowy proces oddzielenia się od własnej tożsamości. Początkowo w jego zachowaniu dominuje zdumienie i niedowierzanie, uczucie odrealnienia związane z odejściem państwa i pozostaniem samemu. Następnie owczarza ogarnia wściekłość, niczym fizjologiczny impuls, który zostaje instynktownie rozładowany na zwierzętach: „Rozzłościło mnie to tak, że zacząłem pracować batem po grzbietach, po łbach, po ślepiach, nogach, gdzie popadło. Nie czułem najmniejszej litości, czułem tylko wściekłość, żal, gorzyc, jakby mi te Bogu ducha winne krowy jakąś wielką krzywdę wyrządziły”<sup>164</sup>. Wypuszczenie zwierząt na wolność, w tym oswobodzenie pańskiej stadniny, jest gestem niszczycielskim i rebelianckim wobec zwierzchnictwa pana. Po chwili Jakub jest przerażony swoim czynem, który oznacza śmiałe i jawne wystąpienie przeciwko swojemu chlebobdawcy. Działają mechanizmy psychicznej samokontroli. Wyobraźnia podsuwa mu utrwalone we wspomnieniu obrazy państwa przechadzających się po parku. Widmowe fanto-

<sup>163</sup> J. Chałasiński, op. cit., t. 1, s. 11.

<sup>164</sup> W. Myśliwski, *Pałac*, op. cit., s. 12.

my są rzeczywiste, podtrzymują nadwątloną wiarę, że otoczenie się nie zmieniło. Wytwarzający projekcje dźwiękowe (śmiech, plusk wioseł, szept z altany) oraz wzrokowe (widok spacerujących pod rękę pana z panią, kuzynki uciekającej przed kuzynem) umysł Jakuba dąży do odtworzenia znajomego stanu w celu zachowania równowagi. Jednak już te pierwsze wspomnienia mają intensywność omamu, stanowią znaki alarmowe przed mającym nastąpić całkowitym rozstrojem psychiki.

Początek narracji, który zgodnie z regułami sztuki opowiadania jest krytycznym momentem konstrukcji świata przedstawionego, obfituje w wyrażenia kwestionujące wrażenie rzeczywistości, takie jak w poniższym fragmencie:

Bo sam sobie dziwiłem się, że oto stoję przed pałacem. Ja przed pałacem [...]. Zawstydziłem się. Poczulem się, jakbym stał przed pałacem tylko zmyślony przez siebie, a prawdziwy byłem gdzieś tam za owcami, na wzgórzach, pod krzakiem głogu, z rękami pod głową, w białe niebo wpatrzony, w spokój spowity, traw nasłuchujący spod owczych pysków i zatopiony, zatopiony w marzeniach, jak to ja stoję przed pałacem, a pałac pusty, pałac wymarły<sup>165</sup>.

Sygnaly odrealnienia i poczucia nierzeczywistości można odczytywać wielopoziomowo – w planie świata przedstawionego będą nas odsyłały do zagrożonego rozstrojem stanu psychicznego bohatera, w planie narracji mogą kwestionować wiarygodność opowieści, sugerować jej oniryczność i surreality. Im głębsza podróż w tekst, tym rzadsze znaki mogące stanowić o metanarracji, takie jak ten: „Gdzieś ten pokój musiał tu być – przecież nie zmyśliłem go” – mówi Jakub, ale w tym samym momencie narrator odautorski zasiewa w czytelniku nieufność. Przeżywany przez bohatera stan derealizacji i depersonalizacji może zwiastować rozpoczynającą się psychozę.

## 2.2. Mimikra kolonialna – pragnienie przekroczenia różnicy

Fabula *Pałacu* w całości osnuta jest wokół fantazmatów o panu i pańskości wyobrażonych przez chłopca owładniętego pragnieniem przekroczenia różnicy. Naśladowanie pana, początkowo nieudolne, przeradza się w maestrię. Spójrzmy na fragment, w którym bohater redaguje list:

A przypomnij tam pisarzowi, żeby wreszcie ten list do księcia napisał. I żeby ładnie mi napisał. Niech zacznie tak, w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, amen, w pierwszych słowach tego listu pytam się ciebie, książe, jak twoje zdrowie, czy ci się już ta klacz ożrebiła? Nie, nie, co ja plotę, Bożeż ty mój. Nie tak ma być, ale tak, jasnie wielmożny, czcigodny książe panie, winien ci jestem od dawna tych słów kilkoro, lecz czas, wybac, proszę, który nas wszystkich uczynił swymi poddanymi, nie pozwolił mi wcześniej ująć pióra w rękę<sup>166</sup>.

Rozróżnimy w tekście dwa odmienne style epistolografii – potoczny i oficjalny – oba skonwencjonalizowane i podlegające regułom, korzystające z apostrof,

<sup>165</sup> Ibid., s. 15–16.

<sup>166</sup> W. Myśliwski, *Pałac*, op. cit., s. 45.

zwrotów grzecznościowych, form inicjujących kontakt. Nadawca jest świadomy istnienia obu konwencji, ponadto sprawnie się nimi posługuje. Zestawienie dwóch stylów językowych, reprezentatywnych dla różnych warstw społecznych, rodzi komizm, a zarazem wzbudza nieufność odbiorcy. Wprowadza dystans wobec różnicy, ponieważ uświadamia jej umowność, arbitralność.

Naturalnym następstwem naśladownictwa, jakiemu oddaje się chłopski bohater, jest przejście cudzego stygmatyzującego dyskursu i włączenie go we własne sposoby użycia języka. Jakub w roli dziedzica realizuje różne modele pańskich zachowań, nieraz groźne, a nieraz komiczne, przez co tekst zyskuje efekt groteski. Zapożyczona mowa nosi znamiona piętnowania i przemocy wobec wyimaginowanych podwładnych:

Nieraz jak tak sobie wyjdę i popatrzę, jak łążą, wiadrami dzwonią, zwierzęta zaganiają, przyśpiewują, to **jakbym na konie swoje patrzył, na moje kasztanki, na moje bułane, na kare moje, siwki**. Zapominam, że przyszedłem pognać, wyłajać, pokrzyczeć, strachu nagnać, bo przecież bać się muszą. [...] Stajenny coś mówi do mnie, skarży się na kogoś. Jeszcze chwila, a złapię go, wytrzęsę, zeklnę, a w pysk go walnę. Won go posłę. Od łajdaków sponiewieram. **Jak psa**<sup>167</sup>;

a także, do lokaja: „Patrzę w te jego **kurze, przerażone oczy** i czuję, jak złość ze mnie opada, a przecież miałem go wyłajać, miałem tu rozkrzyczeć się nad nim na całą komnatę, nabluźnić, może i precz wygnać”<sup>168</sup>. Na strategię uprzedmiotowienia chłopca przy użyciu porównań i leksyki odsyłającej do świata zwierząt warto spojrzeć poprzez refleksję Frantza Fanona: „Język kolonizatora, gdy wypowiedź dotyczy skolonizowanego, jest językiem terminów zoologicznych. Mówi się o rozpełzaniu się żółtych, o wyziewach tubylczego miasta, o stadach, zaduchu, rojeniu się, mrowieniu, gestykulacji. Kolonizator, chcąc znaleźć właściwe określenie, zawsze odwołuje się do świata zwierząt”<sup>169</sup>. Pogarda żywiona wobec podwładnych, manifestowana w języku, jawi się jako bezrefleksyjny mechanizm powetowania własnych krzywd. Poprzez odgrywanie roli dziedzica dokonuje się jednak akt samoponiżenia i samoukarania, prowadzący do obłądu.

### 2.3. Chłopskie „ja idealne”

Historykom literatury polskiej motyw zamiany ról znany jest z barokowej komedii Piotra Baryki *Z chłopca król*<sup>170</sup>. Grupa żołnierzy dla własnej rozrywki przebiera pijanego chłopca w królewskie odzienie, a gdy ów nieszczęśnik się budzi, żołdacy okazują mu szacunek należny koronowanej głowie. Nobilitacja chłopca

<sup>167</sup> Ibid., s. 244.

<sup>168</sup> Ibid., s. 226.

<sup>169</sup> F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, tłum. H. Tygielska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985, s. 24–25.

<sup>170</sup> P. Baryka, *Z chłopca król*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1992.

to doskonały temat sztuki sowizdrzalskiej, ukazującej świat na opak. Koncept wykorzystany przez autora był dla siedemnastowiecznego widza na tyle absurdalny, że jego komizm nie budził wątpliwości. Wykorzystanie efektu karnawalizacji w literaturze pozwalało na chwilowe odsunięcie na bok kulturowego tabu i oczyszczający śmiech. Spowodowany choćby prozaiczną obserwacją, że chłop nawet z berłem w dłoni zachowuje się prostacko; rezygnuje z kulinarnych specjalności na rzecz miski z kapustą i pije na umór<sup>171</sup>. Komedie podtrzymuje oczywista dla odbiorcy prawda – chłop nie przeobrazi się w pana ze względu na przyrodzoną swemu stanowi niższość, definiowaną w tekście za pomocą: głupoty, nieuctwa, grubiaństwa, pazerności, pijaństwa etc. Utwór frywolny i żartobliwy, niemający fałszywych ambicji zagładania w narodową duszę, poruszył jednak czułą strunę. Wyeksponował prawidłowość, zgodnie z którą chłopskość i pańskość istnieją w opozycji do siebie. Jednocześnie wartość jednej grupy zależy od uznania drugiej. Szlachectwo jako fakt społeczny nie istnieje obiektywnie, lecz ustanowione zostaje poprzez relację, która właśnie w komedii Piotra Baryki zostaje symbolicznie odwrócona. Odmowa potwierdzania narzuconego ładu oznaczałaby destabilizację układu dominacji, na co jednak żadna ze stron – nawet ta pokrzywdzona – nie wyraża zgody. Jak to się dzieje, że chłopci przyjmują swoje miejsce w zastanej strukturze i potwierdzają tym samym własną podrzędność?

Andrzej Leder w *Prześlionej rewolucji*, posługując się terminami filozofa polityki Charlesa Taylora<sup>172</sup>, a także kategoriami krytyki psychoanalitycznej, przekonuje, że tradycja folwarku wytworzyła istotne imaginarium symboliczne, które do dziś uzewnętrznia się w interakcjach społecznych i indywidualnych postawach. Jak wyjaśnia autor: „imaginarium składa się [...] z wyobrażeń połączonych z emocjami i osadzonych w etycznej ramie”<sup>173</sup>. Wyobrażenia te kształtują wspólnotową podmiotowość, a zarazem oddziałują na jednostkę – wpływają na sposoby postrzegania świata, reguły myślenia i działania, konstruowanie pojęć. Zgodnie z narracjami historycznymi polską tożsamość narodową scala pamięć o ofiarach i buntownikach „narodu szlacheckiego” (rozbiory, powstania narodowe, represje polityczne). Według autora *Prześlionej rewolucji* głębszymi, ale mniej uświadomionymi składnikami rodzimego imaginarium są folwarczna dominacja oraz podział na „pańskie” i „chamskie”<sup>174</sup>. Schedę feudalnego układu stanowią na przykład hierarchiczne, wyzute z równości i partnerstwa stosunki pracy w kapitalistycznych strukturach korporacyjnych czy też poczucie krzywdy współczesnych ludzi zbędnych – potomków chłopów i robotników – szukających

<sup>171</sup> Intertekstualne nawiązanie do tej sytuacji stanowi wyobrażony jadłospis pana w *Pałacu*, zob. op. cit., s. 78–79.

<sup>172</sup> Autor książek: *Nowoczesne imaginaria społeczne* (2010); *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej* (2001).

<sup>173</sup> A. Leder, *Prześliona rewolucja: ćwiczenie z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014, s. 13.

<sup>174</sup> Zob. *ibid.*, s. 16.

uznania w radykalnych, nacjonalistycznych organizacjach<sup>175</sup>. Odpowiedzią na pytanie o miejsce chłopów w imaginarium folwarku może posłużyć obecna w psychologii koncepcja „ja idealnego”. Pożądany wizerunek siebie konstruujemy w oparciu o nabyte doświadczenie życiowe, wartości wpojone w trakcie procesu wychowania, wybrane autorytety. „Ja idealne” reprezentuje osobę, jaką chcielibyśmy się stać. Nadmierna rozbieżność między dwoma obrazami swojej postaci – idealnym i realnym – może prowadzić do depresji<sup>176</sup>. Podporządkowani chłopci akceptują swoją pozycję, ponieważ jest ona rozumiana jako prawo natury lub konieczność historyczna, tym samym dobrowolnie ustępują przed wyższością panów. To, co pańskie, wpisuje się w scenariusz marzenia o dostatku, kunszcie, wzniosłości, cnocie. Życie dworskie jest rewersem doli chłopskiej, zaś poddani – jak zauważył w przywołanym na początku tego rozdziału mottcie Hubert Vautrin – nie mogą nawet aspirować do awansu, ponieważ jego drogi są dla nich wieczyście zamknięte. Pozostaje im jednak wyobrażenie, które ma działanie uśmierające – ów „fantazmat”, dzięki któremu nie próbują obalić ram systemu. Leder wyjaśnia pracę „ja idealnego” w następujący sposób:

Tradycyjne „imaginarium” pozwalało poddanemu znieść straszłą kondycję, bowiem mógł „transpasywnie” przeżywać uniesienie wyższością Innego. Im bardziej jego uosobione przez szlachcica „Ja idealne” nad nim górowało, tym większe było urzeczzenie, pragnienie Innego. Gdy jednak ktoś próbował wyrwać go z tej „fantazmatycznej” konstrukcji, przed oczyma stawała niczym nieosłonięta nędza jego kondycji, a jest to widok, którego znieść nie można<sup>177</sup>.

Przejęty z łaciny przedrostek „trans-” oznacza „za, poza, z tamtej strony”. Transpasywność jest terminem skonstruowanym przez Ledera na oznaczenie specyficznej kategorii bierności, która przez Slavoję Žižka jest definiowana w następujący sposób: „jestem aktywny za pośrednictwem innego, tj. mogę pozostawać pasywny, podczas gdy Inny robi to za mnie”<sup>178</sup>. Koncepcja ta jest komplementarna wobec szerzej omawianej przez słoweńskiego interpretatora myśli Lacana interpasywności, kiedy to podmiot jest pasywny za pośrednictwem innego, na przykład może oddawać się „nicnierobieniu”, podczas gdy magnetowid nagrywa i „ogląda za niego” film. Podobne zjawiska pojawiają się w różnych czasoprzestrzeniach i tradycjach kulturowych: podczas kręcenia tybetańskim młynkiem modlitewnym mantra „wypowiada się sama”, a śmiech z playbacku wykorzystany w serialu komediowym odgrywa reakcję „za widza”, nawet jeśli nie jest

<sup>175</sup> Zob. *ibid.*, s. 99–100, 194–196.

<sup>176</sup> Mówi o tym teoria rozbieżności „ja” (*self-discrepancy theory*) E. Tory Higginsa, por. E. Tory Higgins, *Self Discrepancy: A Theory Relating Self and Affect*, „Psychological Review” 1987, nr 94 (3), s. 319–340; W. Bąk, *E. Tory Higginsa teoria rozbieżności ja*, „Przegląd Psychologiczny” 2002, t. 45, nr 1, s. 39–55.

<sup>177</sup> A. Leder, *op. cit.*, s. 105.

<sup>178</sup> S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, tłum. A. Chmielewski, Wrocław 2001, s. 178.



on rozbawiony<sup>179</sup>. Pojęcie transpasywności, a więc realizacji własnego pragnienia za pośrednictwem Innego, stanowi podbudowę dla kluczowych założeń książki Andrzeja Ledera, wyjaśnia bowiem, że drastyczne zmiany struktury społecznej dokonane przez obcych – okupantów niemieckich i radzieckich – były w pewnej mierze spełnieniem fantazmatycznego pragnienia samych Polaków. Dlatego właśnie tytułowa rewolucja jest „prześniona”, dokonała się transpasywnie, bez czynnego udziału, ale z częściowym – nie zawsze świadomym bądź wręcz wypartym – wewnętrznym przyzwoleniem obywateli. Hipoteza jest dokuczliwa i nieprzyjemna, ponieważ zmiany w powojennym przekroju społeczeństwa wynikają z zagłady narodu żydowskiego oraz zniszczenia warstwy ziemiańskiej. Dla mojej lektury *Pałacu* kategoria transpasywności jest przydatna, by wyjaśnić proces przeobrażania się Jakuba w dziedzica. Pan stanowiłby „ja idealne” owczarza, a jego stany psychiczne, sposób mówienia i działanie zostałyby zapożyczone – a zarazem wyobrażone, wykreowane – przez chłopskiego bohatera. Rozdźwięk między „ja realnym” i „ja idealnym” wiele razy będzie zaburzał spójność fabuły, czyniąc narratora niewiarygodnym.

Dyweryfikacja społeczna i wrogość między stanami w dwudziestoleciu międzywojennym były niezaprzeczalne, mimo politycznych zmian na rzecz demokratyzacji (konstytucja marcowa z 1921 roku zniosła przywileje stanowe). Potwierdzają to głosy chłopskie, zebrane przez Józefa Chałasińskiego, dokumentujące trwałość wzorców zachowań elit. Poniżej kilka przykładów: „Niek który urzędnik rolnika uważa za chama, **psa lepiej uważa** aniżeli rolnika”<sup>180</sup>; „A jak odnoszą się do chłopów ludzie zajmujący wyższe urzędy? Chłopi dla nich to **element niższy zwierząt**. Chłop w żadnym urzędzie nie może liczyć na pomyślnie załatwienie jakiegokolwiek sprawy [...]”<sup>181</sup>; „Stosunek urzędnika do chłopstwa stawia tego ostatniego w sytuacji więcej niż poniżającej. Sam byłem świadkiem i na sobie tego doznałem, że obywatelem **pomiata się niczem wiechciem**”<sup>182</sup>. Wyłuszczone słowa wskazują na elementy obrazowania wykorzystujące porównania zwierzęce i reifikację w zapisie doświadczenia zniewagi. Zastosowane środki stylistyczne mają związek ze światem codziennym autorów sprawozdań, a zarazem mogą zostać wyabstrahowane jako używane uniwersalnie w sytuacjach zależności. Zrównanie podporządkowanych z istotami niższymi od człowieka pogłębia różnicę i zamyka drogę empatii. Nieprzypadkowo *Ferdynand* Witolda Gombrowicza portretuje gromadę chłopską jako watahę psów. Animalny kamuflaż dodatkowo pozwala na jawną ekspresję gniewu i agresji – szczerzący zęby i ujadający chłopcy stają się zagrożeniem dla inteligentów. Finał tej powieści, rozgrywający

<sup>179</sup> O rozumieniu interpasywności: S. Žižek, op. cit., s. 172–185 oraz Lacan. *Przewodnik Krytyki Politycznej* (rozdział zatytułowany *Podmiot interpasywny, czyli Lacan kręci modlitewnym młynkiem*), Warszawa 2010, s. 36–54.

<sup>180</sup> J. Chałasiński, op. cit., biografia nr 332/109, s. 108.

<sup>181</sup> Ibid., biografia nr 1515/439, s. 108.

<sup>182</sup> Ibid., biografia nr 1394/105, s. 109.

się w dworku ziemiańskim, stanowi zapowiedź dekompozycji świata szlacheckiego. Pisarz podejmuje próbę podważenia archaicznych rytuałów i martwych symboli oraz eksponuje chorobliwą więź zależności wsi od dworu i odwrotnie. W epizodach, które rozgrywają się w dworku wujostwa Hurleckich, Gombrowicz obnaża mechanizmy zwierzchnictwa i współzależności. Komunia państwa i służby odbywa się poprzez rytualne wymierzanie policzka. Obie strony – hrabia i parobek łączą się w tym akcie przemocy i zarazem rozkoszy.

Bicie po twarzy, wielowiekowa tradycja i przywilej szlachecki oraz forma tresury służby – zgodnie z intencją tekstu – „wyzwała za jednym zamachem pana i dziecko”<sup>183</sup>. Oznacza to, że wejście w rolę suwerena wiąże się z nieuchronną infantyлизacją i śmiesznością, ponieważ akceptuje – a mocą swego uprawomocnienia odsłania – istniejący układ zależności. Hurleccy własną wyższość manifestują, teatralnie odgrywając ją przed służbą, niejako „przeciwno” swoim chamom, by użyć frazy powieści. Ich wyjątkowy status ma znaczenie dopiero w obecności kogoś o statusie niższym, im podporządkowanego. W rzeczywistości są równie zależni od swoich poddanych, zaś ustalona hierarchia staje się nieszczelna i może w każdej chwili zostać unieważniona, być może nawet odwrócona – stąd bierze się paniczny lęk przed „brataniem się”. Pańskość w *Ferdydurke* jest formą przestarzałą i boleśnie zawstydzającą godność ludzką – o czym świadczy epizod z biciem i musztrowaniem parobka. Obserwacja zmian społecznych zachodzących w dwudziestolecie poprowadziła Gombrowicza ku diagnozie lęków i uprzedzeń konserwatywnego ziemiaństwa. Pisarz przypisał je – co warte uwagi – różnicy rasowej (sic!) między potomkami szlachty i chłopami: „To zrównanie wkraczało już [...] w odwieczne ostępy rasy [podkr. K.W.], na których straży stał instynktowny, nienawistny odruch, wstręt, zgroza, abominacja! Niech zabierają majątek! Niech wprowadzają reformy! Ale niech ręka pańska nie szuka ręki parobczańskiej”<sup>184</sup>. Obrzydzenie, kategoria mająca wpływ na życie nie tylko jednostki, ale całej wspólnoty, reguluje granice między tym, co dopuszczalne, a tym, co perwersyjne. Bariera między szlachtą a ludem jest nieprzekraczalna, a fakty świadczące przeciwnie – tak jak schadzki panicza Hurleckiego z wiejską „starką” – muszą zostać wyparte; nie mogą zaistnieć w oficjalnym obiegu.

Działanie fantazmatu uwidacznia się w reakcji zbiorowości chłopskich na wywłaszczenie panów i parcelację gruntów dworskich. Marcin Zaremba pisze o gorączce szabru, która opanowała prowincję po ogłoszeniu przez PKWN dekretu o reformie rolnej 6 września 1944: „Czasami podczas podziału majątku dochodziło do rozgrabienia sprzętów i narzędzi rolnych, czemu władza ludowa nie bardzo chciała się przeciwstawiać”<sup>185</sup>. Andrzej Leder dopowiada: „W relacjach o parcelacji niewiele jest wspomnień przemocy i aktów zemsty chłopów na panach. Takie fakty pojawiają się na ziemiach białoruskich i – przede wszyst-

---

<sup>183</sup> Ibid., s. 237.

<sup>184</sup> Ibid., s. 230.

<sup>185</sup> M. Zaremba, *Wielka trwoga. Polska 1944–1947. Ludowa reakcja na kryzys*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 293.

kim – ukraińskich już zresztą w 1939 roku. Ale w Polsce rewolucyjny duch objawia się przede wszystkim grabieżą dworskiego majątku, zwykle dokonującą się po wypędzeniu właścicieli<sup>186</sup>. Jak to możliwe, że nie powtarza się wówczas scenariusz rabacji, w którym upokorzenie poddanych znajduje ujście w erupcji wściekłości i toruje drogę dla przemocy i okrucieństwa wobec ustępujących hegemonów? Gwałt na mieszkańcach dworu oznaczałby poniżenie i upokorzenie uwewnętrznionej figury suwerena – chłopskiego „ja idealnego”. Psyche broni się przed zadaniem krzywdy panu – a pośrednio samemu sobie i swojemu miejscu w fantazmacie – ale kompensacja może nastąpić poprzez akty szabrownictwa. Rozdrapywanie majątku – sformułowanie stara się oddać pośpieszny i zaciekły charakter czynu – staje się formą zastępczą rewolucji. Splądrowane pałace, potłuczone szkło, fruujące pierze – pojawiają się widoczne oznaki obalenia dotychczasowej hierarchii i mają one wymiar materialny. Wkrótce staje się jasne, że opustoszałe dwory są symbolem nieodwracalnej zmiany kulturowej i ideowej. Wyobraźnia malarska Franciszka Starowieyskiego, który ogląda straty w rodzinnym majątku w Siedliskach, podpowiada mu wizję z obrazu Jacka Malczewskiego – zjaw wpadających przez okno. W opisie wspomnienia wybrzmiewa wstrząs i postapokaliptyczna melancholia bezpośredniego świadka przemijania świata w jego dotychczasowej chwale:

W łazience już nic nie było. Stał jeden sztuczony flakon od perfum. Lustro pękło, bo nie potrafili wymontować go ze ściany [...] I ta łazienka ze zbitym lustrem, flakonem, któremu ułamano szyjkę, żeby prędko, prędko zabrać srebrną nakrętkę, to też było symboliczne miejsce [...] Popatrzyliśmy obaj na te porozrzucane po podłodze gorsy od koszul, kołnierzyki, spinki i wtedy po raz pierwszy usłyszałem zdanie, które, jak wiele rzeczy z tamtych czasów, pozostało w mojej skarbnicy myśli: „Hic transit gloria mundi”<sup>187</sup>.

Doświadczenie zapośredniczone, przeżywane za pomocą mediatorów – transpasywnie – staje się udziałem pana z *Pałacu*. Zdarzenia relacjonowane przez dziedzica rozgrywają się tylko w jego wyobraźni, ale mają charakter przeczcucia – zapowiedzi przyszłości, która – z perspektywy czasowej autora i czytelnika – już się dokonała:

Albo marzę sobie, że przyjdzie taki czas, gdy ludzie sami się tu wedrą, rozgoszczą się, pohulają tu, dobiorą się do tych wszystkich tutaj świętości, do tych świętych wszechrzeczy. Niech je sobie na pamiątkę rozbiorą po mnie. Ileż to pamiątek byłoby choćby z tego lustra, gdyby je roztrzaskać. Ze wszystkiego zresztą. Z pieców, gdyby je na kafle rozebrał, z dywanów, gdyby je na pasy, na strzępy, z podłóg, z obrazów, ze wszystkiego. Ileż to pamiątek. Zbawienia. Szczęścia. Zazdrość aż mnie ogarnia. Chciałbym to ich szczęście móc przeżyć z nimi. Sama myśl o tym raduje mnie, podnieca, wyzwała. Z czego? Sam nie wiem z czego. Z czegoś strasznego, niepojętego<sup>188</sup>.

<sup>186</sup> A. Leder, op. cit., s. 122–123.

<sup>187</sup> *Franciszka Starowieyskiego opowieść o końcu świata, czyli reforma rolna*, op. cit., s. 117.

<sup>188</sup> W. Myśliwski, *Pałac*, op. cit., s. 95–96.

Autodestrukcyjna rozkosz odczuwana za pośrednictwem poddanych pana jest przeżyciem katartycznym, wyzwalającym. Od czego? Wskazówkę zaferował wcześniej omawiany fragment *Ferdydurke*. Z chwilą negacji starego porządku ustaje konieczność podtrzymywania ról społecznych. Dziedzic ma możliwość – ryzykowną i ekscytującą – odrzucenia skorupy tych gestów i zachowań, które są grą „przeciw” innym. Odarty z przeszłości, tytułu, własności staje oko w oko z nicością, egzystencją autentyczną. Gombrowiczowską filozofię formy można uznać za prekursorską dla rozważań egzystencjalistów. Forma zawsze jest stwarzana w kontakcie międzyludzkim, w relacji do drugiego człowieka. Obejmuje wszelkie sposoby przejawiania się człowieka – jego mowę, myśli, gesty, decyzje, akty. Dzięki niej, jak tłumaczy Gombrowicz w *Dzienniku*, możemy być dostrzeżeni i zrozumiani przez drugiego<sup>189</sup>.

Jean Paul Sartre w *Bycie i nicości* wprowadza fundamentalne rozróżnienie pomiędzy „bytem-w-sobie” i „bytem-dla-siebie”. „Byt-w-sobie” jest określony, zamknięty, niezmienny. Ten sposób istnienia przypisać można przedmiotom, rzeczom nieożywionym i nierefleksyjnym. „Byt-dla-siebie” przeciwnie, jest samoświadomy i niezeterminowany przez swoją faktyczność (a więc okoliczności, w jakich istnieje, i cechy sobie przypisane), nosi w sobie potencjał rozwoju i zmiany. Istnienie to właściwe jest człowiekowi; jest on wolny i sam określa swoją esencję. Wolność jednak w swej głębi współistnieje z nicością, której człowiek nie chce lub nie potrafi stawić czoła. W ucieczce przed wolnością człowiek odwołuje się do „złej wiary”. Wszystkie sytuacje życiowe, w których się znaleźliśmy, są konsekwencjami naszych wyborów lub czasem ich braku, wycofania się z sytuacji decyzyjnej. Jednakże człowiek racjonalizuje własną bierność, tłumacząc się koniecznością, okolicznościami – dla Sartre’a na tym właśnie polega „zła wiara”. Za jej sprawą oddaliśmy się od własnej wolności, od rdzenia konstytuującego „byt-dla-siebie”. Popadnięcie w „złą wiarę” ułatwiają nam również inni ludzie (i tu ma miejsce intelektualne spotkanie Gombrowicza z Sartre’em), którzy postrzegając nas – sprowadzają nasze istnienie do „bytu-w-sobie”. Filozof objaśnia ten proces, korzystając z anegdoty o kelnerze. Zachowanie tego kelnera wzbudza w obserwującym go kliencie restauracji lub kawiarni nieokreślony niepokój, ma on niejasne wrażenie, że uczestniczy w przedstawieniu, popisowym występie, że rozgrywa się na jego oczach jakaś gra:

I oto teraz [kelner – przyp. K.W.] znów wraca do gości, swoimi ruchami próbując naśladować nieubłaganie precyzyjne funkcjonowanie jakiegoś automatu, niosąc swoją tacę z pewnego rodzaju brawurą linoskoczka, utrzymując ją ciągle w stanie chwiejnej równowagi [...]. Stara się skoordynować swoje ruchy tak, jakby były wzajemnie zazębiającymi się i napędzającymi mechanizmami; nawet jego mimika i głos zdają się być mechanizmami, sam zaś kelner czyni wszystko z szybkością i zwinnością właściwą raczej rzeczom.

---

<sup>189</sup> „Ja sam dla siebie nie potrzebuję formy, ona jest mi potrzebna po to tylko, aby ten drugi mógł mnie zobaczyć, odczuć, doznać”. W. Gombrowicz, *Dziennik 1957–1961*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1989, s. 8.

Można powiedzieć, że gra, że się bawi. Ale w co gra, w co się bawi nasz kelner? Nie trzeba długo mu się przyglądać, żeby zdać sobie z tego sprawę: gra czy też bawi się w „bycie” kelnerem<sup>190</sup>.

Bawiąc się w kelnera, wypróbuję, przymierzam do siebie tę nową rolę, ponieważ czuję dystans – między mną a nim jest granica, jakaś pustka, jakaś nicość. Wstając o piątej rano, zamiatając ulicę przed lokalem, włączając ekspres – wykonując czynności nudne i powtarzalne, każdego dnia sprawiaam wrażenie, jakbym robił to automatycznie, jakbym nie mógł robić nic innego. A tymczasem wciąż wybieram i konstytuuję siebie jako kelnera. Goście restauracji oczekują ode mnie, żebym zachowywał się jak kelner, a ja wpisuję się w ich pragnienie. Jest to jednak pragnienie uprzedmiotawiające, definiujące człowieka poprzez ściśle określoną, zamkniętą formę. Takie postrzeganie wynika z lęku, by inny nie przekroczył i nie porzucił własnej kondycji, by pozostał taki, jakim chcemy go widzieć. Ceremonialność, przedstawienie, z którymi mamy do czynienia w przypadku anegdotycznego kelnera, uspokajają ów lęk. Natomiast kiedy ktoś nagle wychodzi ze swej roli, wzbudza niepokój i odrazę – gdy sklepikarz nie zwraca uwagi na kupującego, bo się zamyślił czy rozmarzył, obraża i traci klienta. Sartre postuluje:

Jestem taki, jaki jawię się innemu. Poza tym, skoro inny jest taki, jaki mi się jawi, a mój byt zależy od innego, to trzeba przyjąć, iż to, w jaki sposób jawię się samemu sobie – czyli pewien moment w rozwoju mojej samoświadomości – zależy od tego, w jaki sposób jawi mi się inny. Ważność i wartość uznania mnie przez innego zależy od ważności i wartości uznania innego przeze mnie. [...] Muszę zaryzykować własne życie, aby spowodować uznanie mnie przez innego. W istocie, zaryzykować własne życie znaczy tyle, co ukazać siebie jako nieprzywiązanego do konkretnej przedmiotowej formy bądź do jakiegoś określonego istnienia, krótko mówiąc: nieprzywiązanie do życia<sup>191</sup>.

Powyższe rozważania w odniesieniu do sytuacji ukazanej w *Pałacu* ukazują moment transgresji dziedzica w nowym świetle. Gombrowicz i Sartre rozwiązują zagadkę wyzwolenia bohatera z czegoś, czego on sam nie może zrozumieć i wyrazić – „czegoś strasznego, niepojętego”. Byłby to zarazem moment poddania się – wyrzeczenie się własnego istnienia jako „bytu-w-sobie” dziedzica, wyzwolenie się z formy pana – ale także nagła, gwałtowna chwila ryzyka śmierci i odślonięcia się wolności w nicości.

<sup>190</sup> J. Sartre, *Byt i nicość*, op. cit., s. 97–98.

<sup>191</sup> Ibid., s. 306.

## 2.4. Hegemon jako kozioł ofiarny

Przepaść między Jakubem a dziedzicem staje się tym głębsza, im większe pragnienie Jakuba, by z panem się zespolić. W powieści mamy do czynienia z dwiema perspektywami i dwiema instancjami narracyjnymi: opowieścią Jakuba i opowieścią dziedzica. Tymczasem wyodrębnienie fragmentów opowieści, w których z całą pewnością narratorem jest Jakub – owczarz, nastreczy problemów. Okaże się, że swą wiarygodność narrator zachowuje jedynie na początku i końcu opowieści. Olbrzymi monolog, który wydarza się między tymi krańcami, wypowiedzany jest przez narratora niewiarygodnego. Dziedzic jest wyśnionym, i psychotycznym alter ego Jakuba. Jednocześnie głosem rzeczywistym i nieistniejącym, prawdziwym i skonstruowanym. Obraz pana wyłania się stopniowo, w miarę rozwoju opowieści. Można by przyrównać proces wyłaniania się – narodzin tej postaci do procesu przygotowań aktora, który musi zmierzyć się z trudną rolą, wchodzi w nią stopniowo, ostrożnie, by w końcu poczuć się pewnie, a wreszcie zrosnąć się niemal nieodwracalnie ze swoją kreacją. Na szkielet postaci składają się łatwo rozpoznawalne tropy myślowe, schematy przetwarzane przez kulturę. Przewidywalna makieta wypełnia się bogatą, niekonwencjonalną treścią. Obfity zestaw stereotypów obejmuje próżniaczy, salonowy styl życia i akcentuje zbytek, nadwyżkę dóbr i ich konsumpcji. Dwór ukazywany jest w modelowych sytuacjach – balu, polowania, proznej kolacji, męskiej gry hazardowej. Jednak na drugim planie zajęć i rozrywek życia dworskiego uobecnia się wieś. Koncepcji człowieczeństwa zaproponowanej przez Myśliwskiego w *Pałacu* blisko do refleksji Gombrowicza – zachowanie dziedzica jest nieustannie konstruowane poprzez czyjaś (wyobrazoną) obecność. Towarzystwo lokaja inicjuje repertuar sytuacji, w których odgrywana jest „pańskość” – kaprysy, protekcjonalizm, rozrzutność, nieumiarkowanie i okrucieństwo. Życie na oczach służby oznacza pozostawanie w napięciu między naturalnością a sztucznością, kiedy nieustannie należy łągodzić konflikt między odsłonięciem się i maskowaniem autentycznego „ja”. W rzeczywistości fizyczna obecność drugiego człowieka (milczącego lokaja) stanowi dla dziedzica remedium w sytuacjach, gdy zostaje sam. Zdarza się wówczas, że z bytu empirycznego, przesiąkniętego użyciem świata wyłania się byt egzystencjalny, zdystansowany wobec tego, co doczesne. Tak jak opisuje to Karl Jaspers, mężczyzna wykonuje przeskok (*Sprung*), który umożliwi mu stawanie się egzystencją<sup>192</sup>. Ukazuje się wtedy ludzki wymiar postaci pana, do głębi samotnego, nierozumianego przez otoczenie, często nierozumiejącego również siebie, własnych motywacji i działań. Dostrzeżenie fasadowości zachowań staje się pierwszym krokiem ku kwestionowaniu pewności ontologicznej. Tok rozumowania bohatera uwidacznia się w następującej myśli: „Nie chce mi się wcale śmiać, a śmieję się. Czuję, nieprawdziwy jest mój śmiech, a śmieję się. Nawet boli

---

<sup>192</sup> Zob. K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, tłum. A. Staniewska, M. Skweciński, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 190.

mnie, wstrętem mnie napawa, a śmieję się. Jakbym chciał się poznać, że jestem, w tej komnacie, w pałacu. [...] Mimo to niepewność mnie gryzie<sup>193</sup>. Przywołana strategia tekstowa sugestywnie wskazuje czytelnikowi podwójność postaci – przypominając, że pan jest jedynie wyśnionym alter ego Jakuba – ale nie jest to jej jedyna funkcja. Snujący opowieść bohater oddzielony na moment od zewnętrznych oznak swego statusu, pozbawiony sprawczej energii mowy, mierzy się z własnymi lękami. Podobnie jak lokaj, a nawet jego własny owczarz, jest bezradny w obliczu śmierci. Spotkania z egzystencją nagą są chwilowymi przeblyskami, z których pan powraca do znanej sobie formy istnienia definiowanej przez klasę oraz rzuca się w wir doznań zmysłowych. Rozmach i werwa monologowania zostały skontrastowane z ciszą, która podszyta jest trwogą bytu: „Nie lubię takiej ciszy. Nawiedza mnie zawsze przecucie, że coś się za chwilę ze mną stanie, że coś już skrycie podpełza do mnie [...]. Muszę wtedy zawołać choćby lokaja do siebie i karzę go długo, zawzięcie, z nienawiścią prawie, choć jest Bogu ducha winien, a ja także nie wiem, za co. Lecz muszę coś zrobić, aby sam nie być w tej ciszy<sup>194</sup>. Rozważając proces stawania się egzystencją autentyczną, Karl Jaspers mówi o warunku koniecznym – samotności, która pozwala oddalić się od świata na tyle, by oglądać jego sprawy z dystansu „bezpiecznej wyspy na oceanie<sup>195</sup>. Nieusuwalny lęk bohatera przed samotnością i ciszą, w której byt spotyka się z egzystencją, wypływa z przecucia przypadkowości i nietrwałości ról społecznych, które nie mogą warunkować człowieczeństwa. Od brzemienia tej świadomości, niewyrażonej wprost, lecz intuicyjnej, dziedric ratuje się działaniem schematycznym, ucieczką w bezpieczny (a w kontekście tej analizy szczególnie wymowny) automatyzm – połajankę lokaja. Wspierająca obecność drugiego człowieka staje się na powrót bliskością nieusuwalnego wroga, wobec którego nie można pozwolić sobie na opuszczenie gardy.

Sprawy wsi, istniejące na drugim planie, pozornie nieabsorbujące pana, leżące poza obrębem jego zainteresowania i troski, przesączają się do świadomości narratora, odsłaniając podszewkę życia ziemiańskiego. Tekst posłużył się archetypowymi, a więc symbolicznymi zdarzeniami eksponującymi niesprawiedliwość porządku folwarcznego. Losy chłopskie, zaprezentowane w narracji, mają charakter miniatur moralnych o wymowie parenetycznej. Motywem przewodnim jednej z nich jest głód, jakiego doświadcza chłopska rodzina, w tym najmłodsze dzieci. Ojciec, zrzekłszy się na ich rzecz jedynej porcji jedzenia, która przysługiwała mu z racji ciężkiej pracy fizycznej, wychodzi po zmroku z kosą „na pana”. O świecie okazuje się, że kosa posłużyła mu nie jako narzędzie zbrodni, lecz samobójczej śmierci. Stróż, który przyszedł zawiadomić rodzinę o tragedii, nalega, by zabrać ciało jak najszybciej, zanim mógłby zobaczyć je dziedric. Inna opowieść dotyczy chłopów buntowników – jeden z nich zbiegł ze służby we

<sup>193</sup> W. Myśliwski, *Pałac*, op. cit., s. 142.

<sup>194</sup> Ibid., s. 167–168.

<sup>195</sup> K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, op. cit., s. 190.

dworze w poszukiwaniu lepszego życia. Drugi, by uniknąć pracy ponad siły, pozbawił się lewej dłoni<sup>196</sup>. Przywołano również opowieść o chłopie, który powiesił się na najwyższej gałęzi, podczas gdy pan korzystał z przywileju pierwszej nocy z jego nowo poślubioną oblubienicą. Zestawienie powyższych sytuacji odsłania ahistoryczność tekstu, czy może raczej szczególny sposób prezentowania dziejów. Przypowieści o losie chłopskim prowadzą w głąb historii, wskazując na ciągłość procesów społecznych zanurzonych we wspólnym paradygmacie symbolicznym. Niezależnie od tego, jak wygląda rzeczywista sytuacja ekonomiczna wsi, realia pańszczyźniane są obecne w teraźniejszości jako ślady pamięci, odgrywane i powtarzane wciąż na nowo. Przeszłość, której nie można zlekceważyć, nawet archaiczna czy nosząca znamiona legendy, uobecnia się w aktualnym momencie historycznym za sprawą pamięci oraz opowieści.

Groźnym pomrukiem rezonują powracające refrenowo, zmultiplikowane losy chłopskie, doświadczenia długotrwałej opresji, niesprawiedliwości, hańby. Jednocześnie przez tok narracji przedziera się wciąż odległy, lecz zbliżający się grzmot wojennych działań, które wysadzą dwór. Dziedzic przeczuwa zbliżającą się katastrofę, która nadchodzi z zewnątrz, ale jej przyczyny mają bliskie źródło. Porządek tekstu wyabstrahowuje wojnę z okoliczności historycznych, czyniąc z niej spełnienie transpasywnego pragnienia chłopskiego i etyczną konsekwencję wyrządzonych win. Artyzm powieści manifestuje się właśnie tutaj – gdy tekst opiera się pokusie uproszczenia i tendencyjności. Gombrowicz odsłonił miłośko wieśniackiego świata i lęki jego mieszkańców w wodewilowym tonie. Wersja Myśliwskiego jest tak groteskowa, jak tragiczna. Zależność pana od chłopca (zwrotność relacji podporządkowania) zostaje tekstualnie wydobyta w wyznaniach udręki dziedzica:

**Nie myśl, że nie wiem, dlaczego tak postąpił. To przeciw mnie, przeciw mnie tak wyoko się powiesił, że już wyżej nie można było, widoczniej, krzykliwiej. Chciał, aby każdy to widział, że jam winien tej śmierci [...]** O, ta jego śmierć bez przerwy chodzi za mną. Ona już stała się moją śmiercią<sup>197</sup>;

**Już ja wiem, po co wrócił. Wrócił, żeby mnie udręczyć.** Że też gdzieś nie przepadł na bezdrożach. Mieli go wilcy zeżreć<sup>198</sup>;

A ten z ręki mi się tu obcina. To nie lepiej, żeby się utopił? Spokój wreszcie byłby po nim.

**Ale gdzież on by mnie w spokoju zostawił**<sup>199</sup>;

**A przez takiego to i ja staję się bezradny,** staję się jakby częścią jego bezradności. Ja, a w jednej bezradności spotykam się z jakimś głupcem, nieszczęśliwym, ale głupcem przecież<sup>200</sup> [podkr. K.W.].

<sup>196</sup> To aluzja do Jakuba Szeli, który ponoć pozbawił się dłoni w formie protestu wobec pracy pańszczyźnianej.

<sup>197</sup> W. Myśliwski, *Pałac*, op. cit., s. 160–161.

<sup>198</sup> Ibid., s. 136.

<sup>199</sup> Ibid., s. 137.

<sup>200</sup> Ibid., s. 137–138.



Hegemon odsłania swą słabość i bezbronność. Dziedzic również jest więźniem układu pan – niewolnik, udręczonym, zropanczonym, nękanym wyrzutami sumienia. Hegel w słynnym rozumowaniu dialektycznym z *Fenomenologii ducha* ukazał współzależność charakteryzującą relację podporządkowania. Źródło zniewolenia należy ulokować nie w świecie zewnętrznym, lecz w świadomości poddanego. W istocie pan, uzależniony od uznania drugiego, jest równie zniewolony. Przywołane dotychczas koncepty pochodzące z różnych dziedzin i epok – „dusza pańszczyźniana”, „forma” Gombrowiczowska, psychologiczny konstrukt „ja idealne” – na własny sposób opisują fundamentalną zasadę dialektyczną uwewnętrznionej opresji. Powieść Myśliwskiego przenosi myślenie dialektyczne na kolejny etap, ukazując łatwość, z jaką prześladowca przeistacza się w ofiarę. Odwołam się do badań René Girarda, by wytłumaczyć, jak to się dzieje.

Przestudiowawszy źródła pochodzące z różnych kręgów kulturowych, religioznawca i antropolog w jednym z wprowadzających rozdziałów swojej słynnej pracy<sup>201</sup>, zatytułowanym *Stereotypy prześladowań*, postawił tezę, że: „istnieje transkulturowy schemat kolektywnej przemocy i że łatwo naszkicować z grubsza jego zarys”<sup>202</sup>. Punktem oparcia dla ustalenia ram teoretycznych stał się dla niego średniowieczny poemat dworski pióra Guillaume’a de Machaut, zatytułowany *Sąd króla Nawarry*. Opisano w nim epidemię dżumy, która na przełomie lat 1349–1350 spustoszyła północ Francji. Autor poematu, przemawiający głosem opinii publicznej swych czasów, przypisuje w tekście winę za wybuch zarazy spisłowski uknutemu przez Żydów, którzy mieli zatruć rzeki i wodę pitną. Miejscowi Żydzi ponieśli dramatyczne konsekwencje przypisanych im czynów – stali się ofiarami masowego mordy odwetowego. René Girard wskazuje na powtarzające się scenariusze i schematy prześladowań. Dochodzi do nich podczas kryzysu wywołanego przez siły natury bądź wskutek działań człowieka – przyczyną może być epidemia, długotrwała susza, powódź, polityczne zamieszki czy wreszcie konflikty na tle religijnym. W momencie przesilenia przestają obowiązywać społeczne normy i podekscytowany tłum wymierza „sprawiedliwość” poza regułą prawa. W jaki sposób zostaje wybrana ofiara bądź ofiary? Decydują o tym różnorodne kryteria – religijne, kulturowe, niekiedy nawet fizjologiczne (prześladowane są ułomność, kalectwo, brzydota). Narażeni są zarówno napiętnowani jakimś brakiem czy niedostatkiem, jak i obdarzeni nadmiarem. Historia poucza, że nawet arystokraci nie są odporni na groźbę kolektywnej przemocy (vide: rewolucja francuska, rewolucja bolszewicka). Obserwacja Girarda jest oczywista, potwierdza wiedzę opartą na doświadczeniu – w obliczu kryzysu w danej społeczności wybuch zbiorowej nienawiści zogniskuje się na grupie, która stanowi mniejszość, lub jednostce, która z pewnych przyczyn odstaje lub odróżnia się. Inspirujące nowatorstwo pracy antropologa polega na sformułowaniu tezy sprzecznej z intuicją. Girard postuluje: „To nie ich własną inność wyrzuca się

<sup>201</sup> R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.

<sup>202</sup> Ibid., s. 32.

mniejszościom religijnym, etnicznym, narodowym, lecz fakt, że nie różnią się jak trzeba, a w krańcowym przypadku nie różnią się wcale<sup>203</sup>. Tłum wbrew pozorom nie napiętnuje inności, ale zaciera się różnicę. Jeśli ofiarą staje się osoba z niepełnosprawnością, dotknięta chroniczną chorobą, sędziwa, jej przewiną nie jest ułomność czy brzydota, lecz odsłonięcie systemowego błędu – prawdy o niedoskonałości i śmiertelności ludzkiego ciała. Podobnie dzieje się z innością kulturową i religijną – członkowie grup mniejszościowych nie dostosowują się do reguł panujących w danej wspólnoty, dając świadectwo, że są sposoby dobrego funkcjonowania poza jej obrębem. Wartości wyznawane przez większość nie są ani pewne i niepodważalne, ani powszechne. Wyjaśnienia Renégo Girarda są dla interpretacji *Pałacu* ważne z kilku powodów – ponownie odnoszą nas do problemu różnicy, która jest pozorna i łatwo poddaje się negacji (układ sił w relacji pana i niewolnika może ulec zamianie ze względu na brak ontologicznej różnicy między nimi), oraz tłumaczą trwanie chłopów w zapożyczonym paradygmacie symbolicznym poprzez wyjaśnienie mechanizmów kierujących ludzkimi pragnieniami:

Człowiek jest tym stworzeniem, które zatraciło część swego zwierzęcego instynktu, aby osiągnąć etap tzw. pożądania. Kiedy ludzie zaspokoją swoje naturalne potrzeby, zaczynają intensywnie pożądać, tyle że nie wiedzą dokładnie, czego pragną, ponieważ nie kieruje nimi żaden instynkt. Nie mają własnego pożądania. Jako że właściwością pożądania jest to, że nie jest własne. Aby pożądać naprawdę, musimy zwrócić się do otaczających nas ludzi, od nich zapożyczyć ich pożądania<sup>204</sup>.

Istotą pożądania jest ono samo, a nie jego realizacja. Wytworzenie fantazmatu, projekcja wyobrazonego scenariusza zastępują jego rzeczywiste spełnienie. W powieści Myśliwskiego dochodzi do obustronnej wymiany takich fantazmatycznych scenariuszy – gdy dziedzic wyobraża sobie swoje życie w roli pasterza owiec. Wydaje mu się, że oznaczałoby ono powrót do szczęśliwej nieświadomości i naiwności natury, co przyniosłoby mu wolność od trosk i niepokojów właściwych jego – bardziej oświeconemu – stanowi. Jest to jednak wizerunek niepełny i błędny, co czytelnik weryfikuje w oparciu o wiedzę dostarczoną przez narrację. Podobnie Jakub, wcielający się w rolę arystokraty, konfrontuje swoje oczekiwania (przyjemności, zbytku, władzy) z bardziej złożoną i niejednoznacznością rzeczywistością, tworząc głęboki portret psychologiczny pana. Zwróćmy też uwagę, że zgodnie z logiką tekstu zapożyczenie pożądania prowadzi do wytworzenia psychotycznej narracji, jest destrukcyjne w skutkach.

W pracach Renégo Girarda pożądanie mimetyczne, czyli naśladowcze, daje inicjalny impuls do rozpętania cyklu nienawiści kończącego się katastrofą przemocy kolektywnej. W ten sposób na przestrzeni wieków realizowany jest schemat

---

<sup>203</sup> Ibid., s. 26.

<sup>204</sup> R. Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, tłum. E. Burska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2002, s. 28.

wszyscy-przeciw-jednemu, gdy indywidualność [jednostka wyróżniająca się, skupiająca uwagę wspólnoty na (braku) różnicy] zostaje złożona przez wspólnotę na ołtarzu jako kozioł ofiarny. Następnie mord rytualny zostaje włączony w sferę sacrum, a jego ofiara – uświęcona. Fantazmatyczny scenariusz chłopskiej rabacji, snuty przez pana w *Pałacu*, ma wiele wspólnego z prawidłowościami wypunktowanymi przez religioznawcę. Myśliwski stylizuje dziedzica na figurę Chrystusową, ukazując mękę niewinnej ofiary rzuconej na pastwę tłumu:

Obśmiewają mnie jak pokrakę wylęglą z ich wrzawy. **Pytają, gdzie moja moc, gdzie świętość moja**, jeśli nie potrafię rękami do twarzy sobie dostać, aby ślinę zetrzeć, ani nóg nie mogę usunąć spod ich kamienistych stóp, którymi nadeptują mnie, pytając się szydyczko, gdzie moja moc. **Gdzież twoja moc, jaśnie panie?** Ktoś z nas musi zlitować się dopiero nad tobą, aby muchę z czoła twojego zgonić, bo w mózg ci się wessie<sup>205</sup>.

Interpretacja tekstu z wykorzystaniem wiedzy o cyklu mimetycznym prowadzi do nieuchronnego wniosku. Mord kompensacyjny jest jednocześnie ofiarą założycielską – zniszczenie warstwy ziemiańskiej i reorganizacja hierarchii stanowej nie unicestwią ducha pana. Wręcz przeciwnie – nawiedza on wyobraźnię zbiorową, formuje marzenia, wyznacza horyzont dążeń. Służy za wewnętrzny kompas, „ja idealne” również po śmierci. *Pałac*, pisany z perspektywy rzeczywistości PRL-u, odsłania nieusuwalną pustkę po panu, której nowy system nie może wypełnić. Ukazuje również bezradność podmiotu chłopskiego próbującego zmierzyć się z ramą symboliczną wytworzoną przez arystokrację. Pisze o tym Przemysław Czapliński – ekranizacja *Trylogii* Sienkiewiczowskiej w latach siedemdziesiątych była udaną próbą wskrzeszenia mitu sarmackiego przez władze komunistyczne. Bezbolesna identyfikacja proletariuszy ze szlachtą, wyrażająca się również gustem estetycznym (dworkowa architektura i wystrój wnętrz, rekwizyty – karabela, skóry zwierzęce, antyki) były urzeczywistnieniem doskonałej, wyśnionej wersji siebie<sup>206</sup>.

## 2.5. Sytuacja zależności a reakcje psychosomatyczne

Reakcją Jakuba na odejście państwa jest osuwanie się w psychozę, pogrążanie się w urojeniowych wizjach oraz wytwarzanie ról monologujących postaci. W dalszej części tego szkicu chcę zastanowić się nad obłędem, który potraktuję jako symptom podwójnego zniewolenia – doświadczeniem i pamięcią chłopską (fizyczne i psychiczne konsekwencje pańszczyzny oraz zależności ekonomicznej od dworu), a także wykluczeniem z uniwersum symbolicznego, które należy

<sup>205</sup> W. Myśliwski, *Pałac*, op. cit., s. 98.

<sup>206</sup> Zob. P. Czapliński, *PRL i sarmatyzm*, [w:] *(Nie)ciekawa epoka? Literatura i PRL*, red. H. Gosk, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2008, s. 158–181 oraz *Bunt sarmackich mas*, [w:] idem, *Resztki nowoczesności. Dwa studia o literaturze i życiu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011, s. 93–98.

w pełni do dziedzica. Niemal każda powieść Wiesława Myśliwskiego podejmuje w jakimś stopniu temat choroby psychicznej, która traktowana jest jako element składowy bycia, odpowiedź na osobisty los czy doświadczenie historyczne – najczęściej ze sobą splecione. *Pałac* jest wśród nich wyjątkowy, ponieważ szaleństwo wyznacza całokształt narracji i rzeczywistość językową. Moje dociekania poprowadzą teksty i spuścizna psychiatrów – Jacques’a Lacana, Antoniego Kępińskiego i Frantza Fanona. Punktem wyjścia uczynię fragment książki Łucji Iwanczewskiej opisujący strukturę psychiczną osoby dotkniętej obłądem<sup>207</sup>: „Psychotyk nie może przestać opowiadać, bo grozi to porażeniem, stratą, brakiem, wymuszoną nieobecnością w niezapisanym słowie, nieobecnością w mowie, nieistnieniem. Nie znając całości, w milczeniu traci poczucie ciągłości pozorów bycia. Tylko dzięki mowie i poprzez mowę może utrwać swoją obecność w czasie i przestrzeni”<sup>208</sup>. Obłąd Jakuba wyraża się poprzez strumień monologu, rozwarstwiającego się pod naporem wytężonej pracy psychiki na wiele głosów, tworzących polifonię. Najsilniejsze akordy wciąż należą do dwóch dyskutantów – owczarza i dziedzica – prowadzących ze sobą szczególny dialog, jako że ich postaci nakładają się na siebie, przenikają się. Opowieść regulują pewne prawidłowości – powracające tematy, motywy i postaci – jednak jej układ nie jest kontrolowany. Przypomina raczej sam akt mówienia – dygresyjnie rozgałęziający się, chaotyczny. Rytm narracji wyznacza gorączkowe napięcie, pulsujące pod naskórkiem aktu mowy. Jakub nie odtwarza świata, lecz stwarza go w swojej mowie – co upodabnia go do pacjenta cierpiącego na psychozę. Jednocześnie proces opowiadania oświetla i przybliża akt kreacji literackiej, który był przez Lacana przyrównywany do zjawisk pokrewnych obłądowi. Psychoanaliza w ujęciu Lacanowskim dostarcza fascynujących – w kontekście moich dotychczasowych rozważań nad *Pałacem* – przesłanek interpretacyjnych. Psychozę odczytuje się w niej jako wynik niedostatku, braku, który jest przez chorego rekompensowany za pomocą schematu urojeń i opowieści scalającej tożsamość. To stan pustki po Wielkim Innym (można przybliżyć rozumienie tej figury Lacana poprzez szersze pojęcie ze słownika psychoanalizy – „ja idealne”); odrzucenie imienia Ojca. Postać ojca uosabia symboliczną sferę kultury; wszelkie reguły i prawa, które są wymagane, by jednostka mogła stać się częścią wspólnego dyskursu. Dziedzina symboliczną będzie więc język, arbitralnie skonstruowany i służący społecznemu porozumieniu. Psychotyk to osoba, która zerwała więzi z rejestrem symbolicznym, sama wytwarza narzędzia służące zrozumieniu i opisaniu świata. Jak ustaliłam, odwołując się do książki Andrzeja Ledera, dziedzic jest dla owczarza wcieleniem „ja idealnego”. Jego brak oznacza destabilizację i wreszcie rozpad

---

<sup>207</sup> Wnioski na temat struktury psychotycznej wysnute na podstawie *Pamiętników nerwowo chorego Daniela Paula Schrebera* (1903) oraz ich naukowych opracowań Zygmunta Freuda i Jacques’a Lacana.

<sup>208</sup> Ł. Iwanczewska, *Psychotyk jako figura interpretacji*, [w:] *Samoprezentacje. Sade i Witkacy*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010, s. 38.

dotychczasowego porządku symbolicznego, konieczność zmiany paradygmatu. Myśliwski opisuje krytyczny moment tego przekształcenia, który objawia się psychozą.

Nie wiemy jednak, co nastąpi później, czy porządek symboliczny po odejściu ojca – w pustce po nim – może zostać przywrócony oraz jaką przybierze formę. Zakończenie wyraża wątpliwość wobec przyszłości – Jakub ginie w płomieniach pałacu, stojąc na straży opuszczonej schedy dziedzica. *Pałac* jest tekstem krytycznym, niesprzyjającym interpretacjom w duchu ideologii komunistycznej, choć takie powstawały. Maria Roguszka dostrzegła w finałowej katastrofie zapowiedź narodzin świadomości proletariackiej: „Powieść ta kładzie nacisk na subiektywny aspekt procesu powojennych kulturalnych przeobrażeń. Stanowi go wykształcenie przekonania chłopca o zdolności do objęcia i wykorzystania dóbr dotąd mu niedostępnych, a więc unicestwienie kompleksu niedowartościowania i podległości wobec «pałacu»<sup>209</sup>. Bardziej przekonującymi narzędziami krytycznymi posłużył się Przemysław Czapliński, który wskazał jako główny problem powieści Hegłowską dialektykę pana i niewolnika oraz płynącą z niej przesłankę o stałości i nieprzekraczalności hierarchii wytwarzanej przez ludzkie stosunki, w której to podległy szuka uznania u swojego pana<sup>210</sup>. Dramat chłopski ujawnia się w potrzebie pańskiego uprawomocnienia. Opuszczone przez arystokrację role zostają wkrótce obsadzone przez nowy system, w którym równość jest wciąż pozorna. W praktyce wyższość i poniżenie używane są w budowaniu hierarchii społecznych. Myśliwski ma świadomość fasadowości zmian. Spójrzmy na słowa bohatera jego dramatu *Klucznik*, opisującego transformację ustroju: „O, przedtem byłem stróżem i teraz też mi stróżem kazali być. Powiedzieli, że przyswyczajony. I pilnuj jak swego. Przedtem hrabia też mi mówił, pilnuj jak swego. Tyle że przedtem trąbkę się nosiło, a teraz karabin mi dali. Ale ani się przedtem nie nauczyłem trąbić, ani teraz strzelać”<sup>211</sup>. Metafora eksplikuje działanie władzy komunistycznej z oddolnej perspektywy – chłopci nie są zaangażowani w rewolucję, która przychodzi z zewnątrz i jest „robiona za nich”. Nie zmienia ona chłopskiego losu, ale przynosi ze sobą nowe, znacznie bardziej niebezpieczne, niż stosował dziedzic – tak deklaruje tekst – narzędzia dominacji. Dramat przeciwstawia się agresywnej polityce nowej władzy wobec zdeklasowanej arystokracji – wskazując przewrotnie na wspólnotę wartości łączącą dwór i wieś. W relacji, która istnieje między tytułowym klucznikiem i zdziwaczałym hrabią, miejsca są ściśle określone przez hierarchię, ale przymioty takie, jak wyrozumiałość, lojalność, zaufanie mają swoje desygnaty. Podobnie krzywda ma swojego sprawcę, który obciążony jest winą moralną, nawet jeśli nie ponosi materialnej odpowiedzialności.

<sup>209</sup> M. Roguszka, *Obraz wsi i chłopca we współczesnej powieści polskiej nurtu wiejskiego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 1987, s. 71.

<sup>210</sup> P. Czapliński, *Resztki nowoczesności*, op. cit., s. 73.

<sup>211</sup> W. Myśliwski, *Klucznik*, „Dialog” 1978, nr 6, s. 42.

Nowoczesny układ władzy unieważnia dotychczasowe punkty odniesienia przy zastosowaniu środków przymusu. Skarga nie ma tu swego adresata.

Psychoanaliza Lacanowska rysuje schemat objaśniający przyczyny psychozy oraz ustala, jak choroba przekształca rzeczywistość językową. Natomiast prace Frantza Fanona umożliwiają obserwację zmian psychicznych i somatycznych właściwych długotrwałej, a także dziedziczonej z pokolenia na pokolenie, egzystencji w sytuacji podległości. Skolonizowani cierpią na poczucie niższości wobec swoich opresorów. Kolonialiści są cywilizowani, skolonizowani zaś dzicy. Relacje między nimi układają się zgodnie z binarnymi opozycjami: rozwinięty-zacofany, wykształcony-ignorancki, humanistyczny-barbarzyński, wreszcie moralny-niemoralny, dobry-zły. Podbojowi terytorialnemu, eksploatacji geologicznej i gospodarczej oraz czerpaniu korzyści z niewolniczej pracy podbitych ludów towarzyszą równie groźne narzędzia – należą do nich edukacja i procesy wynaradawiające, niszczące rdzenną kulturę. Fanon, odbywając praktykę psychiatryczną w Algierii, był poddawany szczególnej indoktrynacji, mającej zaszczyć w elitach, wśród młodej inteligencji, przekonanie o niższości własnego narodu oraz rasy. Ówczesne statystyki wskazywały na wzmożoną przestępczość oraz znaczną częstotliwość występowania zabójstw wśród Algierczyków. Były to czyny popełniane na rodakach, cechujące się znacznym i często nieuzasadnionym okrucieństwem. W związku z dostrzeżonym problemem prowadzono badania naukowe, jednak ich wynik był założony odgórnie. Miały dowieść wyższej niż przeciętna skłonności Algierczyków do występku: „Przez ponad 30 lat zespoły pod kierownictwem profesora Porot, wykładającego psychiatrię na uniwersytecie w Algierze, analizowały objawy zbrodniczych skłonności Afrykańczyków, zaopatrując je w socjologiczną, czynnościową i anatomiczną interpretację<sup>212</sup>. W rezultacie do obiegu naukowego włączono prace o niższości intelektualnej czarnych. Broniono tezy, zgodnie z którą w mózgu Afrykanina nie w pełni rozwinięła się kora mózgowa, zaś procesy myślowe sprowadzają się do tych sterowanych przez międzymózgowie. Przypomnijmy, że ten rejon mózgu zawiaduje głównie funkcjami fizjologicznymi – znajdują się tu ośrodki głodu i sytości, snu i czuwania, termoregulacji, wreszcie regulacji płodności. Dowodzono, że przedstawiciele czarnej rasy nie w pełni korzystają z płatów czołowych<sup>213</sup>. Powyższe ustalenia uprawomocnione autorytetem naukowym uzasadniały prymitywizm, lenistwo oraz nadpobudliwość i agresję obserwowane przez kolonizatorów u swoich poddanych. W szpitalach psychiatrycznych Algierii zaobserwowano również nietypową prawidłowość dotyczącą objawów choroby depresyjnej. Stan depresji zazwyczaj wzmagają skłonność chorego do targnięcia się na własne

---

<sup>212</sup> F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, op. cit., s. 203.

<sup>213</sup> Fanon powołuje się na francuskojęzyczne prace prof. A. Porota i jego ucznia, Monserrata, oraz dr. J.C. Carothersa, eksperta WHO, autora *The African Mind in Health and Disease* (1953). Praca ta jest wciąż dostępna na stronie internetowej World Health Organization: <https://extranet.who.int/iris/restricted/handle/10665/41138>, dostęp z dn. 8.09.2015.

życie. W przypadku czarnoskórych pacjentów wskaźnik samobójstw nie rósł, natomiast podwyższał się współczynnik zabójstw: „Algierczyk pod wpływem depresji nie zabija siebie. Zabija drugiego” – pisze Fanon<sup>214</sup>. Wyjaśnienie tego zjawiska w kontekście pseudonaukowych diagnoz dotyczących anatomii i procesów zachodzących w mózgu Afrykanina nasuwa się samo. Fanon komentuje ów wniosek, nie szczędząc kolonialnym psychiatrom ironii:

Przyjrzyjmy się bliżej tej anomalii w świetle teorii głoszonych przez szkołę algierską. Po pierwsze, mówią jej przedstawiciele, samobójstwo to zwrot ku sobie, spojrzenie na siebie, zagłębienie się w siebie. A przecież introspekcja, życie wewnętrzne, są Afrykaninowi całkowicie obce. Mieszkaniec Afryki postępuje zatem przeciwnie: uwalnia się od tego, co go dręczy, rzucając się na otoczenie. Nie potrafi analizować, a ponieważ depresja jest ze swej definicji chorobą świadomości, Algierczyk jako osobnik o świadomości pierwotnej i słabo rozwiniętym zmyśle moralnym może cierpieć na coś w rodzaju pseudodepresji<sup>215</sup>.

Urodzony na Martynice, lecz z wyboru Algierczyk, myśliciel postkolonialny jako pierwszy analizował patologie takie, jak opisana powyżej, uwzględniając sytuację społeczną i kontekst kolonializmu. Zgodnie z jego myślą sytuacja kolonialna – pozostawanie w długotrwałym stanie opresji – sprawia, że gromadzone uczucia złości i agresji znajdują jedynie ujście zastępcze – nie są skierowane przeciwko kolonizatorowi, lecz wymierzone w rodaków:

Ponieważ kolonizator lub policjant mogą w każdej chwili uderzyć skolonizowanego, zmieszać go z błotem, rzucić na kolana, skolonizowany sięga po nóż z powodu każdego wrogięgo lub zaczepnego spojrzenia swego pobratymca. Ma możliwość bronienia swej osobowości wyłącznie przed współplemieńcami. Walki między plemionami podsycają stare urazy zagrzebane w pamięci. Rzucając się na osłep w wir bójk, skolonizowany usiłuje sobie udowodnić, że kolonializm nie istnieje, że nic się nie zmieniło, że historia toczy się dalej. Mamy tu do czynienia – na poziomie wspólnoty – z oczywistym przypadkiem znanych zachowań zastępczych; kąpiel w bratniej krwi pozwala nie dostrzegać prawdziwego wroga, odłożyć na później nieuniknioną konieczność, jaką jest zbrojna walka przeciwko kolonializmowi<sup>216</sup>.

Dopiero gdy wybucha wojna, negatywne i destruktywne napięcia nie muszą już być ukrywane i kanalizowane, zostają wymierzone w faktycznego antagoniście. Stąd wraz z wybuchem wojny algierskiej w 1954 roku, zauważa Fanon, spadła przestępczość, znikły epizody kłótni między rodakami, zakończonej czyjąś niezawinioną śmiercią, oraz zatargi rodzinne i sąsiedzkie z błahych powodów: „tak jakby walka narodowa dała ujście stałemu napięciu; jakby nadała narodowy charakter sferze afektywno-emocjonalnej”<sup>217</sup>. Istotne również, że przedstawicielami władzy kolonialnej, pracownikami administracji kolonialnej byli nie Francuzi,

<sup>214</sup> F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, op. cit., s. 204.

<sup>215</sup> Ibid.

<sup>216</sup> Ibid., s. 33.

<sup>217</sup> Ibid., s. 209.

lecz Algierczycy. Sytuacja ta wyglądała podobnie również w Indiach Zachodnich, gdzie brygadzystami na plantacjach byli skolonizowani włączeni w struktury zarządzania kolonizatorów. Na folwarku pańszczyźnianym funkcję władarzy pełnili chłopci zwolnieni z innych obowiązków; ich zadaniem było nadzorowanie wykonania obowiązku pańszczyźnianego oraz kontrola pracy czeladzi. W wielu różniących się kontekstach historycznych i kulturowych można zaobserwować taką prawidłowość – niższe stanowiska, urzędy przyznające minimum władzy, są oferowane przez administrację hegemonu wybranym obywatelom podporządkowanego kraju. Wprowadzają tym samym gradację w okupowanych narodach i dyskryminowanych grupach społecznych. Dlatego Fanon pisze o algierskim zamkniętym kręgu, w którym kat i ofiara należą do tego samego narodu<sup>218</sup>.

W tych fragmentach prac, które obrały za podstawowy przedmiot etnopsychiatrię i zmierzały do analizy relacji zależności, w jakiej trwał skolonizowany, Fanon sygnalizuje znaczenie i siłę reakcji psychosomatycznych. Ciało skolonizowanego przejmuje napięcia emocjonalne psychiki, a następnie, zazwyczaj w sposób nieświadomiony, nie w pełni kontrolowany, wyraża je. Ekspresja lęku, niepewności oraz złości zostaje przejęta przez mimikę, motorykę, sygnały pozawerbalne, jako że negatywne uczucia nie mogą być bezpośrednio wyartykułowane przez skolonizowanego. Wyszczególniając zespoły chorobowe, z którymi zetknął się w praktyce lekarskiej podczas wojny algierskiej, Fanon zwraca uwagę na jeden niezwykle symptom. Zaburzenia nerwicowe, depresje, psychozy są charakterystycznym pokłosiem przeżytej traumy wojennej niezależnie od czasu i miejsca. Natomiast syndrom nazwany „uogólnionym sztywnieniem, skurczem mięśni”<sup>219</sup>, psychiatra wyróżnił jako specyficzny dla sytuacji kolonialnej. Ta jednostka chorobowa w prasie medycznej określana jest jako zespół sztywnego człowieka (*stiff person syndrome*, SPS). Nazwa jest wiele mówiąca i tak też opisuje ją Fanon: „Nie ma mowy o odprężeniu. Pacjent jest sztywny, jak wyciosany z jednego kawałka drewna. Nieruchoma twarz wyraża zdziwienie. Chory nie może «się rozluźnić». Stale napięty, czujny, zawieszony między życiem a śmiercią. Jeden z pacjentów powiedział mi: «Widzi pan, doktorze, jestem sztywny jak nieboszczyk»”<sup>220</sup>. Fizyczne unieruchomienie, niemożność kontrolowania własnego ciała stanowią niezwykle metaforę stanu ducha skolonizowanego.

Metafora angażująca cielesność jest tak przekonująca, że korzystają z niej pisarze postkolonialni w różnych miejscach świata. Zastosował ją Salomon Rushdie w *Dzieciach północy*<sup>221</sup> – organizm protagonisty powieści, Saleema Sinaia, reprezentującego los Indii, ulega rozpadowi. Natomiast australijski twórca, Les Murray, pozbawił bohatera poematu epickiego *Fredy Neptune* odczuć płynących

---

<sup>218</sup> Zob. *ibid.*

<sup>219</sup> *Ibid.*, s. 199.

<sup>220</sup> *Ibid.*, s. 199–200.

<sup>221</sup> S. Rushdie, *Dzieci północy*, tłum. A. Kołyszko, Poznań 2015.



z ciała. Bohater ironicznie opisuje swoją kondycję jako „żyjący gips”<sup>222</sup>. Przyczyną zaburzeń dysocjacyjnych (zanik czucia i zanik wrażliwości na ból) jest trauma doświadczenia rzezi Ormian w 1915 roku oraz poczucie winy i nieadekwatności związane z pochodzeniem – Fredy jest Australijczykiem o niemieckich korzeniach, zaś akcja poematu obejmuje obie wojny światowe. Natomiast jedną z pierwszych książek Johna Maxwella Coetzeeo, *Życie i czasy Michaela K.*<sup>223</sup>, można bezpośrednio odnieść do badań Fanona. W powieści rekonstruującej erę apartheidu w Afryce Południowej występuje bohater, który nosząc symboliczne znaki stygmatyzacji (zarówno fizyczne – oszpecającą go rozszczepioną wargę – jak i psychiczne – niepełnosprawność intelektualną), podejmuje protest wobec instytucji – opiekuńczych, medycznych, imigracyjnych, karnych – które działają w celu ubezwłasnowolnienia go. Sprzeciw wyraża się poprzez stopniowe zaniechanie funkcji życiowych – Michael K. odmawia przyjmowania jedzenia, w związku z czym jest tak słaby, że nie może poruszać się o własnych siłach. Mężczyzna prawie nie mówi, właściwie nie wchodzi w kontakt z otaczającymi go ludźmi. Znajduje się w stanie hibernacji, uśpienia, zawieszony między życiem a śmiercią. Reakcją na opresję jest odmowa, ale wyrażona właśnie poprzez narzędzie ciała – coraz głębszy, postępujący z dnia na dzień proces zapadania się w siebie, autystyczne zamknięcie w granicach jaźni. Sytuacja skolonizowanego jest sytuacją bezsilnej niezgody, odmowy, która dokonuje się indywidualnie i wyraża się poprzez ciało. Napięcie, usztywnienie, poczucie bycia w gorsecie cudzych reguł, języka, kultury, trwa nieustannie, znajdując zaledwie rozładowanie zastępcze. Jest nim rytuał. Fanon widzi w plemiennych tańcach, ich dynamice, gestykulacji, rodzaj ekspresyjnego języka sprzeciwu:

Odprężenie skolonizowanego to przede wszystkim gra mięśni, w czasie której najostrzejsza agresja, największa wściekłość daje się skanalizować, przekształcić, oszukać. W kręgu tanecznym wszystko jest dozwolone. Krąg chroni, krąg daje przyzwolenie. O wyznaczonej godzinie, w wyznaczonym dniu, mężczyźni i kobiety spotykają się na umówionym miejscu i pod surowym spojrzeniem plemiennej starszyny zaczynają z pozorów bezładną, lecz w rzeczywistości całkowicie uporządkowaną pantomimę, gdzie w przeczących ruchach głowy, skrętach kręgosłupa, odrzuceniu ciała do tyłu można odczytać jak w otwartej książce wyrażony na rozmaite sposoby wysiłek wspólnoty chcącej wyzwolić się, wyrwać, wypowiedzieć<sup>224</sup>.

Znaczące, że celem rytualnego tańca jest wejście w stan transu, ogarniającego zarówno ciało wyzwolone spod prawideł obyczajowych obowiązujących na co dzień, ekstatycznie drgające, wijące się, wprawione w konwulsje, jak i ducha, który wędruje wolny, przekraczając własne ograniczenia. Taką wizję tańca

<sup>222</sup> W oryginale: *living plaster*, tłum. własne; Les Murray, *Fredy Neptune*, Carcanet, Manchester 1998.

<sup>223</sup> J.M. Coetzee, *Życie i czasy Michaela K.*, tłum. M. Konikowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010.

<sup>224</sup> F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, op. cit., s. 35.

transowego Buszmenów przytaczają religioznawcy: „Kiedy intensywność tańca wzrasta, klaskanie i śpiew kobiet łączy się z nieprzerwanym tańcem mężczyzn, aby spowodować, jak mówią, «wrzenie mocy» i aby owa moc wzniosła się w kręgosłupach szamanów. Kiedy dochodzi do szczytu kręgosłupa, wybucha w ich głowach i wchodzą wówczas w stan transu głębokiego. W tym stanie dokonują uzdrowień, upominają złe duchy, podróżują poza ciałem i nawet rozmawiają z Najwyższym Bogiem [...]. Nocne tańce czynią «serce szczęśliwym»”<sup>225</sup>. Scena przedstawiająca w sposób werystyczny suficki taniec transowy zamyka film Tony’ego Gatlifa, *Exils* (*Zesłańcy* 2004). Tytułowi wygnańcy podróżują z Francji do kraju dzieciństwa – Algierii – pokładając w tej wędrówce niewypowiedzianą nadzieję na zrozumienie siebie poprzez powrót do korzeni oraz na odnalezienie zagubionego sensu. Jest to zarazem opowieść osobista – reżyser powraca do miejsca narodzenia po raz pierwszy od przymusowej emigracji spowodowanej wojną algierską. Finałowy trans, w jaki wchodzą bohaterowie, nie przynosi odpowiedzi na piętrzące się w trakcie odbioru filmu pytania o wciąż nierozwiązane problemy wielokulturowych społeczeństw zachodnich, o stosunek pamięci jednostki do aprobowanej przez wspólnotę historii narodu, o relatywność, często niejasność i nierozstrzygalność danej wizji historii. W zamian taniec staje się osobistym, bezpośrednim, transformacyjnym przeżyciem własnej algierskości. Również dla widza doświadczenie to rozgrywa się nie tylko w planie wizualnym i dźwiękowym, ale przeobraża się w cielesne, taktylne. Poznanie jest doznaniem za pośrednictwem ciała. Reżyser deklaruje:

W przypadku *Exils* musiałem zbliżyć się do materii tak bardzo, jak tylko się dało. Mam na myśli każdą materię: ludzką, zwierzęcą, mineralną czy roślinną. Chciałem pokazać fizyczną zmysłowość bohaterów, to jak zgłębiają swoje ciała, jak ich ciała od siebie uciekają. Ciała tylko muśnięte i ciała ciasno ze sobą splecione. Ciała spięte i lubieżne, spocone, obnażające się poprzez skórę i blizny<sup>226</sup>.

Zdaje się, że proces kolonizacji jest także procesem powodującym traumatyczne odłączenie psyche i somy, rozdzieleniem poznania racjonalnego i zmysłowego. Stąd ciało w opisywanym przez Fanona syndromie północnoafrykańskim buntuje się wobec swego właściciela. Poddanie się na powrót instynktownej mądrości ciała widziane jest jako szansa na odzyskanie równowagi skolonizowanego.

Gdyby owczarz Jakub trafił na obserwację do szpitala dla nerwowo chorych, przypuszczalnie rozpoznano by w jego zachowaniu objawy psychotyczne, urojeniowe. Na początku wieku XX szwajcarski psychiatra Eugeniusz Bleuler stworzył termin „schizofrenia” (z greckiego *schizein* – rozszczepić; *phren* – umysł), by redefiniować zespół objawów chorobowych nazywanych wcześniej *dementia*

<sup>225</sup> M. Wierciński, *Co to znaczy być Buszmenem*, [w:] *The Peculiarity of Man*, t. 4, Warszawa 1999, s. 120, za: A. Szyjewski, *Religie czarnej Afryki*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 89, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/1/IR/czarna\\_afryka\\_00.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/1/IR/czarna_afryka_00.html), dostęp z dn. 20.07.2014.

<sup>226</sup> Tony Gatlif o pracy nad filmem *Exils*, [http://www.efilm.pl/Filmy/E/exils/exils\\_rezyser\\_opowiada\\_o\\_swoim\\_filmie.htm](http://www.efilm.pl/Filmy/E/exils/exils_rezyser_opowiada_o_swoim_filmie.htm), dostęp z dn. 21.07.2014.

*praecox* i wskazujących przede wszystkim na stan apatii, spowodowany zatopieniem chorego w świecie wewnętrznym przy jednoczesnym zerwaniu kontaktu z otoczeniem. Bleuler miał wątpliwości co do wcześniejszego rozpoznania choroby jako ściśle otępiennej. Wahał się również, czy ma do czynienia z jedną chorobą, czy z wieloma. Ta niepewność diagnostyczna występuje również we współczesnej psychiatrii, powoduje ją wielość objawów oraz ich niespecyficzność. Rozszczepienie przejawia się w niedostosowaniu myśli, emocji i zachowań chorego do aktualnego stanu rzeczy. Antoni Kępiński przybliżający polskiemu czytelnikowi obraz choroby korzysta z porównania biologicznego: „Podobnie jak w komórce, której uszkodzono błonę komórkową, substancje z zewnątrz zaczynają wpływać do środka, a z wnętrza wypływać na zewnątrz, tak i u chorego świat wewnętrzny wypływa na zewnątrz i staje się światem rzeczywistym, a odwrotnie, świat zewnętrzny staje się jego własnym światem”<sup>227</sup>. W chorobie schizofrenicznej zacierają się granice między tym, co wewnętrzne i zewnętrzne, stąd chorujący ma wrażenie, że jego myśli mogą być z łatwością odczytywane przez obcych ludzi, a on sam jest odsłonięty, bezbronny wobec nich, jako że zna jego niegodne postęпки, przewinienia, ułomności. Występuje również zjawisko przeciwne, gdy schizofrenik ma poczucie wszechmocy i umiejętność sięgania po myśli innych, jak również sterowania ich działaniami. Chory, w zależności od nastroju – obniżonego lub podwyższonego – czuje się kontrolowany i dominowany, bądź sam panuje i rządzi. Zastanawia język, którym profesor Kępiński opisuje napięcia zachodzące w umyśle schizofrenicznym. Chory raz jest panem, a raz niewolnikiem. Naturalnie wszystkie ograniczenia oraz przywileje zależą wyłącznie od niego samego, rozgrywają się w teatrze jego świadomości:

Wybuch psychozy jest jakby zrywem do wolności. Chory ma wrażenie, że wszystko może [...]. Świat jest mały, on jest potężny. Na niego zwrócone są oczy wszystkich, on jest w centrum świata. Ale to poczucie wszechmocy jest na ogół krótkotrwałe. Nie można za długo cieszyć się władzą. Chory, wyrwawszy się z niewoli otoczenia, staje się niewolnikiem tych wszystkich sprzecznych uczuć, dążeń, wyobrażeń, które gdzieś z głębi, dawniej zupełnie nieświadomione, zostały na zewnątrz wyrzucone. „Ja” traci swoje panowanie. Chory z wszechmocnego staje się bezwolnym automatem, kierowanym przez siły z zewnątrz, które w rzeczywistości są fragmentami jego własnego świata, a obecnie na skutek zniszczenia granicy oddzielającej świat wewnętrzny od zewnętrznego stały się obiektywną rzeczywistością<sup>228</sup>.

W naturę schizofrenii wpisane są mechanizmy podporządkowania i władzy, a chory na nowo odtwarza, wypełnia wyolbrzymione role upokorzonego i wszechmocnego, ofiary i włodarza.

W odniesieniu do powieści Myśliwskiego najbardziej interesujące są te fragmenty pracy profesora Kępińskiego poświęconej schizofrenii, które odnoszą się do różnorodnych aspektów deformacji tożsamości podmiotu i dezintegracji „ja”.

<sup>227</sup> A. Kępiński, *Schizofrenia*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1979, s. 196.

<sup>228</sup> *Ibid.*, s. 205–206.

Pisze on o zjawisku tranzytywizmu, w którym znów ważną rolę odgrywa zaburzenie systemu wymiany informacji między podmiotem a światem zewnętrznym. W tym wypadku pacjent ma wrażenie, że wchodzi w niego inna osoba – może to być osoba realna i znana choremu, ale również postać historyczna lub nierzeczywista – diabeł, Bóg, święty. Chory staje się kimś innym, jego sposób zachowania i przeżywania upodabniają się do pierwowzoru: „Cudze stany psychiczne jakby wskakują do wnętrza chorego. Może on odczuwać, że pewne osoby z jego społecznego otoczenia do niego wprost wchodzi, że przez chwilę, a czasem przez dłuższy czas, przestaje być sobą, a staje się daną osobą”<sup>229</sup>. Psychiatra chce zobaczyć to niecodzienne zjawisko, będące w świadomości potocznej koronnym dowodem szaleństwa, jako zaburzoną, skrajną wersję pewnych fenomenów z realnego świata. Czymże byłby proces internalizacji, jeśli nie przyswojeniem informacji i wartości pochodzących z zewnątrz, które z czasem zaczynamy traktować jako własne przekonania? Kępiński przywołuje kontekst zjawisk religijnych i mistycznych, gdy to w ramach rytuału dokonuje się „wtargnięcie” bóstwa w ciało człowieka. W przypadku schizofrenii proces ten ma przebieg równie gwałtowny, stąd ostre, niepozostawiające wątpliwości objawy. Schizofrenia odsłania jeszcze jedno znaczenie, które można aktualizować w kontekście *Pałacu* – stanowi przewrotny gest ku wyzwoleniu się, ku zaprzeczeniu kłamstwu, ku wolności. Chory jest przekonany, że rozumie więcej niż zwykły śmiertelnik, objawiono mu prawdy niedostępne jednostkom przeciętnym: „Opisane tęsknoty ludzkie realizują się w schizofrenii dzięki przerwaniu granicy między światem zewnętrznym a wewnętrznym. Chory ma często uczucie, że odsłonił mu się prawdziwy obraz rzeczywistości, że opadła z niej maska pozorów i że dzięki temu dane mu jest poznać, jak rzeczywistość wygląda naprawdę”<sup>230</sup> – tak rozumie ten stan Antoni Kępiński. Można mówić o olśnieniu, nagłej iluminacji, choć jest to oświecenie z urojenia. Prywatne doświadczenie zerwania kurtyny i odsłonięcia tajemnicy w następujący sposób opisuje Jerzy Krzysztoń, autor *Oblędu*:

Sam obłąd jest destrukcją albo nie wyjaśnioną grą lęków, rozpacz, trwóg i udręk, chociaż w tej gehennie zdarzają się olśnienia. Iluminacje. Błyski tak nieprawdopodobne, jakby otwierała się przed człowiekiem tajemnica stworzenia! I on sam czuje się zaliczony do wielkich wtajemniczonych [...]. Przed chwilą nazwałem obłąd destrukcją i uczyniłem to zbyt pochopnie. Tak może się wydawać tylko komuś, kto patrzy z zewnątrz. Obląkany tak nie uważa. Żyje on pełnią obłądu, żyje i wyżywa się w nim – świat bowiem przeistoczył się, stał się pełen nieprzeczuwalnych znaczeń, groźnych bądź radosnych albo zarazem groźnych i radosnych niezwykłości, wielkich postaci, którym można uścisnąć rękę, pokłonić się, zachłysnąć, czasem gorzko ze szczęścia zapłakać<sup>231</sup>.

---

<sup>229</sup> Ibid., s. 197–198.

<sup>230</sup> Ibid., s. 203.

<sup>231</sup> J. Krzysztoń, *Oblęd*, t. I, Świat Książki, Warszawa 2005, s. 1.

Dwie wczesne powieści Myśliwskiego można odczytywać jako narracje próbujące uporać się z chłopskim kompleksem duszy pańszczyźnianej i z poczuciem wykluczenia, odsunięcia na peryferie kultury. Teksty pozostawione przez Jacques'a Lacana, Frantza Fanona i Antoniego Kępińskiego inspirują, by spojrzeć na chłopskie doświadczenie w pełniejszym wymiarze, włączając w nie również sferę psychosomatyki.

### **3. Rekonstrukcja kultury tradycyjnej. Kamień na kamieniu w dialogu**

#### **3.1. Zmienny charakter kultury. Nurt chłopski w kontekście literatury światowej**

Wieś stanowi uniwersum pierwszych powieści Wiesława Myśliwskiego. Pastwisko, pole, chata, strzecha, droga, drzewo, krzyż rozstajny tworzą krajobraz oraz symboliczną przestrzeń jego tekstów. Poruszamy się po tym świecie zgodnie z rytmem, który lepiej dziś znamy z podręczników antropologii i etnologii niż z własnego doświadczenia – codzienność i czas odświętny, zwyczaje, obrzędy, praca i zabawa, rytuały przejścia oraz wierzenia... Współczesny czytelnik, podejmując tę lekturę, odbywa podróż w czasie – nie tak przecież odległą – wszak to podróż we współczesność, by odkryć ze zdumieniem nieznaną kulturę – chłopską. Kulturę, która dziś funkcjonuje jako skansen, a stała się nim już wtedy, gdy w latach powojennych Myśliwski i inni pisarze (Julian Kawalec, Tadeusz Nowak, Marian Pilot, Edward Redliński) utrwalali jej relikty. W pierwszych rozpoznaniach krytyków i badaczy z lat siedemdziesiątych dostrzeżono odrębność pisarstwa Wiesława Myśliwskiego wobec pozostałych utworów nurtu. Doceniono psychologiczny i filozoficzny walor prozy, która wybiegała poza schemat społecznej publicystyki, oraz dostrzeżono głębię i złożoność portretów psychiki chłopa. Bohaterowie tej prozy nie są przedstawicielami klasy społecznej, ale pełnowymiarowymi osobowościami. Nie znaczy to, że ich psychika nie jest determinowana przez pochodzenie i przynależność stanową. Właśnie ze względu na psychologiczny wymiar tej twórczości stanowi ona właściwy przedmiot badań uwewnętrznionych procesów zależności, kompleksów i lęków chłopskich.

Dzięki Henrykowi Berezie i jego zbiorowi szkiców krytycznoliterackich *Związki naturalne* z 1972 roku historia powojennej literatury polskiej zyskała użyteczny termin – proza nurtu chłopskiego. Krytyk sprzeciwił się określeniom „literatura wiejska” oraz „proza o tematyce wiejskiej”, jako nieostrym i przez

to nieużytecznym – wszak mamy poetycką apostrofę „Wsi spokojna, wsi wesola”, która inaczej problematyzuje zagadnienie wsi – ujmując je z perspektywy wiejskiej sielanki. Tymczasem w pojęcie stworzone przez Berezę wpisana jest z definicji optyka chłopska. Nie oznacza to automatycznie, że twórcami w obrębie nurtu są chłopcy (z perspektywy powojennej byłby to anachronizm), choć krytyk podkreśla, że autorów łączy „chłopska genealogia lub szczególnie ściśle związki z chłopskością”<sup>232</sup>. Ponieważ pisarzami chłopskimi są najczęściej inteligenci chłopskiego pochodzenia, również nazwa „literatura chłopska” mogłaby mylnie sugerować twórczość naiwną, nieprofesjonalną, noszącą raczej znamiona dokumentu historycznego aniżeli tekstu literackiego. Myli się jednak Henryk Bereza, pisząc o „odwiecznej pierwotności kultury chłopskiej, że przetrwała ona do XX wieku w kształcie takim, jak nigdzie na świecie”<sup>233</sup>. Sądzę, że należy literaturę nurtu chłopskiego właśnie w ów kontekst „świata” wyposażyć i ukazać ją jako zjawisko na szerszym tle literatur krajów, które do współczesności trwały w układach feudalnych oraz borykały się z opresjami związanymi z zewnętrzną lub wewnętrzną kolonizacją. Literatura nurtu chłopskiego ukształtowana jest przez obie, ujawniając zarówno tematykę kolonizacji zewnętrznej (rozbiory, sowietyzacja), jak i wewnętrznej (podziały stanowe, pańszczyzna i poddaństwo chłopów).

Autor klasycznej już dziś pozycji socjologicznej, zatytułowanej *Samotny tłum* (1960), David Riesman, stworzył w tej książce bardzo ogólną, a zarazem użyteczną typologię społeczeństw. Zainicjował ją pomysł, że psychologiczna kategoria charakteru nie jest właściwa tylko jednostce, można ją wykorzystać w odniesieniu do grup społecznych. Ponadto właśnie ów charakter społeczny, odpowiedni do czasu i miejsca, kształtuje osobowość jednostki oraz wyznacza jej miejsce w świecie. Badacz wyróżnił trzy rodzaje społeczeństw – tradycyjne („sterowane tradycją”), „wewnątrzsterowne” i „zewnątrzsterowne”. Rozwój powyższych typów modelowych można prześledzić diachronicznie, ale nośność teorii Riesmana tkwi w tym, że badacz obserwuje istnienie wszystkich tych typów jednocześnie we współczesności, która podlega właśnie procesom globalizacji:

Typy charakteru, podobnie do złóż geologicznych czy archeologicznych, nawarstwiają się jedno na drugim; niekiedy dochodzi do wstrząsów, w których fragmenty starszych złóż wynurzają się na powierzchnię. [...] Sterowność tradycyjna zdaje się przeważać w Ameryce Łacińskiej, rejonach rolniczych południowej Europy, w Azji i Afryce. Wewnątrzsterowność dominuje na obszarach rolniczych i w małych miasteczkach Stanów Zjednoczonych i Kanady, w północno-zachodniej i częściowo w środkowej Europie. Obserwujemy energiczne próby wprowadzenia wewnątrzsterowności we wschodniej Europie, w Turcji i niektórych krajach azjatyckich. Obserwujemy również narastającą dominację zewnątrzsterowności w wielkomiejskich ośrodkach Stanów Zjednoczonych

---

<sup>232</sup> H. Bereza, *Związki naturalne. Szkice literackie*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1972, s. 11.

<sup>233</sup> *Ibid.*, s. 9.

i – według wszelkiego prawdopodobieństwa – w wielkich miastach północno-zachodniej Europy<sup>234</sup>.

Przejście między jednym a drugim typem dokonuje się niekiedy gwałtownie – na przykład poprzez procesy migracyjne bądź kolonizacyjne, ale najczęściej przebiega łagodniej, dzięki naturalnej wymianie pokoleń. W ten sposób „chłop przyjmuje obyczaje wewnątrzsterowne, a jego dzieci «skaczą» dalej, ku zewnątrzsterowności”<sup>235</sup>. W społeczeństwach tradycyjnych jednostka istnieje w ściślejszej zależności z grupą. Rodzina, która rozgałęzia się daleko poza krąg najbliższych krewnych, tworząc sieć wzajemnych powiązań – klan, szczerp – pełni funkcję centralną. Człowiek przychodzi na świat, mając już ustalone miejsce w hierarchii społecznej i określony los. Wspólnota zapewnia poczucie ładu i bezpieczeństwa, ponieważ wartości, którymi się kieruje, są odwieczne i stałe. Modele życia i metody postępowania, a także problemy, jakie przynosi codzienność, i sposoby radzenia sobie z nimi, nie ulegają znaczącym zmianom i mogą być przekazywane jako życiowa mądrość z pokolenia na pokolenie. Człowiek, który jest częścią logosu, składa ofiarę ze swojego indywidualizmu. Zdarza się, co prawda, że dla członków plemienia, którzy odróżniają się lub zagrażają normom, wspólnota przewiduje miejsce w ramach swojego systemu – powierzając im rolę wyroczni, szamana, znachora, guślarza.

Przejście od sterowności tradycyjnej do wewnątrzsterowności jest podyktowane odkryciem i dowartościowaniem roli „ja”; indywidualizm zostaje przedłożony nad wspólnotę. Wewnątrzsterowny jest kolonizator, reformator czy też handlarz przekraczający granice geograficzne, etniczne i językowe. David Riesman wiąże narodziny tego charakteru ze zmianą feudalnych relacji na rzecz kapitalistycznej przedsiębiorczości, jego trwanie obejmuje zatem szeroki okres historyczny od rozkwitu renesansu i reformacji (XVI wiek) aż po wiek XIX. Życie ówczesne nabrało mobilności, a przy tym zaoferowało jednostce wielość dróg, w które mogła skierować własną biografię. Ceną za nowe możliwości była zwiększająca się niepewność, a także miazdzące poczucie porażki – nieraz jednoznaczne z szaleństwem lub śmiercią – jeśli wybór okazał się niewłaściwy, bądź obranego celu nie udało się osiągnąć. Człowiek wewnątrzsterowny jest człowiekiem jednej idei: „wykonanie zadania przestaje zależeć od zewnętrznej sankcji czy nacisku sytuacji, lecz wpojone zostaje jednostce jako wewnętrzna potrzeba; wyzwala to ogromne energie, kierujące się ku przekształcaniu środowiska materialnego, społecznego, intelektualnego i ku przekształcaniu człowieka przez samego siebie”<sup>236</sup>. Historia i literatura obfitują w postaci odkrywców i idealistów, których życiorysy zyskują status mitologiczny. Od szesnastowiecznego konkwistadora, Lope de Acuirre, którego szaleńczą desperację sportretował

<sup>234</sup> D. Riesman, *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, Wydawnictwo vis-à-vis, Kraków 2011, s. 62.

<sup>235</sup> *Ibid*, s. 63.

<sup>236</sup> *Ibid*, s. 74.

Werner Herzog w jednym ze swych filmów<sup>237</sup>, po dziewiętnastowiecznych i wczesnodwudziestowiecznych straceńców, takich jak rujnąjący się dla miłości Stanisław Wokulski lub Adrian Leverkühn, który zawarł pakt z diabłem, by dotąpić nadludzkiego geniuszu muzycznego.

Wreszcie, wraz z innowacjami technologicznymi i masową komunikacją, pojawił się człowiek o nowym charakterze, wyposażony w czuły radar, nieustannie wychwytyjący informacje, opinie i emocje ze swojego otoczenia. Zewnątrzsterowność oznacza skierowanie celów jednostki na uzyskanie aprobaty otoczenia. Trudność polega jednak na tym, że wielość środowisk, systemów wartości oraz hierarchii ważności nie pozwala na jednoznaczne ustalenie kryteriów sukcesu. Czy będzie to wykształcenie, czy też wartość zgromadzonych dóbr materialnych, szczęście rodzinne, kariera, może zachowanie młodości i sprawności fizycznej? Riesman podkreśla, że człowiek zewnątrzsterowny, od dzieciństwa wdrażany do konsumpcji i rozrywki, dobrze reagujący na zmiany i elastycznie dopasowujący się, wbrew pozorom nie jest szczęśliwszy niż jego poprzednicy. Nieprzystosowanie do społecznych warunków wyraża się w nowy sposób – poprzez anemię uczuć, odseparowanie się od bodźców, pustkę wyrazu. Depresyjne i autystyczne zamknięcie jest dla autora *Samotnego tłumu* odpowiednikiem reakcji sprzeciwu dominujących w epokach wcześniejszych – hysterii, ostentacyjnego lekceważenia prawa. Obserwacje i wnioski Davida Riesmana na temat zewnątrzsterowności układają się w spójną całość wraz z późniejszymi pracami poświęconymi tożsamości człowieka ponowoczesności – pisarzy socjologów, takich jak Anthony Giddens czy Zygmunt Bauman. Wspomniani autorzy budują ów portret, odwołując się do kategorii płynności, chaosu, niestabilności i wieloznaczności.

Przytoczyłam koncepcję Davida Riesmana, ponieważ zebrane powieści Wiesława Myśliwskiego utworzyłyby wspólną narrację prowadzącą przez wiek XX, przypominającą właśnie przechodzenie między poszczególnymi typami społeczeństw i ich charakterów. Począwszy od literackiego odtworzenia kultury chłopskiej jako kultury pierwotnej, Riesmanowskiego społeczeństwa sterowanego tradycją, w powieściach *Nagi sad* (1967), *Pałac* (1970) i *Kamień na kamieniu* (1984) aż po rekapitulację rozterek człowieka żyjącego tuż po przekroczeniu granicy nowoczesności w nowych utworach pisarza – *Widnokągu* (1997), *Traktacie o luskaniu fasoli* (2006), z jeszcze silniejszym akcentem na problematykę zewnątrzsterowności w *Ostatnim rodaniu* (2013). Naturą nowoczesności jest zmienność i przyspieszenie, tymczasem osobowość żyjącego w jej wartkim nurcie człowieka nie zawsze odzwierciedla społeczne przeobrażenia. Ludzką jaźń można wyobrazić sobie na wzór geologicznych procesów sedymentacji – odkładają się w niej doświadczenia poprzednich pokoleń i ich minionych światów. Niedostosowanie się jednostki do przeobrażającego się charakteru społeczeństwa jest u pisarza tematem konfliktu fabularnego, przyczyną lęków i cierpienia jego bohaterów.

---

<sup>237</sup> *Aquirre, gniew Boży*, reż. W. Herzog, RFN 1972.



Chłopi w powieściach Myśliwskiego stoją u progu gruntownej zmiany, społecznej rewolucji, wraz z którą dotychczasowy porządek stanowy zostanie unieważniony. Naiwne byłoby wyobrażenie, że świat chłopski trwał w jakimś niezmiennym, stałym kształcie od chwili, gdy zakładano pierwsze opola na ziemiach między Odrą a Bugiem. Druga połowa wieku XIX przyniosła na wieś wielkie zmiany, przede wszystkim wolność osobistą chłopca – zniesienie pańszczyzny, a w konsekwencji również edukację, prasę, mobilność i świadomość polityczną. W okresie dwudziestolecia międzywojennego młode pokolenie chłopów angażowało się w działalność społeczną, edukacyjną i kulturalną we własnych środowiskach. Młodym zależało, by mieć wpływ na zmiany i przyszłość wsi, o czym świadczą listy i dzienniki zbierane przez socjologów Floriana Znanięckiego i Józefa Chałasińskiego. Wybrzmiewa w tych dokumentach również rozczarowanie i frustracja, gdy ich głosy są pomijane przez włodarzy – wójtów, delegatów politycznych, a rozwijające się koła młodzieżowe pozostawione bez administracyjnego wsparcia, również ze strony działaczy ludowych. Wincenty Witos w 1938 roku apelował do chłopów z wygnania: „możecie być albo gospodarzami Polski albo niewolnikami drugich”<sup>238</sup>, powierzając im odpowiedzialność za przyszłość kraju. Premier w symbolicznym geście przywrócił stan chłopski narodowi polskiemu, ponieważ identyfikacja z Polską jeszcze na początku wieku XX nie była dla tej warstwy społecznej naturalnym wyborem. Życiorys samego Witosia, czterokrotnie pełniącego funkcję premiera I Rzeczypospolitej, syna bezrolnego chłopca, można odczytać jako klasyczny przykład wewnętrzzsterowności. Jasna strona legendy Witosia oświetla pracę polityka na rzecz awansu społecznego chłopów oraz ich równouprawnienia w życiu politycznym, ciemniejsza strona wydobywa motywujące go pragnienie władzy, które skłoniło działacza do ustępstw na rzecz prawnicowego rządu, takich jak poświęcenie reformy rolnej i przyzwolenie na krwawe stłumienie strajku robotników w 1923 roku. Przemiany cywilizacyjne wkradały się na wieś, oddziałując na mentalność, kreując nowe aspiracje jej poszczególnych mieszkańców, jednak rdzeń kultury chłopskiej istniał w niezmiennym kształcie i wciąż zakreślał granice zbiorowego habitusu. Etnograf Jan Stanisław Bystron, pasjonat kultury chłopskiej, kolekcjoner i kodyfikator pieśni ludowej, autor unikalnej pracy o zwyczajach żniwarskich w Polsce, ocenia tę kulturę jako szczególnie zachowawczą, niepodatną na reformy:

[...] kultura to bardzo wyraźnie tradycyjna, wiernie przywiązana do form, przez czasy ustalonych, niechętna nowościom, nie sprzyjająca samodzielnej twórczości. To, co stare, było dobre, nowe rzeczy były czemś niepożądanym, przeciwko nim też zwracała się opinia starszych. Starzy ludzie tworzyli bezwzględny autorytet wiejski, ale i oni nie wydawali sądów we własnym imieniu, ale powoływali się znów na swoich ojców i dziadów. Tak bywało

---

<sup>238</sup> Przemówienie Wincentego Witosia skierowane do chłopów w 1938 roku (odtworzenie nagrania archiwalnego z taśmy magnetofonowej), RWE, Polskie Radio: <http://www.polskieradio.pl/39/156/Artykul/966086,Wincenty-Witos-%E2%80%93-premier-wierny-chlopom>, dostęp z dn. 7.02.2015.

dawniej, tak robili ojcowie; ten jedyny argument wystarczał, aby wytworzyć nastrój nieprzychylny dla nowości, aby stłumić wszelką samodzielność w jakimkolwiek zakresie. Jest to więc kultura wybitnie konserwatywna, bezwładna, bez dążności do rozwoju. Istotnie, trwałość pewnych treści kulturalnych, przekazywanych ustnie z pokolenia w pokolenie, jest zdumiewająca; poprzez długie wieki utrzymują się formy techniczne, zwyczaje społeczne, baśnie czy ornamenty<sup>239</sup>.

W wypowiedzi badacza pobrzmiewa ton krytycznej połajanki – tradycjonalizm ludu z pewnością boleśnie dotyka innowatorów, jednostki twórcze i buntownicze. Jednocześnie stanowi samoczynną, spontaniczną ochronę przed dezintegracją, zwłaszcza w kulturze niepiśmiennej, gdzie treści przekazywane są ust do ust, a także przechowywane poprzez przykład i jego naśladownictwo. Bystron dowodzi, że w zwyczajach ludowych przechowały się elementy pogańskiej obzędowości dawnych Słowian, jako że wartościami nadrzędnymi w kulturze tradycyjnej są ciągłość i długie trwanie.

### **3.2. Ślady przeszłości. Wszystko rozpada się i Kamień na kamieniu – lektura porównawcza**

Wiesław Myśliwski urodził się w tym samym 1932 roku, w którym Jan Stanisław Bystron opublikował powyższe uwagi, w rozdziale *Dziejów obyczajów w dawnej Polsce* poświęconym chłopom. Matka pisarza pochodziła z rodziny chłopskiej, i takim był dom jej rodziców we wsi Dwikozy pod Sandomierzem, gdzie przez kilka lat wychowywał się pisarz. Dwa lata wcześniej w wiosce Nneobi w południowo-wschodniej Nigerii przyszedł na świat Chinua Achebe, przyszły profesor renomowanych wydziałów humanistycznych na amerykańskich uniwersytetach, ojciec anglojęzycznej literatury afrykańskiej. Zestawiam tych dwóch pisarzy, których dzieli oczywisty kontekst kulturowy i historyczny, nie po to, by zdziwić czy zbulwersować czytelnika, lecz by rozważyć szerszy plan zjawisk współczesności. Przepustką do uzyskania miana klasyka stała się dla Achebego książka *Things Fall Apart* (*Świat się rozpada* w przekładzie Małgorzaty Żbikowskiej z 1989; *Wszystko rozpada się* w tłumaczeniu Jolanty Kozak, 2009) wydana po raz pierwszy w 1958 roku, dziś pozycja obowiązkowa w sylabusach kursów literatury postkolonialnej. Opowiada ona o życiu plemienia Igbo oraz o destrukcyjnym zetknięciu tradycyjnej wspólnoty z nowoczesnością, która przybiera postać katolickiej misji i kolonialnej administracji białych Europejczyków. Chinua Achebe, syn pierwszego w rodzinnej osadzie konwertyty i beneficjent anglosaskiego systemu edukacji, opisuje świat, który – zgodnie z tytułem jego utworu – rozpadł się już przed jego narodzinami i został przechowany w pamięci wychowujących go rodziców

---

<sup>239</sup> J.S. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*, t. I, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, s. 260.

i dziadków wujecznych<sup>240</sup>. Obaj pisarze stanęli przed podobnym zadaniem **rekonstrukcji kultury tradycyjnej**.

Nigeryjski autor wskrzesza i utrwała kulturę swych przodków tuż przed jej zmętnieniem i zgaśnięciem, które miały miejsce pod koniec XIX i na początku XX wieku. Była to kultura pierwotna, ale nie prymitywna, o czym zaświadcza realia powieści. *Wszystko rozpada się* daje wgląd w organizację społeczną ludu Igbo. Wszyscy członkowie plemienia mają w nim wyznaczone miejsce i funkcję, zależne od wieku oraz płci. Dzieci urodzone mniej więcej w tym samym czasie (3–5 lat) tworzą grupę wiekową, odpowiednik pokolenia, w której relacje przyjaźni i lojalności trwają do końca życia. Każda z takich grup nosi swoją nazwę, za pomocą której ważne wydarzenia zapisują się w pamięci wspólnoty, na przykład *ogbo influenza* (grupa grypowa, urodzeni 1918–1921), *ogbo aya Hitler* (grupa drugiej wojny światowej, urodzeni 1939–1945) czy *ogbo aya Biafra* (grupa wojny białafrańskiej; urodzeni 1967–1970)<sup>241</sup>. Grupy wiekowe mają ściśle określone obowiązki – od noszenia wody do wioski i karczowania buszu przed sezonem sadzenia po służbę obronną i odpowiedzialność za sądy. Do awansu społecznego prowadzą tytuły, które uzyskuje się na drodze inicjacji rytualnej. Rytuály trzeba opłacić, w związku z czym o wyższą godność mogą ubiegać się jedynie ci mężczyźni, których gospodarstwa prosperują. Miejsce w hierarchii społecznej zależy w dużej mierze od pracowitości i przedsiębiorczości. Tytuły zaś nie podlegają prawu dziedziczenia. Wyjątkowym szacunkiem cieszą się najstarsi członkowie osady, którzy odgrywają rolę doradców i sędziów. Przez wzgląd na dostojność i mądrość, którą zapewnia im życiowe doświadczenie, mogą kontaktować się z duchami zmarłych przodków i korzystać z ich przewodnictwa. Ściśle określone zasady postępowania moralnego sankcjonowane są przez radę starszych przy wsparciu całej społeczności. Nad prawem ludzkim pieczę sprawuje również Czukwu – stwórca, najwyższy Bóg. Nie ma on swojego materialnego wizerunku ani symbolu, ponieważ jest duchem, zawsze obecnym, wszystko widzącym; przenikającym świat ziemski. Rzeczywistość materialna spleciona jest ze światem duchów, które w dobry, ale także zły sposób nieustannie nań oddziałują, wpływają na urodzaj i pogodę, płodność i choroby zarówno ludzi, jak i zwierząt. Można się z nimi porozumiewać po to, by odwrócić od siebie gniew lub zyskać upragnioną przychylność za pomocą ofiar i danin. Pośrednictwo pomiędzy światem fizycznym i mistycznym zapewnia wyrocznia, która zazwyczaj mieści się w odosobnieniu, w świętym miejscu poza wioską.

Wnikliwość Chinui Achebego – pisarza, stwarzającego literacki zarys przedkolonialnej rzeczywistości Afryki, polega na powstrzymaniu się od idealizacji

<sup>240</sup> O dialektycznym układzie między swoim ojcem, Isaiahem Achebem (jednym z pierwszych nawróconych na chrześcijaństwo), i wujem Udohem (lokalnym przywódcą, właścicielem najwyższego tytułu, *ozo*) Chinua Achebe pisze w artykule *Mój tata i ja*, w zbiorze: *Edukacja dziecka pod brytyjskim nadzorem*, tłum. J. Łoziński, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2012, s. 45–47.

<sup>241</sup> D.C. Ohadike, *Kultura i historia Igbo*, [w:] C. Achebe, *Wszystko rozpada się*, tłum. J. Kozak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2009, s. 215.

świata tradycyjnego, w którym jednostka wcale nie jest wolna od moralnych napięć i konfliktów wewnętrznych. Pieczołowity zapis codziennych zwyczajów, rozmów i zabaw, opis relacji między członkami rozszerzonej rodziny oraz przedstawienie regulującej funkcji wspólnoty – wszystko to odczytywane retrospektywnie, zdradza operacje przeprowadzone na tekście przez etnografa – rejestratora. Cel autora bywa widziany jako propagandowy, lub w przychylniejszym ujęciu, popularyzatorski. Achebe nie ukrywał, że książkę napisał, by zerwać ze stereotypem Afryki jako kraju dzikiego i barbarzyńskiego: „To wielka ironia historii i geografii, że Afryka, kontynent najbliższy Europy, w psychice Europejczyków stał się uosobieniem obcości, a nawet antytezą Europy [...]. Owa obcość została świadomie wynaleziona, aby usprawiedliwić dwa wielkie zdarzenia historyczne: transatlantyczny handel niewolnikami i kolonizację Afryki przez Europę [...]”<sup>242</sup> – rozważa pisarz w jednym z esejów. Krzywdzącą, fałszywą wizję kontynentu ugruntowały również teksty literackie, nawet tak wybitne, jak *Jądro ciemności* Josepha Conrada. Lektura arcydzielnego opowiadania okazała się dla Chinui Achebego momentem formacyjnym, scalającym tożsamość. Wychowany na przypowieściach biblijnych i angielskich książkach podróżniczych w kolonialnej szkole, młody pisarz zdał sobie sprawę, że rola dzikusa w tych barwnych i poruszających wyobrażeniach fabułek przypadła właśnie jemu. Protestem wobec fałszywego obrazowania i opresywnego języka, jakim posługuje się Joseph Conrad, tworząc afrykańskie imaginarium, była publikacja kontrowersyjnego artykułu, w którym nigeryjski twórca oskarża Józefa Konrada Korzeniowskiego o rasizm<sup>243</sup>: „Mylą się ci, którzy powiadają, że Conrad był po stronie Afrykanów, gdyż pisał o nich z wielkim współczuciem. Afrykanom nic w istocie po jego współczuciu, na czymkolwiek miałoby polegać; oni proszą tylko o jedno: aby dojrzeć w nich ludzkie istoty”<sup>244</sup>. Achebe wypełnił tę lukę, zamieniając nie-ludzkiego, barbarzyńskiego czarnoskórego z drugiego planu europejskiej fabuły podróżniczej, a także płótna malarskiego<sup>245</sup> w wielowymiarową postać, której psychikę i doświadczenie można opowiedzieć za pomocą uniwersalnie zrozumiałych kodów narracyjnych.

Protagonista powieści *Wszystko rozpada się*, Okonkwo, jest bohaterem tragicznym; mimo ścisłego stosowania się do zasad ustalonych przez wspólnotę ponosi klęskę. Przyczyną osobistej katastrofy jednego ze znamienitszych „synów

---

<sup>242</sup> Ch. Achebe, *Zszargane imię Afryki*, [w:] *Edukacja dziecka pod brytyjskim nadzorem*, op. cit., s. 88–89.

<sup>243</sup> Zob. Ch. Achebe, *Obraz Afryki. Rasizm w „Jądrze ciemności” Josepha Conrada*, [w:] *Sztuka interpretacji w ostatnim półwieczu*, t. 3, wybór i oprac. H. Markiewicz, Universitas, Kraków 2011, s. 265–280.

<sup>244</sup> *Ibid.*, s. 101.

<sup>245</sup> W malarstwie flamandzkim oraz brytyjskim XVI i XVII w. obecny był trend portretowania mieszczan oraz arystokratów (zwłaszcza dam) w towarzystwie czarnoskórych służących. Ich obecność świadczyła o wysokim statusie materialnym białych właścicieli.

Umuofii<sup>246</sup> należy szukać w przemianach, jakie zachodzą w społeczności Igbo pod wpływem interwencji misjonarzy oraz białych cywilów. Nie sposób jednak pominąć uwarunkowań wewnętrznych. Achebe, podobnie jak Riesman, dostrzega sprzeczności tkwiące w rdzeniu kultury pierwotnej. Gorset obyczajowy i etyczny trzyma w ryzach jednostkę, którą motywuje obawa przed wykluczeniem poza obręb wspólnoty. Czyn haniebny, który stanowi winę tragiczną Okonkwo, został przez niego popełniony ze względu na lęk przed ośmieszeniem. Dumny mężczyzna tak bardzo obawiał się, by nie padł na niego choćby cień pomówienia o tchórzostwo, podważające jego status społeczny, że nie zawahał się przed przelaniem krwi przybranego syna. Obyczaj nakazuje pewne pytania pozostawiać bez odpowiedzi; a niektóre praktyki kulturowe, choć krzywdzące i racjonalnie nieuzasadnione, są akceptowane w milczeniu i realizowane przez wspólnotę. W przypadku ludu Igbo Achebe wskazuje na przesąd, który mówił, że narodziny bliźniąt oznaczają przekleństwo. Podwójność, swoisty nadmiar stanowiły w tej kulturze wykroczenie przeciwko prawom natury. Niemowlęta zgodnie z nakazem religijnym były porzucane w lesie. Matki przestrzegające kulturowego tabu jednak nie przestawały rozpaczać po stracie dzieci, co znajduje odzwierciedlenie w planie fabularnym powieści. Schematy postępowania rytualnego, które dopuszczają okrucieństwo i naruszają prawo moralne, stanowią o nieszczelności, przetarciach w gęstej tkaninie kultury. Za ich sprawą jednostka dystansuje się wobec nakazów tradycji, zadaje pytanie o ich rację i sens. Dzieje się tak w przypadku Nwoye, którego ojciec – Okonkwo – ze smutkiem i rozczarowaniem ocenia jako zniewieściałego. Nwoye nie rozumie konieczności pozbawienia życia Ikemefuny, przybranego brata; nie potrafi zaakceptować pozostawiania bliźniąt w „złym lesie”, dostrzega niesprawiedliwość w traktowaniu ludzi wykluczonych, którzy zmuszeni są do życia poza wioską i radzenia sobie na własną rękę. Przesłanie miłosierdzia wobec słabszych braci, jakie niesie chrześcijaństwo, oferuje alternatywę dla tych z utrwalonych obyczajów, które są bezwzględne i niesłuszne – dlatego syn tradycjonalisty staje się jednym z pierwszych nawróconych:

W zgromadzeniu znalazł się jednak młodzieniec, którego zauroczyła opowieść misjonarzy. Młodzieniec imieniem Nwoye, pierworodny syn Okonkwo. To nie wariacka logika Trójcy go zauroczyła. Tej nie rozumiał. Uległ jednak poezji nowej religii, tego czegoś, co przenika człowieka do szpiku kości. Hymn o braciach, którzy tkwią w ciemności i lęku, zdawał się odpowiedzią na niejasne, a uporczywe pytanie, dręczące młodą duszę – pytanie o bliźnięta, których płacz słychać z buszu, i o Ikemefunę, który został zabity. Nwoye doznał ulgi, gdy hymn nasączał jego spierzchniętą duszę [...]. Niewprawni umysł Nwoye doświadczył wielkiej zagadki<sup>247</sup>.

Nie umniejszając win brytyjskiego imperializmu ani uporczywej ewangelizacji, pisarz nigeryjski wskazuje na wagę czynnika immanentnego. Newralgiczne

<sup>246</sup> Umuofia to rodzinna wioska Okonkwo, nazwa fikcyjna.

<sup>247</sup> Ch. Achebe, *Wszystko rozpada się...*, op. cit., s. 135.

szczeliny są przestrzenią, przez którą łatwo przenikają wpływy obce. Odpowiadają za anihilację kultury pierwotnej, poczynając od jej rdzenia.

### 3.3. Schyłek kultury słowa. Wspólnota kultur pierwotnych

Wszystkie kultury tradycyjne łączy wspólnota mowy, żywiołu ustnego. Na glacie słowa wzrastają mity, podania, baśnie i pieśni, formują się rytuały religijne. Przed pisarzami kreującymi światy tradycyjne w sztuce stoi wyzwanie wynalezienia literackiego odpowiednika nie tylko wartkiego nurtu mowy potocznej, wraz z jej idiosynkrazjami, aspektem fonicznym, leksykalnym, lecz uformowanie językowego uniwersum, obrazu świata danej wspólnoty. W przypadku dwu zestawionych tutaj pisarzy – afrykańskiego i europejskiego – poszukiwanie właściwego kształtu językowego doprowadziło do ukształtowania unikalnej poetyki twórczości pisarskiej każdego z nich. Achebe bywa nazywany ojcem literatury afrykańskiej, ponieważ we *Wszystko rozpada się* znalazł metodę wyrażenia specyfiki tradycyjnej kultury Igbo za pomocą środków właściwych – obcemu tej kulturze – językowi angielskiemu. Niektórzy krytycy uczynili pisarzowi zarzut z tego, że tworzy w języku europejskiego kolonizatora<sup>248</sup>. Nigeryjski twórca zdecydował o przyjęciu języka angielskiego jako kolonialnego spadku; znaku przeszłości bolesnej, ale niemożliwej do wymazania. Twórczą energię swej pracy pisarskiej skierował na nowatorskie ingerencje w język oraz działania transformacyjne, które mogą sprawić, że język zostanie uznany za swojski, własny. Autorzy jednego z pierwszych ważnych kompendiów tekstów poświęconych literaturze postkolonialnej, zatytułowanego *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, podważyli monolityczność języka angielskiego. Zamiast *English*, autoryzowanej przez brytyjskie słowniki jednej wersji poprawności, występują liczne *englishes*, odmiany narodowe, właściwe krajom postkolonialnym. Demokratyzacja języka angielskiego pozwala na zastosowanie filtrów kulturowych, przejawiających się w realizacji fonetycznej, idiomatyce, preferencji niektórych konstrukcji gramatycznych. Autorzy proponują pisanie nazwy tych języków, wbrew ortografii, małą literą, by podkreślić ich równoważność, a także by zdezonizować jedyną „właściwą”, oksfordzką poprawność<sup>249</sup>. Achebe przejął

<sup>248</sup> Stanowisko takie zajmuje pisarz kenijski Ngũgĩ wa Thiong'o (ochrzczony i podpisujący się wcześniej jako James Ngugi), który na znak odcięcia się od kolonialnej przeszłości zarzucił twórczość w języku angielskim, choć przyniosła mu światowe uznanie. Narzędziem twórczym uczynił w zamian rodzinny język kikuyu (*gikuyu*); jeden z języków rodziny bantu, używany przez lud Kikujów w Kenii. Według kenijskiego autora jest to jedyna droga do stworzenia prawdziwie afrykańskiej literatury.

<sup>249</sup> B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, Routledge, London–New York 1993, s. 7–8.

z języka Igbo metaforykę, niespotykaną sentencjonalność – w rodzimej mowie pisarza przysłowia mają duże znaczenie i wysoką frekwencję. Fabułę wypełniają autentyczne podania, baśnie i aforyzmy, które stanowią dziedzictwo Igbo. Język angielski inkrustowano w tekście fragmentami oryginalnych, nieprzetłumaczonych piosenek, zawołań i zaklęć, dających wyobrażenie o dźwiękach i brzmieniu, jakie jest bliskie mowie Igbo.

Każda z powieści chłopskich Wiesława Myśliwskiego (termin ten odnoszę do trzech pierwszych utworów autora, które spaja przestrzeń wsi i bohaterowie chłopscy: *Nagi sad*, *Pałac*, *Kamień na kamieniu*) proponuje unikalny system przetworzenia cech języka właściwego warstwie wiejskiej, wszystkim zaś bliskie są kryteria potoczności oraz muzyczności. Cechą charakterystyczną języka bohaterów jest konkretność obrazowania, przywiązanie do szczegółu, unikanie konstruktów abstrakcyjnych. Ukierunkowanie na sferę praktyki nie pozbawia jednak świata chłopskiego przenikliwości i głębi refleksji o naturze psychologicznej oraz filozoficznej. Czynność opowiadania często pełni rolę katalizatora pamięci ludzkiej, mowa reprezentuje i unaocznia procesy pamięciowe i meta-refleksyjne. Język bywa postrzegany i wykorzystywany również jako narzędzie sprawcze, zdolne powoływać byty do istnienia. Wreszcie, co symptomatyczne dla kultury tradycyjnej, ma zdolność budowania sensów przenośnych i symbolicznych w oparciu o codzienność, zjawiska konwencjonalne i powtarzalne czy rzeczy materialne. Można określić ten walor języka jako predylekcję do mityzacji.

Zarówno powieści chłopskie Myśliwskiego, jak i książka Achebego poświęcona Igbo powstały jako epitafia. Towarzyszy im przeświadczenie o schyłkowości kultury tradycyjnej. Chinua Achebe zaczerpnął tytuł swojej powieści z modernistycznego wiersza irlandzkiego poety, Williama Butlera Yeatsa, *Drugie przyjscie*. Apokaliptyczna wizja świata pozbawionego logosu i raz na zawsze odartego z niewinności powstała pod wpływem pierwszej wojny światowej i niosła symboliczną zapowiedź Paruzji. Do kołyski w Betlejem, zamiast Boga, miał wpłynąć antychryst. Poniżej początkowy fragment utworu w tłumaczeniu Antoniego Libery, podkreślenie moje:

Zataczający coraz szersze kręgi  
Sokół przestaje słyszeć sokolnika;  
Nie ma już osi, **wszystko się rozpada**.  
Nad światem chaos; [...] <sup>250</sup>.

<sup>250</sup> W.B. Yeats, *Second Coming*, z tomu *Michael Robartes and the Dancer* (1921), w tłumaczeniu Antoniego Libery, <http://antoni-libera.pl/node/131>, dostęp z dn. 20.02.2015. Fragment w oryginale: *Turning and turning in the widening gyre/ The falcon cannot hear the falconer; / Things fall apart; the centre cannot hold; / Mere anarchy is loosed upon the world.* Wersy w przekładzie Stanisława Barańczaka [w:] W.B. Yeats, *Wiersze wybrane*, wybór i oprac. W. Rulewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1997, s. 92–93: „Kołując coraz to szerszą spiralą, / Sokół przestaje słyszeć sokolnika; / Wszystko w rozpadzie, w odśrodkowym wirze; / Czysta anarchia szaleje nad światem”.

Fabula *Wszystko rozpada się* kumuluje wydarzenia, tak by proces dezintegracji społeczności Igbo mógł zostać przedstawiony na przykładzie życia pokolenia, na podstawie jednego życiorysu. W rzeczywistości podbój kolonialny ludów Nigru trwał dłużej, a procesy, w których kultura pierwotna spotykała się z nowoczesnością, były mniej gwałtowne. Okonkwo uosabia wartości swojej wspólnoty oraz wierność jej tradycji. Odebranie sobie życia przez mężczyznę oznacza symboliczny finał trwania kultury Igbo lub jej wejście w nowe stadium. Naturę przemian zdradza ostatnia scena powieści. Życie bohatera, który okrył swoją wioskę chwałą, o którym powtarzano by legendy i śpiewano w pieśniach, przeradza się w kilkudzaniową notkę w zeszyte obcokrajowca, komisarza okręgowego.

Słowa ludowej piosenki: „Kamień na kamieniu / Na kamieniu kamień / A na tym kamieniu / Jeszcze jeden kamień” obrazują cykliczność świata wiejskiego, owa powtarzalność otwiera się na bezkres, wiecznotrwałość. Zarazem w tytule rezonują słowa Chrystusa z Ewangelii św. Marka: „Gdy wychodził ze świątyni, rzekł Mu jeden z uczniów: «Nauczycielu, patrz, co za kamienie i jakie budowle!». Jezus mu odpowiedział: «Widzisz te potężne budowle? Nie zostanie tu kamień na kamieniu, który by nie był zwalony»” (Mk 13, 1–2)<sup>251</sup>. W złowrogo brzmiącej przestrodze proroka mamy do czynienia ze zmianą optyki. Przekraczamy ograniczony plan doświadczenia ludzkiego, wznosząc się ku perspektywie boskiej, obejmującej rozleglejsze spektrum zjawisk. Jezus powtarza przesłanie mądrości Koheleta, „Wszystko jest marnością!” (Koh 1, 2), konfrontując ludzką pychę z przemijalnością. Profetyczna sentencja nabiera dodatkowego znaczenia, jeśli odczytywać ją wobec powieści Myśliwskiego. Pierwsze zdanie książki brzmi bowiem: „Wybudować grób”<sup>252</sup>. Kamień leżący na kamieniu wyznacza więc nowe pole semantyczne, odnoszące się do kamienia nagrobnego. Zawiązaniem fabuły jest ostatnie ziemskie zadanie, jakie ma do wykonania bohater, Szymon Pietruszka – wybudować grób rodzinny. Podczas gdy czytelnik towarzyszy mu w przedłużających się, przerywanych rozmaitymi przeszkodami staraniach, które mają doprowadzić do realizacji celu, bohater-narrator pogrąża się we wspomnieniach, gromadzi i spiętrza perspektywy czasowe, dokonując rekapitulacji własnego życia. Odślania się wówczas i klaruje jeden z metaforycznych sensów utworu – pomnik wznoszony przez Szymona jest nie tyle materialnym śladem pamięci o przodkach, ile pomnikiem – słowem, opowieścią o odchodzącej na zawsze kulturze chłopskiej.

Przemijanie utraconych wzorów kultury było procesem długotrwałym i nieuniknionym. Zmiany cywilizacyjne docierały w końcu także na wieś, a czynniki ekonomiczne – przede wszystkim bieda i głód, czasem również represje polityczne i sądownicze, konieczność ucieczki przed karą, zmuszały chłopów do emigracji, prowokując jakoś nową, obcą kulturze pierwotnej – mobilność. W drugiej

---

<sup>251</sup> Ten cytat i kolejne pochodzą [z:] Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych [Biblia Tysiąclecia], Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2007.

<sup>252</sup> W. Myśliwski, *Kamień na kamieniu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 7.



połowie XIX wieku intelektualiści, ludzie nauki dostrzegają potrzebę dokumentowania zwyczajów ludu, rodzą się polska etnologia i etnografia. W krótkiej książeczce Jana Karłowicza, mającej służyć jako zbiór rad dla ludoznawców-amatorów, zbierających i zapisujących artefakty językowe i behawioralne, składające się na ustną tradycję chłopską, uwagę przykuwa fragment, który przytaczam poniżej. Badacz wymienia wierzenia i rytuały, które współtworzą duchowy wymiar kultury ludowej. Impet zamiłowania, szczerzej fascynacji osłabiany jest poprzez racjonalny dystans:

Zabobonów, przesądów i tym podobnych mamy stosunkowo najmniej zebranych; są one jednak, wraz z podaniami, najważniejszym źródłem mitologii przedchrześcijańskiej, a giną pręcej od innych form twórczości ludowej. Do tego oddziału należą: kalendarz ludowy, czyli przywiązywanie pewnych zjawisk lub czynności do pewnych dni roku, świąt, tygodni, miesięcy, lunacji i tak dalej; wróżby pogody, niepogody, śmierci, urodzaju, nieszczęść, zarazy, małżeństwa, potomstwa, podróży i tym podobnych; gusła i czary niewinne i złośliwe: miłosne, na czyją zgodę lub zgubę, ochronne, zabezpieczające od cudzych czarów, lekarstwa sympatyczne, magiczne, jednym słowem nieracjonalne; gusła i czary, połączone z wymawianiem, szeptaniem lub pisaniem pewnych wyrazów, rymów, modlitw: w tych wszystkie wyrazy jak najdokładniej zapisywać należy, bez względu czy są zrozumiałe, lub niezrozumiałe, dorzeczne lub niedorzeczne; krótkie podania o strachach, widmach, duchach domowych, wodnych, leśnych, zwaliskowych, górnych, podziemnych, cmentarnych, błotnych; o czarownicach, upiorach, nieboszczykach; o duszach zmarłych, wisielcach, topielcach, samobójcach, **o początku świata**, stworzeniu lub założeniu różnych istot, domów, miast, jezior i tym podobnych; powody lub zakazy robienia tego lub owego w ogóle albo w pewne dni, godziny lub w pewnych okolicznościach pewnym osobom; zabobony rolnicze: co kiedy siał, orać, nie siał, nie orać i tym podobne; o zwierzętach domowych i dzikich: ich chorobach, przemianach, wróżbach z nich itd. itd.<sup>253</sup>

Rozbudowany system wierzeń i mitów, a także własna kosmogonia – co podkreślono w treści cytatu – i demonologia, porządkujące świat ziemski, są substancją właściwą każdej kulturze pierwotnej, niezależnie od tego, pod jaką szerokością geograficzną ją znajdziemy. Pewne schematy są powtarzane, a choć ich zawartość – wypełniająca je treść – jest zróżnicowana, sama znajomość wzorca umożliwia nawiązanie dialogu.

W *Kamieniu na kamieniu* udało się autorowi stworzyć świat wsi jako doskonały, autonomiczny mikrokosmos. Pierwsi odbiorcy i komentatorzy monumentalnej powieści podkreślali przede wszystkim złożoną konstrukcję rzeczywistości i różnorodność przejawów kultury chłopskiej, które dają wrażenie pełni. Ze względu na epicki rozmach, zabiegi mityzacji, kreację heroicznego bohatera oraz ukazanie społeczności w momencie przemian, a także portret wielopokoleniowej rodziny chłopskiej kwalifikowano ją jako poemat epicki, sagę, słowiański

<sup>253</sup> J. Karłowicz, *Poradnik dla zbierających rzeczy ludowe*, skład M. Orgelbranda, Warszawa 1871, s. 10, dokument elektroniczny: <http://polona.pl/item/33244/8/>, dostęp z dn. 25.02.2015.

epos czy też współczesną epopeję chłopską<sup>254</sup>. Spośród narracji chłopskich autora ta najbliższa jest literackiemu realizmowi – zakorzeniona w konkrety i najbogatsza w obyczajowe szczegóły. Jednocześnie utwór konstruuje uniwersum symboliczne wsi. Tytuły poszczególnych rozdziałów będące rzeczownikami pospolitymi (*Cmentarz, Droga, Bracia, Ziemia, Matka, Płacz, Alleluja, Chleb, Bra-ma*) odsyłają do codziennego doświadczenia, a zarazem stanowią znaki ludzkiej egzystencji otwierającej się na perspektywę metafizyczną. Strukturę rzeczywistości porządkuje stałość rytuału religijnego i świeckiego. Rytm życia wyznaczają zarówno czas liturgiczny i obrzędy religijne, jak i starsza, wchłonięta przez chrześcijaństwo sfera kultowo-magiczna (np. początek wiosny, czyli równonoc wiosenną obchodzoną w religiach tradycyjnych – na Słowiańszczyźnie było to Jare Święto – zastąpiła Wielkanoc). Obrzędowość ludowa przejawia się poprzez respektowanie cyklu wegetatywnego, związane z nim czynności rolnicze i gospodarskie oraz zakazy (jedna z powieściowych miniatur osnuta jest wokół zwyczaju oszczędzania kromki chleba z wigilijnego bochna – podczas pierwszej orki posłużyła ona za ofiarę składaną ziemi, by wydała plon). Świat wspólnoty organizują zasady etyczne, a także określone wzorce i normy postępowania, zależne od kategorii wieku i płci. Powyższe czynniki sprawiają, że wieś jawi się jako suwerenna społeczność, nieulegająca wpływom zewnętrznym. Relacja z dworem ma już jedynie symboliczne znaczenie, a komunizm zarysowuje się raczej jako zmiana społeczna (pokoleniowa), niż system ideologiczny reformujący chłopską tradycję. Nie bez znaczenia jest czas fabuły, ściśle związany z biografią protagonisty. Najważniejsze zdarzenia, przypadające na dojrzałe życie Szymka, ułożono w przedziale między drugą wojną światową a latami siedemdziesiątymi. Dzieciństwo bohatera przypada na okres dwudziestolecia międzywojennego, zaś pamięć rodzinna (związana z historią dziadka) sięga panowania cara i powstania styczniowego. W monolityczny świat wsi, rzeczywistość odwieczną i cykliczną, wdzierają się historia i nowoczesność. Postrzegana przez autora jako opoka, kultura chłopska ulega pod wpływem tych sił nieuchronnej erozji. Wiesław Myśliwski, podobnie jak pisarz nigeryjski, tworzy portret społeczności w okresie wielkiej zmiany.

Świadectwo przeobrażeń stanowi biografia bohatera-narratora, który kwestionuje wartość tradycji i odrzuca powierzone mu przez nią miejsce we wspólnocie. Mentalność chłopska, z jednej strony ukształtowana przez tradycyjne społeczeństwo rolnicze, z drugiej przez długotrwałe poddaństwo, charakteryzuje się cierpliwością i umiejętnością pogodzenia się z losem: „Chłopy przez to, że kosiły tyle wieków, to ich pany nie bolały tak, jakby bolały nie koszący. Bo jak człowiek się nakosi, to i znieść drugie tyle potrafi, i przebaczyć dużo więcej”<sup>255</sup>. Wzorzec postępowania utrwalony poprzez relacje feudalne ma swoje przedłużenie w rze-

---

<sup>254</sup> Zob. M. Siedlecki, *Recepcja. Kategorie podstawowe* [w:] idem, *Myśliwski metafizyczny*, op. cit., s. 119–139.

<sup>255</sup> W. Myśliwski, *Kamień na kamieniu*, op. cit., s. 79.

czywistości poułaszczeniowej, ale także po reformie rolnej. W doświadczenie starego gospodarza Kusia wpisane jest przekonanie o ciągłości układu chłopskiej podległości w zrewolucjonizowanym systemie politycznym: „O, masz różaniec, pomódl się i ci złość minie. Mnie tak zawsze mija. Jak gdzieś idę coś załatwić, do gminy, do geesu, to biorę różaniec, wyciągam i paciorek za paciorkiem, i żeby nie wiem ile trzeba było czekać, to jakbym nie czekał”<sup>256</sup>. Bunt Szymona determinuje jego los – pęknięty i naznaczony niespełnieniem, ale także wyrazisty i autentyczny. Poszukiwanie indywidualnej drogi sprowadza bohatera na manowce hulaszczego życia, rozczarowuje jałowością posady urzędniczej, ale umożliwia również odegranie heroicznej roli przywódcy oddziału partyzanckiego. Życie mężczyzny zatacza koło, gdy na starość przybiera on rolę strażnika kultury, której się wyparł. Wytrzymałość chłopska oznacza pasywność, a nawet zahamowanie czynników prowadzących do zmiany i rozwoju. Ta sama cecha, wpisana w charakter kultury tradycyjnej, przyczynia się do odporności na niszczące ją procesy. Upór i nieustępliwość określają także ludzką postawę poznawczą wobec otaczającej rzeczywistości – wolę odkrycia zasady istnienia (głębokie przekonanie o logosie przenikającym przyrodę) oraz witalizm płynący z naturalnego związku ze światem. Poniższy fragment wyraża właśnie te aspekty chłopskiego światopoglądu:

Zawsze liczę, kiedy mnie coś gniece. I ty licz. Zaczynij od malin. Malin na krzaku niewiele, to się nie namęczysz. Potem spróbuj policzyć tarki na tarninie. Potem rozłup makówkę i policz wszystkie ziarenka. Wyjdz na jakiś wzgórek, policz pola, łąki, miedze. I licz, co tylko ci się przed oczy nawinie, gołębie, chmury, ludzi na pogrzebach, sztachety w płotach, kamienie w rzece. Aby tylko nie próżnuj. A gdyby ci się tak kiedyś udało gwiazdy nocą na niebie policzyć, będziesz mógł powiedzieć, że jesteś cierpliwy i wszystko przemożesz. Mnie się nie udało, ale ty popróbuj, może ci się uda<sup>257</sup>.

Pozornie daremna czynność pełni funkcję medytacji i kontemplacji świata, a zarazem ukazuje filozoficzną naturę człowieka.

*Kamień na kamieniu* podejmuje problem poczucia przynależności narodowej chłopów oraz ich uczestnictwa w historii. W przekaz literacki wpisano świadomość wykluczenia warstwy kmiecej z polskiej podmiotowości. Sensy powieści utworzone zgodnie z właściwościami kodu literackiego, a więc z wykorzystaniem metafory i symbolu, dopełniają narrację historyczną. Znaczenie, niewyrażone wprost, musi zostać zrekonstruowane przez czytelnika w procesie dekodowania fabuły. Losy trzech pokoleń rodziny Pietruszków w syntetycznym ujęciu wskazują na prawidłowość, jaką jest udzielona chłopskiej zbiorowości odmowa w dzieleniu i współtworzeniu etosu narodowego. O poczuciu krzywdy i niespełnienia mówi wątek zagubionych papierów, które miały zapewnić nadanie szlacheckiej ziemi. Patriarcha rodu Pietruszków ukrywał powstańców styczniowych. Podczas

<sup>256</sup> Ibid., s. 93.

<sup>257</sup> Ibid., s. 101.

rewizji, by uratować im życie, celowo się okaleczył – ryzykownym fortelem odwiódł carskich żołnierzy od dalszych poszukiwań. Solidarność z walczącymi miała zostać wynagrodzona. Jednak po upadku powstania dokumenty zostały zakopane jako narażające na niebezpieczeństwo zesłania, a tym samym stracone na zawsze. Aluzyjnie nawiązano w tej historii do kolejnych niepowodzeń projektów uwłaszczenia chłopów przez polską arystokrację i ziemiaństwo w XIX wieku; bezpośrednio do klęski tendencji demokratycznych i lewicowych reprezentowanych przez stronnictwo Czerwonych w Rządzie Narodowym Romualda Traugutta w trakcie powstania styczniowego. Reformę przyznającą chłopom własność ziemi wprowadził w Królestwie Polskim car Aleksander II u schyłku walk. Decyzja pełniła funkcję propagandową, kompromitując polskie idee niepodległościowe wśród najniższej i najliczniejszej warstwy społecznej. Dla ludu wyzwolenie (choć jak pokazała historia, z ekonomicznego punktu widzenia jedynie pozorne) przyszło z zewnątrz. W powieści Myśliwskiego gorączkowe pragnienie ziemi staje się obsesją ojca Szymona, przepokopującego obejście w nadziei odnalezienia przydziału mórg. Postać ta, w sposób symboliczny uosabiająca wartości swojej kultury, jest zarazem przedstawicielem ostatniego pokolenia chłopów przed społeczną rewolucją. W przeciwieństwie do paralelnej kreacji rodzica w *Nagim sadzie*, który zabronił bohaterowi zbliżania się do pracy na roli, utożsamianej z trudem, regresem i podległością, ojciec Szymona pragnie dla synów życia na wzór swojego, a jego troską jest niedostatek ziemi, którą mógłby pomiędzy nich sprawiedliwie rozdzielić. Postawę mężczyzny cechuje odziedziczona nieufność wobec identyfikacji ze sprawą narodową. Wynika z niej reakcja sprzeciwu wobec decyzji Szymona, by zaciągnąć się do polskiego wojska przed zbliżającą się drugą wojną światową:

I kto tu będzie robił – powiedział – zanim Antek, Stasiak dorosną? Czterech synów i z żadnego wyręki. A choćby te żniwa, gdzie jeszcze do końca. **I może znów nie nasza ta wojna** [podkr. K.W.].

– A czyja?

– Bo o co mielibyśmy się bić? **Orzemy, siejemy, kosimy, komu mielibyśmy wadzić? Wojna świata nie zmieni** [podkr. K.W.]. Namordują się tylko i dalej będzie, jak przed wojną było. A najwięcej znów chłopów w ziemi nazostaje. I nikt ich nawet pamiętał nie będzie, że się bili i za co. Bo po chłopach nie pomniki i nie księgi, ale łzy zostają. W ziemi zgniją, a ziemia też ich nie pamięta. Ale jakby ziemia chciała wszystkich pamiętać, musiałaby nie rodzić. A ziemi przeznaczenie rodzić<sup>258</sup>.

Wypowiedź ojca ujawnia, zgodnie z przytoczoną wcześniej diagnozą Janusza Tazbira, osobność chłopskiego świata i zarazem jego peryferyjny status. W sferze obyczajowej trwałość i nieprzekraczalny charakter podziału stanowego najsilniej utrzymują się w mocy, o czym dobitnie świadczy epizod z udziałem

---

<sup>258</sup> Ibid., s. 153.

bohatera-narratora. Adoracja dziedziczki o anielskiej urodzie kończy się dla niego upokorzeniem:

W tym momencie ktoś mnie ciął przez głowę. [...] Odwróciłem się, to porucznik szpicrutą. – Z rękami do wideł, ty chamie! – zasyczał wściekły. – A tu masz, żebyś nie czuł się pokrzywdzony. – I rzucił mi pieniądz pod nogi. [...] Chłopaki rzucili się podnosić. A ja ruszyłem do domu, bo za takie pieniądze pić? To jakby diabłu duszę sprzedał<sup>259</sup>.

Gdy świadkowie incydentu nakłaniają jednak Szymona na odreagowanie krzywdy w karczmie, prowadzi to do nikczemnej awantury i bijatyki. W narracjach chłopskich zdiagnozowano zjawisko przejścia języka pogardy oraz zachowań agresywnych, stymulowanych przez relację władzy i podległości. Złość Szymona musi wyładować się w sposób zastępczy na kimś słabszym, tak jak odruchowa i konieczna jest odpowiedź organizmu na bodziec w reakcji fizjologicznej: „A ja najlepszego kolegę, Ignasia Magdziarza, jak przez łeb butelką trzasnąłem, to aż klęknął i rozpląkał się [...]. Nie wiedziałem za co i też się rozpląkałem nad nim [...]”<sup>260</sup>. Zajęcie dające wyraz stratyfikacji, w której kondycja chłopska kategoryzowana jest jako podrzędna, gorsza, stanowi refleksję nad niedostateczną wolą elit, by przeobrazić stosunki społeczne. Tym surowszą, jeśli uwzględnimy kontekst udziału Pietruszki „Orła” jako dowódcy oddziału w wojnie partyzanckiej z okupantem oraz jego heroiczną kreację na bohatera narodowego eposu (siedmiokrotnie ranny, wielokrotnie uszedł z życiem z obław i zasadzek).

Włączenie warstwy gminnej w polityczną i symboliczną ramę narodu nie dokonało się w sposób endogeny za sprawą reform, lecz poprzez brutalną likwidację ziemiaństwa i rewolucję społeczną pod zwierzchnictwem narzuconej władzy. Reforma rolna pojawiająca się w powieściach Wiesława Myśliwskiego jako jeden z nielicznych (obok wojny), czytelnych znaków historii – trafnie zauważa Bogumiła Kaniewska, że wiąże się to ze szczególnym ujmowaniem zdarzeń historycznych wyłącznie przez pryzmat ludzkiego doświadczenia<sup>261</sup> – finalnie została przeprowadzona (w obliczu niepowodzenia planów parcelacji dworskich majątków w dwudziestoleciu) z inicjatywy komunistów pod kuratelą Stalina, a nie przez polski rząd w porozumieniu z reprezentacją właścicieli ziemskich. W twórczości prozaika można dopatrzeć się krytycznej diagnozy tego stanu rzeczy. Narracje chłopskie podejmują wątek kontynuacji szlacheckiego dziedzictwa, odpowiedzialności za intelektualne i materialne przejawy tej kultury, potrzebę przechowania pamięci, nawet jeśli byłaby ona trudnym wyzwaniem. Chłopski nauczyciel w *Nagim sadzie*, zamiast zapewnić sobie przydział ziemi, ratował pańską bibliotekę<sup>262</sup>. Natomiast *Kamień na kamieniu* ustanawia wizualny ślad

<sup>259</sup> Ibid., s. 82.

<sup>260</sup> Ibid.

<sup>261</sup> Zob. B. Kaniewska, *Opowiedziane*, op. cit., s. 46.

<sup>262</sup> Oto obraz parcelacji w *Nagim sadzie*: „Kiedy dzielili tu dwór, przyniosłem trochę książek, chociaż wstydu się niemało najadłem. Nie dlatego, że je brałem, bo wtedy każdy brał, co się tylko

przeszłości – jedyną pozostałość po zrujnowanym pałacu, pozostawioną z szacunku wobec śmierci feudała:

Brama zresztą stoi do dziś, tyle że w szczyrych polach i już nigdzie nie prowadzi. Bo po dworze, kiedy dzielili po wojnie pańską ziemię, nawet płot nie został. Park ludzie wycięli na chałupy, na opał. Jak i tę aleję lipową, co do bramy prowadziła. Pałac rozebrali aż do fundamentów. I takie tu same teraz pola jak wszędzie. Spojrzysz, to żyto, pszenica, koniczyna, jęczmień, kartofle, buraki, marchew. I brama wśród tych pól, jakby ktoś ją tylko po to wybudował, bo za płasko mu było. Dwa wysokie słupy, złączone u góry półokrągłym sklepieniem, z którego kiedyś zwisała na kutym łańcuchu lampa. I to na tej lampie dziedzica powiesili. Odrzwia tak samo całe kute z żelaza, poskręcane w jakieś lilie, powoje, winorośla. Dwóch chłopów musiało je zawsze otwierać, jeden nie dałby sam rady. **I odtamtąd zamknięta na amen. Bo kiedy zdjęli ciało dziedzica, ktoś znowu ją zamknął, a klucz przepadł** [podkr. K.W.]<sup>263</sup>.

Zachowanie bramy, onirycznego pomnika wśród pól, znaku pozbawionego desygnatu, mówi o nieobecności i braku. Degradacja pałacu nie oznacza triumfalnej realizacji fantazji kompensacyjnej, lecz jest zwiastunem kresu kultury chłopskiej, stanowiącej część wspólnego uniwersum symbolicznego. W powieści, która pełni funkcję zwieńczenia nurtu chłopskiego w literaturze polskiej, problematyka relacji między wsią a dworem została ujęta w wątku pobocznym.

Natomiast komunizm nie stanowił alternatywy dla minionego porządku społecznego. Taką informację przynoszą losy rodziny Pietruszków i szczególnie dotkliwy dla bohatera-narratora rozpad więzi między braćmi. Hanna Świda-Ziemba, charakteryzując pokolenie młodzieży budującej socjalizm, które należało do ZMP, wskazuje na schemat odwrócenia się od wiejskich korzeni i odcięcia od tradycji rodzinnych<sup>264</sup>. Wydaje się, że opisany przez socjolożkę mechanizm zyskał reprezentację w powieści:

– To ty też w świat? – Ojciec niby zdziwił się, ale jeszcze nie dawał wiary. – I gdzież to ten świat?

---

dało, meble, dywany, lustra, nawet deski z podłóg, kafle z pieców, a nade wszystko ziemię. Na ziemię przyszedł wreszcie czas, tak że jedna ziemia miała cenę prawdziwą. Tylko ten brał naprawdę, kto ziemię brał. Cóż więc mogły książki znaczyć wobec ziemi?” (W. Myśliwski, *Nagi sad*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1989, s. 163).

<sup>263</sup> W. Myśliwski, *Kamień na kamieniu*, op. cit., s. 455–456.

<sup>264</sup> H. Świda-Ziemba o pokoleniu aktywistów ZMP: „często odrywali się oni od swojej klasy i swojej rodziny, stając się inteligencją. Co prawda, uważali się za n o w ą proletariacką inteligencję państwa robotników i chłopów, jednakże faktyczny los ich rodzinnego środowiska, w tym bardzo często rodziców, stawał się im obojętny. Rzeczywiste problemy robotników i chłopów były dla nich, w pewnym sensie, niewidoczne. Sądzi, iż jeśli jakieś środowiska, w tym rodzice, wykazują opór, a nawet krytycyzm wobec linii partii, to jest to świadectwo ich ciemnoty, zacofania, egoizmu, dbania o partykularne interesy. Za swoją misję uznawali przełamywanie tych postaw, nawet za cenę poważnych konfliktów rodzinnych” (H. Świda-Ziemba, *Młodzież PRL. Portrety pokoleń w kontekście historii*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2010, s. 101–102).

– W Polsce – rzucił Stasiak opryskliwie, choć nigdy się tak przedtem do ojca nie odzywał. Zawsze lubił z ojcem być, z ojcem iść, z ojcem gadać<sup>265</sup>.

Powyższy fragment ostatecznie rozprasza marzenia ojca o spełnieniu, by u kresu życia stanąć wspólnie z synami do żniw. O tym, że ideologia komunistyczna zawiodła jako forma emancypacji i odzyskania głosu przez klasy podporządkowane, świadczy historia najstarszego z braci, Michała, idealisty i reformatora, który został zmiażdżony przez system.

---

<sup>265</sup> Ibid., s. 158.





## Rozdział III

# DOMKNIĘCIE NOWOCZESNOŚCI. PAMIĘĆ, CZAS, TOŻSAMOŚĆ A INNY

### 1. Pamięć i czas. O *Widnokregu*

#### 1.1. Rozumienie pamięci w twórczości Wiesława Myśliwskiego

Przypominanie sobie, przeszukiwanie pamięci, dopowiadanie brakujących sensów w zapamiętanym wątku, czasem pozostawienie niedopowiedzeń i luk tam, gdzie pamięć jest bezradna – pisarstwo Wiesława Myśliwskiego odsłania proces odtwarzania i stwarzania przeszłości za pomocą pamięci i pyta o to, jak świadomość rekonstruuje czas. Zastanawia się także, w jakim stopniu opowieści i doświadczenia, które są zapośredniczone i dziedziczone, współtworzą jednostkową tożsamość. By przedstawić wyobrażenie czasu w powieściach autora, odwołam się do porównania. Czas można przyrównać do tkaniny, której splot składa się z dwóch prostopadle ułożonych nici. Poziome nici tworzą wątek, pionowe zaś osnowę. Jeśli przedstawilibyśmy splot za pomocą rysunku, wątek przypominałby grubą pionową oś przebiegającą przez całą tkaninę, obejmowaną przez niezwykle liczne, drobne nitki osnowy. Świadomość, która sprawuje pieczę nad pamięcią, ma do dyspozycji rozproszone dane, które stara się uporządkować. W magazynie pamięci złożono fakty i daty, imiona i kwoty. Informacjom abstrakcyjnym i intelektualnym towarzyszą te, które pochodzą ze świata zmysłów – kolory, światła, zapachy, smak i dotyk, dźwięk. To za ich pomocą można odbudować przeszłość w takim kształcie, by zachować walor realności. One też są najbardziej ulotne i najbardziej celebrowane – nie tylko przez artystów (słynna Proustowska magdalenka umoczona w naparze lipowym, której smak i zapach przenosiły w świat dzieciństwa), ale przez każdego człowieka. Kiedy myślimy o dzieciństwie, mieście lub domu, w którym kiedyś mieszkaliśmy, przyjacielu

z dawnych lat, szczęśliwej chwili, trafiamy do nich poprzez smak ulubionej potrawy, znajomy widok lub dawno niesłyszana melodię. Zmysły mają zdolność wbicia się w tkankę przeszłości, która już utraciła gęstość i sprężystość. Monolog bohaterów Myśliwskiego sprawia wrażenie błędzenia pamięcią, wyłaniania wspomnień z różnych przestrzeni i momentów życia. Praca pamięci niekiedy jest gorączkowa, a czasami żmudna. Narrator wyciąga niteczkę osnowy za niteczką – wszystkie reprezentują bogactwo wrażeń, materialną stronę zdarzeń i chwil, które przeminęły. Celem tej czynności, wbrew pozorom, nie jest powołanie do życia możliwie wiernej rekonstrukcji przeszłości, lecz pragnienie odsłonięcia ukrytego, niewidzialnego wątku. Człowiek, który u Myśliwskiego najczęściej patrzy na swoje życie z perspektywy starości<sup>266</sup>, poszukuje porządku i sensu – swojego losu. Los jest dla autora słowem szczególnie ważnym, a kolejne powieści przybliżają rozumienie tej kategorii. Nie jest on dany każdemu, nie każdy na niego zasługuje (według pana z *Pałacu* chłop nie ma prawa do własnego losu, rozumianego jako indywidualna biografia). Nie wszyscy też potrafią sprostać własnemu losowi (bohater *Ostatniego rozdania*). Pojęcie to wykazuje pokrewieństwo z egzystencją autentyczną, która w myśli filozofów była czymś więcej niż samo życie. Wymagała od człowieka świadomej decyzji, odpowiedzialności i odwagi. Odsłonięcie wątku w tkaninie nie jest czynnością wyłącznie autobiograficzną, ściśle powiązaną z prywatnym losem. Należy spojrzeć na pracę jednostkowej pamięci z szerszej perspektywy, ponieważ służy ona również poszukiwaniu sensu zdarzeń, które tworzą historię, oraz rekonstruowaniu losów wspólnoty. Rozplatanie osnowy zechcą przyrównać do czynności opowiadania przeszłości, życia swojego i swoich najbliższych z perspektywy jego kresu. **Opowieść służy odsłonięciu istniejącego w głębi wzoru, odkryciu prawidłowości, zasady** (a więc wątku) w tych splątanych losach. Uparte dążenie człowieka poszukującego i opowiadającego wyraża przeczucie zawarte w dziełach Myśliwskiego, że taka zasada istnieje, niezależnie od tego, czy możemy ją rozpoznać.

Historiozofia, swoiste objaśnianie dziejów, dokonuje się poprzez narrację, która eksplorując los poszczególnego człowieka, odsłania również prawdę czasu. Zamierzam przeprowadzić szczegółową analizę jednego z rozdziałów powieści *Widnokrąg*, która będzie się koncentrowała na dwu interesujących mnie aspektach – pracy jednostkowej pamięci oraz spleceniu się pojedynczego losu z historią wspólnoty. Na podstawie bliskiego czytania fragmentu w kontekście całości powieści można będzie również postawić wnioski dotyczące metody twórczej organizującej tekst.

---

<sup>266</sup> Wyjątkiem jest Jakub z *Pałacu*.

## 1.2. Polifonia wspomnień. Cisza i dźwięk

Wybrany rozdział nosi tytuł *Kościół Świętego Jakuba*, tym samym odwołuje się do świątyni z XIII wieku ufundowanej w Sandomierzu przez księżniczkę Adelajdę i oddanej w opiekę dominikanom. Dziewiętnastowieczny historyk Kazimierz Stronczyński ujrzał ją w następujący sposób: „Na zachodnio-południowej stronie miasta Sandomierza, wśród niewielkiego pagórka, wznosi się gotycka świątynia odwiecznymi owinięta lipami. Spójrz na jej budowę prostą, lecz śmiałą, na mchem porośnięte jej mury, na niskie i szerokie wejście, a jednym rzutem oka osądzisz, że to nie dzisiejszych czasów dzieło, że ten gmach niejedną już przeciwność wytrzymał, i niejednego tryumfu był świadkiem”<sup>267</sup>. Kościół o długiej historii jest świadkiem osobistego zdarzenia z życiorysu narratora powieści – to miejsce jego ślubu z Anną, a wcześniej również schronienie rodzącego się między młodymi uczucia. Po raz pierwszy bohater trafia do sakralnego wnętrza jeszcze w dzieciństwie, za sprawą swojego nauczyciela, który zabiera go na edukacyjne spacerunki po Sandomierzu, gdzie toczy się akcja powieści<sup>268</sup>. Symbolika kościoła jest podwójna – mieszczą się w niej dwie skrajności – miłość i śmierć. Uroczystość ślubna konotuje radosne emocje, szczęśliwe uniesienia. Kieruje spojrzenie młodych nowożeńców ku przyszłości i nowemu początkowi, jakim jest założenie własnej rodziny. Perspektywa starego profesora, który podejmuje się nauki „zdziczałego” przez wojnę chłopca, jest zgoła inna. Obejmuje sprawy ostateczne, zagadnienie przemijalności życia i śmiertelności człowieka. Mały Piotr zdaje się oglądać wnętrze świątyni jego oczami, ponieważ jawi mu się ono jako ascetyczne, przynależące do innego świata niż ziemski: „Na gołych ścianach z rzadka wisiały poczerńiałe obrazy, z których czasem przeświecała trupia twarz czy tylko blade rąk [...]. Poza tym szarość wypełniała tę górę ciszy od posadzki po sklepienie, od ołtarza po chór. I także w wyciętych w szpic oknach zalegała szarość zamiast światła. Drewniane sklepienie, jakby z lekka przydymione, wydawało się być nie tyle sklepieniem, co **wiekami trumny** [podkr. K.W.] nad tą szarością i także nad nami”<sup>269</sup>. Kościół jest przestrzenią zmarłych, wskazują na to środki retoryczne użyte w opisie, w tym metafora grobowca. Przez wieczność śmierci przezierną jednak promień nieprzemijającej miłości. Nauczyciel pokazuje swojemu podopiecznemu średniowieczną płytę nagrobną z wizerunkiem księżniczki Adelajdy. Do dziś niewiele wiadomo o życiu tej tajemniczej Piastówny, historykom nie udało się ustalić z całą pewnością, czy była mniszką ani też dlaczego nie wstąpiła w związek małżeński. Nauczyciel zafascynowany jej postacią zdradza Piotrowi, że pracuje nad książką, w której przytacza dowody na zrękowiny

<sup>267</sup> K. Stronczyński, *Niektóre szczegóły o Kościele Świętego Jakuba w Sandomierzu*, „Biblioteka Warszawska” 1842, t. III, s. 153–166, <http://swietyjakub.republika.pl/stroncz.htm>, dostęp z dn. 17.08.2015.

<sup>268</sup> Jest to miasto, w którym wychowywał się autor.

<sup>269</sup> W. Myśliwski, *Widnokrąg*, MUZA SA, Warszawa 1997, s. 285.

księżniczki. Adelajda poszła jednak za wzywającym ją głosem Boga, jakby miłość doczesna nie mogła jej wystarczyć. W opowieści starego profesora wybrzmiewa echo osobistych przeżyć, niespełnionego uczucia. Dość, że Piotr wyobraża sobie, że rzeźba Adelajdy ożywa i wstaje z cokołu, by przytulić twarz do kraty i przemówić do nieszczęśliwego mężczyzny. Nieprzypadkowo pierwszą książką, jaką nauczyciel pożycza Piotrowi, zbyt trudną i niedostosowaną jeszcze do wieku czytelnika, jest *Tristan i Izolda*. Finałowy obraz średniowiecznej opowieści o miłości, która zwyciężyła śmierć – gałązka głogu wynurzająca się z grobu rycerza, by zanurzyć się w mogile ukochanej – rezonuje w scenie monologu profesora nad rzeźbą zmarłej przed wiekami Piastówny.

Kontrast pomiędzy dwoma kościołami – tym widzianym przez nauczyciela, a także dziecięcego bohatera, który zapożyczył jego perspektywę, oraz tym doświadczanym przez zakochanych Annę i Piotra – został ukazany za pośrednictwem opozycji ciszy i dźwięku. Z pierwszej wizyty u Świętego Jakuba najmocniej utkwiło w pamięci chłopca doznanie ciszy, wielokrotnie powracające w rozbudowanym opisie: „[...] znaleźliśmy się jakby w środku ogromnej półmrocznej góry ciszy. Nawet surowe mury kościoła zdawały się być z tej ciszy wzniesione. [...] Wydawało mi się, że ta cisza nas w siebie wchłania i zamienia na ciszę”<sup>270</sup>. Natomiast narodzinom uczucia między młodymi, które równie dobrze obywa się bez słów, towarzyszy akompaniament muzyki. Dzieje się tak, ponieważ Anna zastępuje zmarłego organistę, grając na fisharmonii. Piotr sekunduje jej w licznych próbach w pustym kościele, który zamienia się w miejsce ich pierwszych randek. Licealiści mogą obywać się tutaj bez obecności przyzwoitki, która – w surowej i pobożnej rodzinie Anny – byłaby wymogiem koniecznym spotkania. Świątynia udziela schronienia ich namiętności. Jak w Szekspirowskim *Romeo i Julii*, tak i tutaj tekst przybiera charakter subtelnego obrazoburstwa – zaproponowana konwencja miłosna nie mieści się w ramach tradycyjnie pojętej religijności. Miłość ziemską w wymiarze cielesnym zostaje podniesiona do rangi *amor sacrum* – nie tylko ze względu na uświęcone miejsce, które staje się jej sceną. Takiemu spojrzeniu na związek Anny i Piotra służy również konstrukcja opowieści i perspektywa narratora, który przemierzając się płynnie pomiędzy kilkoma płaszczyznami czasowymi, dostrzega ukryte związki i punkty styczne między nimi. Są to znaki profetyczne, na które jeszcze zwrócę uwagę, a dzięki którym miłość kochanków ma wymiar transcendentny, zdaje się wpisana w boski plan. Pośłannikiem jednego z wielu drobnych, z pozoru nieistotnych prorocत्व czy profetycznych okrucichów, jest właśnie nauczyciel małego Piotra. On jako pierwszy pokazuje mu w oddali – na widnokręgu – sylwetę kościoła Świętego Jakuba, ale także pobliski dom Anny na wzgórzu, otoczony pięknym sadem: „Popatrz na ten sad. Widzisz, jak gęsto w nim od słońca? Jakby to słońce szło między drzewami po ziemi. – Po czym wyciągnął rękę i wskazując w dal na lewo, ciągnął: – A tam kościół Świętego Jakuba, przesłonięty tymi starymi lipami. Mówią, że jeszcze

---

<sup>270</sup> Ibid., 284.

święty Jacek je sadił. Pójdziemy tam kiedyś”<sup>271</sup>. Ofiarowany poemat o Tristanie i Izoldzie oraz historia księżniczki Adelajdy, która dla nauczyciela stanowi widomy znak piękna istniejącego poprzez dotkliwość bólu i ulotność doczesności, są zapowiedzią przecucia danego dorosłemu Piotrowi. To przekonanie o wieczności miłości, zdolnej przekroczyć ludzki lęk przed śmiercią.

### 1.3. Pamięć biograficzna w kontekście historii. Żydowscy sąsiedzi i wyrwa w pamięci

Pamięć prywatna, czyli zgodnie z deskrypcją psychologii poznawczej – pamięć biograficzna – z której korzystamy, strukturyzując i uspołniając wydarzenia dotyczące nas samych, zanurzona jest w kontekście społecznym. W narracji o życiu dorastającego chłopca należy uwzględnić zdarzenia historyczne przeżyte osobiście (ucieczka przed wojną na wieś, przymusowe wysiedlenie ludności żydowskiej do getta, przejście frontu i walki na przyczółku baranowsko-sandomierskim, pędzenie stad krów niemieckich przez Armię Czerwoną, powojenna agitacja komunistyczna), a także „odziedziczone”; przekazywane w opowieści, ważne dla historii rodzinnej (udział ojca w pierwszej wojnie światowej – powołany do służby w armii carskiej walczył również z bolszewikami, po powrocie do kraju jako oficer został zapewne uznany za kontrrewolucjonistę). W omawianym tutaj fragmencie powieści wyodrębniono z linii życiorysu bohatera przede wszystkim wątek romantyczny; chwile chwały związku z Anną<sup>272</sup>, radość i rozkosz płynące z odwzajemnionego uczucia, intronizacja miłości dwojga zakochanych poprzez sakrament ślubu. Próba retrospektywnego odtworzenia opisów, zdarzeń, wątków składających się na obraz żony Piotra będzie z góry skazana na niepowodzenie – nie wyłoni się ze śladów narracyjnych spójna historia postaci. Anna w miarę rozwoju fabuły staje się figurą nieobecności. Nie można ustalić, dlaczego zabrakło jej w życiu męża i syna. Pustka po jej odejściu została wpisana w pamięć o ich najszczęśliwszych wspólnych dniach, do których w opowieści wraca Piotr. Nie bez znaczenia jest fakt rekonstruowania przeszłości przez narratora. Ogląda on swoją biografię wyposażony w wiedzę o zdarzeniach, które z perspektywy fabuły leżą w przyszłości. **Wieloperspektywizm wynikający z równoczesnego zestawienia kilku wymiarów czasowych zostanie wyrażenie zamanifestowany.** Ponadto na opowieść dotyczącą intymnego aspektu życia nałożono filtr innego doświadczenia. Choć osobiste, przekroczyło ono wymiar czystego biografizmu. Narracja zestawia temat miłości z pamięcią o Zagładzie i losie sandomierskich Żydów. Tym samym historia społeczności staje się częścią

<sup>271</sup> Ibid., s. 273.

<sup>272</sup> Dla porównania motywem przewodnim rozdziału *Nie zatańczone tango* jest udręka spowodowana skrywaną (jeszcze) fascynacją Anną, niepewność wzajemności uczucia.

własnej opowieści, a los pojedynczy jawi się jako nieodłączna glosa większej, wspólnej narracji.

Prześledzenie skromnego, pobocznego wątku żydowskiego, jaki pojawia się na kartach powieści, pozwoli na sformułowanie hipotezy o wyrwie w naszej zbiorowej pamięci. Zarówno sens, jak i szczególna kompozycja utworu odzwierciedlają stan wspólnotowej świadomości, w którym znaczącą rolę odgrywa nie-pamięć lub wyparcie pamięci o losach sąsiadów, Żydów. Należy w tym miejscu zrobić pewną adnotację. Źródła historyczne wskazują, że zarówno prześladowający, jak i pomagający im Polacy w okresie okupacji niemieckiej stanowili mniejszość. Zdecydowanie najpowszechniejszą postawą wobec losu żydowskiego była obojętność. Dziś badacze Holokaustu powracają do kwestii bycia świadkiem Zagłady i na nowo ją problematyzują, również w kontekście winy i wstydu. Jak wynika z obliczeń przedstawionych w książce Kai Kaźmierskiej, heroiczną postawę pomocy okazał 1% polskiego społeczeństwa, czyli od 160 do 360 tysięcy osób (na 24 miliony Polaków oraz 7,3 miliona Ukraińców, Białorusinów i Litwinów). Jako pomoc autorka wymienia różne formy wsparcia – od materialnego, przez udzielenie okazjonalnego noclegu, organizowanie szmuglu, pomoc przy wystawianiu fałszywych dokumentów i metryk chrztu, aż po ukrywanie we własnych mieszkaniach oraz przygotowanych kryjówek<sup>273</sup>. Tymczasem zdarzenia niewygodne, trudne dla świadków i uczestników wojny – morderstwa, denuncjacje, szmalcownictwo, przywłaszczenie pożydowskich dóbr – pomija się, w związku z czym w ramach narodowej narracji mamy do czynienia z wybiórczą pamięcią. Współcześni znawcy tematyki Holokaustu podkreślają konieczność przerywania milczenia na temat krytycznej sytuacji Żydów przed wojną oraz antysemickich postaw wśród Polaków<sup>274</sup>.

Na podstawie tekstu powieści można nabrać przekonania o zgodzie i harmonii, w jakiej żyją ze wsią Żydzi. Rodzina Szmulów od lat mieszka naprzeciwko dziadków i wujostwa Piotra – są więc traktowani jako „swojscy”, zgodnie z kategorią stosowaną w opisie relacji polsko-żydowskich przez socjologa Aleksandra Hertza. Dlatego gdy przychodzi do wsi nakaz odwiezienia Żydów do getta w Sandomierzu (powstało w czerwcu 1942 roku i objęło obszar sandomierskiej starówki między ulicami Zamkową, Żydowską i Berka Joselewicza), dziadek Józef zgłasza się do sołtysa, by wypełnić ten obowiązek. Przywiązuje dużą wagę do tego, by podróż była godna. W przygotowaniach bierze udział cała rodzina:

[Dziadek Józef – przyp. K.W.] [k]azał wujkowi Stefanowi wyzgrzeblić konie, wycesać im grzywy, przygotować paradne chomąta, kantary, naszelniki, a nawet bat ze zdobnymi wężłami, który gdzieś tam jeszcze od wesela wujka Stefana z wujenką Jadwinią leżał na strychu, kazał przynieść, a wujkowi Władkowi przyporządzić wóz, nasmarować osie, żeby nie

<sup>273</sup> K. Kaźmierska, *Biografia i pamięć na przykładzie pokoleniowego doświadczenia ocalonych z Zagłady*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2008, s. 122–123.

<sup>274</sup> Zob. *ibid.*, s. 112.

skrzypiały, babce derkę dać na siedzenie, wujence Jadwini uszykować dla wszystkich kozyk z jedzeniem, z piciem [...]”<sup>275</sup>.

Wreszcie sam nestor rodu jako woźnica nie pozwala koniom przyspieszać. Dostojny i odświętny odjazd Żydów jest niewielkim, prywatnym, ale jednak – wyzwaniem – rzuconym przez dziadka Józefa rzeczywistości Zagłady, która jest już przez wszystkich przeżywana. Złudzeniom oddaje się jedynie Szmul, przekonany o tym, że wreszcie udaje się z rodziną do ziemi obiecanej. Tymczasem exodus zakończony pod sandomierską synagogą ma charakter uroczystości pogrzebowej. Wrażenie to wzmagają rojenia Szmula o wspaniałym życiu w nowym świecie, które mogłyby się ziścić jedynie po śmierci, w królestwie Bożym. Tekst nie dopowiada historii do końca, nie dowiadujemy się o dalszych dziejach rodziny Szmulów ani o likwidacji getta, która miała miejsce już w październiku – większość mieszkańców wysłano do obozu zagłady w Bełżcu. Ostateczna likwidacja tzw. getta wtórnego miała miejsce w styczniu 1943 roku, deportowano wówczas ponad sześć tysięcy osób do Treblinki. Zachowanie milczenia w tej sprawie niesie ważny przekaz o osobności i nieprzystawalności wojennych losów polskich i żydowskich. Po przejściu frontu, gdy Piotr wraca z rodzicami do Sandomierza, tym, który zwraca uwagę na nieobecność Żydów w miasteczku, jest nauczyciel chłopca: „Nie tak dawno jeszcze – znów rzekł, patrząc na te domy, nie domy, ciągnące się wzdłuż ulicy – mieszkali tutaj Żydzi. Pamiętasz Żydów?”<sup>276</sup>. Pozostaje pamięć – co ważne, pamięć o ich życiu, a nie o męczeńskiej śmierci, która – jak się zdaje – wykraczałaby poza możliwości języka tej konkretnej opowieści. Józef odprowadza swoich sąsiadów w ostatnią drogę z honorami i – wbrew antysemitickiemu nastawieniu nie tylko hitlerowców, ale również sąsiadów Polaków – nie narusza zasady szacunku, który należy się drugiemu człowiekowi. **Pomiędzy odwiezieniem Żydów do getta a stwierdzeniem faktu ich braku w powojennym mieście powstaje ziejąca wyrwa.** Należy dopowiedzieć, że relacja wsi do mieszkańców pochodzenia żydowskiego jest ambiwalentna – co zostało subtelnie ukazane na przykładzie wielopokoleniowej rodziny Piotra. Odrębność Żydów zmanifestowano poprzez język (w monologach Szmula pojawia się silna stylizacja na socjolekt żydowski, przesycona jidyszyzmami gramatycznymi, składniowymi i fonetycznymi, podczas gdy wypowiedzi jego córki, Sulki, mają cechy polszczyzny literackiej) oraz elementy kulturowe (zakaz spożywania wieprzowiny). Inność skazuje małą wspólnotę na osamotnienie, co ujawnia się właśnie w postaci Sulki, która nie może szukać męża wśród gojów. Strategia przedstawienia współżycia dwu religii i tradycji kulturowych tylko pozornie jest w powieści jednoznaczna, w istocie została rozpięta między koegzystencją i poszanowaniem różnicy a nieufnością i dystansem. Schematyczne wyobrażenie Żyda, jak wyjaśniał Aleksander Hertz, było uwarunkowane historycznie: „Dla

<sup>275</sup> Ibid., s. 301.

<sup>276</sup> Ibid., s. 272.

polskiego mieszczanina czy chłopca Żyd był zdecydowanie «parchem». Był kimś gorszym, niższym, był śmieszny [...]. Wyśmiewano jego język, jego strój, obyczaje, jego zajęcie. [...]. W ludowym obrazie Żyda momenty religijne odgrywały ogromną rolę. Żyd ponosił odpowiedzialność za mękę i śmierć Pana Jezusa, był też zaślepiony w upieraniu się przy swych błędach religijnych<sup>277</sup>. Stereotyp zdaje się potwierdzać wypowiedź babki, w której pokutujący wśród katolickiego ludu antysemicki stereotyp łączy się z chrześcijańską *caritas*: „Ukrzyżowały Pana Jezusa, ale swoje już odcierpiały i może to nie koniec”<sup>278</sup>. Dramat wykluczenia uobecnia się w literackim portrecie dojrzewającej Sulki, o którym szerzej piszę w ostatnim rozdziale książki.

Ważne dla bohatera dziecięcego osoby – stary profesor i Sulka Szmulówna, indywidualistka o żydowskim rodowodzie, reprezentują stary porządek, czas miniony. W powojennej, stalinowskiej epoce nie będzie dla nich miejsca. Są upostaciowanymi znakami nostalgii narratora za utraconą przeszłością. Tekst podkreśla wspólnotę ich świata, wyznaczając im rolę profetów. Profesor pokazuje Piotrowi dom jego przyszłej żony oraz kościół, w którym wezmą ślub. Sulka natomiast, w wizyjnej scenie, jest niezwykłym – pochodzącym z innego czasu – świadkiem przyszłego ślubu Anny i Piotra:

Stanąłem przy niej, szukając wzrokiem tego, co chciała, żebym zobaczył, ale zobaczyłem tylko kwitnący biały sad z białym domem pośrodku na przeciwległym wzgórzu, a dalej, na lewo, wyłaniający się z drzew czerwony kościół.

– Widzisz? No, tam – powiedziała z lekka rozmarzonym głosem. – Jacyś do ślubu idą przez sad. Chciałabym tak iść<sup>279</sup>.

W tym momencie docieramy do kluczowego zagadnienia, czyli do struktury narracyjnej odzwierciedlającej rozumienie czasu w tekście omawianego rozdziału, ale i szerzej, również w wymiarze całej powieści.

#### 1.4. Struktura i semantyka czasu w powieści

Badając czas w tekście literackim, weźmiemy pod uwagę wiele aspektów. Po pierwsze, relację narratora do świata przedstawionego – czy istnieje między składnikami opowieści dystans temporalny, a jeśli tak, w jaki sposób został wyartykułowany? Rozpatrzmy również odniesienie fikcji do czasu historycznego, czyli formę, w jakiej zdarzenia historyczne funkcjonują w ramach opowieści. Wreszcie zagadnienie kolejne dotyczy chronologii w ramach opowiadanego świata, złudzenie ciągłości może być podtrzymywane lub podważane za pomocą technik narracyjnych. O relacjach czasowych w fikcji możemy wnioskować

<sup>277</sup> A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, Instytut Literacki, Paryż 1961, s. 93.

<sup>278</sup> *Ibid.*, s. 299.

<sup>279</sup> *Ibid.*, s. 309.



również na poziomie lingwistycznym, na podstawie doboru leksyki oraz stosowanych form gramatycznych. Struktura temporalna opowieści może być przezroczysta lub kunsztowna i wielowymiarowa. Nie tylko odgrywa ona w dziele rolę funkcjonalną bądź składa się na metaliteracką grę, lecz zawsze odsyła wnikliwego odbiorcę do głębszych pokładów znaczenia, na co zwraca uwagę teoretyk literatury Dorota Korwin-Piotrowska: „Czas to nie tylko kolejność [...] zdarzeń i etapów, ale również związane z emocjami, wyobraźnią i wrażliwością żywe, indywidualne doświadczenie bycia. To poczucie tempa, rytmu, ważności niektórych chwil, wrażenie napięcia, przyspieszenie lub odwrotnie: spowolnienia, aktualności [...] tego, co minione, powtarzalności, podobieństwa, a także bezmiaru [...] i zagubienia”<sup>280</sup>. Powyższe uwagi są szczególnie cenne dla recepcji dzieł Myśliwskiego, w których czas jest kategorią metafizyczną, a ruch retrospektywny i zwrot ku przeszłości stanowią próbę przeniknięcia tajemnicy bytu. W rozpoznaniu filozoficznego ujęcia temporalności pomocne będą rozważania Romana Ingardena poświęcone ograniczeniom, które dla człowieka wiążą się z przemijalnością i kruchością istnienia, a także perspektywom ich przezwyciężenia.

Poza dwiema pierwszymi powieściami, które mają charakter fikcji modelowych<sup>281</sup>, cechuje je alegoryzacja (*Nagi sad*) lub oniryzm i nadrealizm (*Pałac*), wszystkie utwory autora odznaczają się wysokim stopniem realizmu. Przejawia się on poprzez zamkniętą, całościową strukturę dzieła, prawdopodobieństwo zdarzeń w nim odwzorowanych, wreszcie widoczny jest także w umiłowaniu konkretności i detalu, zarówno w mimetycznej konstrukcji świata, jak i w warstwie językowej. Realizm Myśliwskiego, choć nostalgiczny, wyposażony w symbolikę i duchowość, nie jest magiczny<sup>282</sup>. Epika autora umożliwia czyste, naiwne doświadczenie czytelnicze<sup>283</sup>, przez co może być odbierana jako staroświecka, nawiązująca do klasycznych wzorów opowiadania. Tradycjonalizm rozpoznawany w sferze treści nie zostaje w pełni potwierdzony poprzez formalny kształt dzieła. Pierwszym znakiem odstąpienia od schematu wypracowanego przez powieść realistyczną jest konsekwentne stosowanie przez pisarza narracji pierwszoosobowej o walorach oralności, która w partiach tekstu lub w całym utworze

<sup>280</sup> D. Korwin-Piotrowska, *Poetyka – przewodnik po świecie tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 266.

<sup>281</sup> Powieści przypominające rozbudowane metafory, wielkie parabole, np. *Proces F. Kafki*, *Władca much* W. Goldinga, *Dzieciństwo Jezusa* J.M. Coetzee, por. D. Korwin-Piotrowska, op. cit., s. 36.

<sup>282</sup> W takim kształcie jak powieści pisarzy Ameryki Południowej – Gabriela Garcíi Márqueza, Jorge Louisa Borgesa i ich następców. Polską próbą realizmu magicznego jest np. *Prawiek i inne czasy* Olgi Tokarczuk.

<sup>283</sup> Służy temu podtrzymanie fikcjonalności, niestosowanie środków dystansujących wobec świata przedstawionego, czy też dekonstruujących proces twórczy, charakterystycznych dla powieści postmodernistycznych.

(*vide Traktat o łuskaniu fasoli*) przybiera unikalną formę monologu wypowiedzianego<sup>284</sup>. Równie istotnym wyznacznikiem nowatorstwa formy utworów jest ich struktura temporalna, nad którą zatrzymam się dłużej w dalszej części tego studium. Postaram się wykazać, że twórczość polskiego autora można rozpatrywać jako kontynuację zjawisk zaistniałych w powieści w epoce modernizmu. O związkach pisarstwa Myśliwskiego z wielkimi narracjami nowoczesności pisała Bogumiła Kaniewska<sup>285</sup>, niedawno również Anna Jarmuszkiewicz<sup>286</sup>. Celem niniejszego fragmentu będzie naszkicowanie historycznoliterackiego tła, które pozwoli na umieszczenie kategorii z zakresu poetyki, takich jak perspektywa narracyjna oraz (zaburzona) struktura czasu, w kontekście zmiany paradygmatu na nowoczesny. Pozwoli to na ukazanie ciągłości tradycji, w którą wpisuje się współczesna powieść, z humanistyką postmodernistyczną, którą rozumiem jako sukcesorkę, a jednocześnie interpretatorkę myśli nowoczesnej. Starannej obserwacji układów i zależności temporalnych w *Widnokregu* posłużą pojęcia szerokiego i wąskiego horyzontu narracyjnego, opracowane przez Kazimierza Bartoszyńskiego. Moja propozycja analityczna zabiega o wydobycie niedocenionego przez samego teoretyka literatury potencjału uszczegółowienia opisu relacji czasowych w fikcji. Na zakończenie przywołana zostanie dyskusja wokół zmieniającego się rozumienia pamięci, wywołana przez szkice francuskiego historyka Pierre'a Nory. Pragnienie przywrócenia łączności z coraz odleglejszą i mniej zrozumiałą przeszłością zostaje współcześnie zmanifestowane poprzez nadanie szczególnego znaczenia miejscom pamięci, których definicja uległa rozszerzeniu. Sposób konstruowania czasu i rola pamięci w powieściach Wiesława Myśliwskiego złożą się na twórczą głosę do tej debaty.

## 1.5. Modernizm i rozpad linearności. Literatura europejska a dyskurs fizyki i filozofii

Jeden z trzech tomów monumentalnej pracy Paula Ricoeura, *Czas i opowieść*, poświęcony jest przedstawieniu zależności temporalnych w opowieści fikcyjnej<sup>287</sup>. Francuski filozof umocowuje swoje rozważania w badaniach z zakresu teorii

<sup>284</sup> Zob. M. Głowiński, *Narracja jako monolog wypowiedziany*, [w:] idem, *Gry powieściowe: szkice z teorii i historii form narracyjnych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1973.

<sup>285</sup> W artykule *Literatura i pamięć*, [w:] *O twórczości Wiesława Myśliwskiego*, red. J. Paclawski, Kieleckie Towarzystwo Naukowe, Kielce 2001, s. 193–206, badaczka twórczości Wiesława Myśliwskiego zwróciła uwagę na aluzyjne nawiązanie *Widnokregu* do *W poszukiwaniu straconego czasu* M. Prousta oraz pokrewieństwo dwu monologów: Kaśki z *Kamienia na kamieniu* i Molly Bloom z *Uliksa* J. Joyce'a.

<sup>286</sup> W szkicu *Aforyzm w nowoczesnej powieści – Proust i Myśliwski*, [w:] *Aforyzm europejski. Studia i szkice*, red. A. Jarzyna, J. Jęcz, M. Junkiert, K. Kuczyńska-Koschany, Pasaże, Kraków 2015, s. 134–144.

<sup>287</sup> P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. II: *Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*, tłum. J. Jakubowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

literatury, przywołując między innymi typy sytuacji narracyjnej Franza Stanzela, pojęcia i koncepcje narratologiczne Günthera Müllera oraz Gérarda Genette'a. Wychodząc poza ujęcie ściśle konceptualne i abstrakcyjne, autor podjął wyzwanie interpretacji dzieł literackich, eksplorując sposoby problematyzowania przez nie zjawiska czasu. Uwagę przykuwa wybór przykładów, są to kanoniczne powieści tzw. modernizmu „wysokiego”: *Ulisses* (1922), *Pani Dalloway* (1925), *Czarodziejska góra* (1924) oraz cykl *W poszukiwaniu straconego czasu* (1913–1927). By zrozumieć, dlaczego pojęcie czasu zmieniło się właśnie na początku wieku XX, a tym samym odmieniło kształt literatury; sposób rozumienia i wyrażania przez nią zależności temporalnych, należy odwołać się do rzeczywistości pozatekstowej oraz przybliżyć ówczesne *milieu*. Znacząca literatura modernistyczna Richard Sheppard nowatorstwo twórców postrzega jako naturalną konsekwencję zmian w otaczającym ich świecie, odwołując się do trzech kategorii – zmieniającego się poczucia sensu rzeczywistości, sensu natury ludzkiej oraz relacji między człowiekiem a rzeczywistością<sup>288</sup>. Na rozbicie racjonalnie uporządkowanego uniwersum złożyły się odkrycia z zakresu fizyki – przede wszystkim zanegowanie newtonowskiego modelu wszechświata, zgodnie z którym przestrzeń podlegała regułom geometrii euklidesowej – była statyczna, niezmienna, trójwymiarowa<sup>289</sup>. Na początku XX wieku okazało się, że mechanika klasyczna nie sprawdza się we wszystkich sytuacjach, w związku z czym powstały nowe jej działy – mechanika relatywistyczna (zgodna z postulatami szczególnej teorii względności Einsteina) i kwantowa (potrzebna do opisu cząstek elementarnych). Matematycy i fizycy, tacy jak Bernhard Riemann (twórca geometrii, która dała podstawy matematyczne dla ogólnej teorii względności), Albert Einstein (autor ogólnej i szczególnej teorii względności), Werner Heisenberg (współtwórca mechaniki kwantowej) czy Erwin Schrödinger (odkrywca mechaniki falowej), zasiali w mieszkańcach swej epoki ziarno niepewności, sprawili, że: „klasyczne kategorie czasu i przestrzeni zmieniły się z niezależnych i obowiązujących absolutnie ram odniesienia w pojęcia zrelatywizowane do prędkości obserwowanego obiektu oraz położenia obserwatora”<sup>290</sup>. Dla przeciętnego zjadacza chleba znaczyło to, że naukowy opis usankcjonował wielowymiarowość i nieciągłość rzeczywistości. Luki, miejsca niedookreślenia w zasobie wiedzy i możliwościach poznawczych przyczyniły się do wzmożonego poczucia niepewności. Badacze modernizmu w humanistyce tę niepewność uczynili kategorią kluczową dla rozumienia nowoczesności.

Konsekwencją szczególnej teorii względności było między innymi twierdzenie, że czas upływający i mierzony między dwoma zdarzeniami nie jest zawsze taki sam, lecz zależy od obserwatora i układu odniesienia (zjawisko dylatacji

<sup>288</sup> Zob. R. Sheppard, *Problematyka modernizmu europejskiego*, tłum. P. Wawrzyszko, [w:] *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, red. R. Nycz, Universitas, Kraków 1998, s. 92–123.

<sup>289</sup> *Ibid.*, s. 93.

<sup>290</sup> *Ibid.*, s. 93–94.

czasu). Pojęcie równoczesności zdarzeń stało się względne (obserwatorzy śledzący zdarzenia w różnych układach odniesienia nie muszą odnotować ich w tej samej kolejności). Ustalenia te, między innymi, pozwoliły ugruntować naukowo możliwość podróży w czasie, zaś swoisty efekt uboczny stanowiła stymulacja gatunku fantastyki naukowej. Jednak podstawowy wpływ odkryć fizycznych łączył się z dominującym wrażeniem subiektywności czasu, który w dotychczas obowiązującym układzie newtonowskim był absolutny i niezależny od zjawisk w nim istniejących. Właśnie ten fenomen będzie rezonował w świecie artystycznym, zaobserwujemy go w ewolucji beletrystyki. Odkryciom naukowym, wnoszącym poważne zmiany do rozumienia zjawiska czasu, towarzyszyły dyskusje filozoficzne. W trzy lata po ogłoszeniu przez Einsteina szczególnej teorii względności, a więc w 1908 roku, ukazał się esej brytyjskiego filozofa Johna McTaggarta o znamienym tytule *Nierzeczywistość czasu*<sup>291</sup>. Autor dowodził tezy ekstremalnej, ale znanej od starożytności i sformułowanej wówczas przez Gorgiasza, mianowicie – czas nie istnieje. Wyobrażenie czasu, jakie towarzyszy ludzkości, skrywa paradoks, czego starał się dowieść McTaggart. Według jego osądu myślimy i mówimy o czasie na dwa podstawowe sposoby. Pierwszy z nich zakłada idee przeszłości, terażniejszości oraz przyszłości – zdarzenia na linii czasu muszą zostać odniesione do jednej z podanych kategorii. Filozof określił ten tryb rozmowy o czasie jako serię A. Drugi sposób natomiast, nazwany odpowiednio serią B, wymaga ustalenia kolejności zdarzeń na linii czasu oraz korzysta z następujących operatorów: „wcześniejszy od”, „późniejszy w stosunku do”. Korzystając z serii A, użylibyśmy słów: „wczoraj, dzisiaj, jutro”, w ramach serii B odpowiadałyby im nazwy dni tygodnia, na przykład „piątek, sobota, niedziela”. Podejście do czasu zaproponowane przez serię B przypomina spojrzenie neutralnego obserwatora, który ma przed sobą panoramę dziejów i swobodnie porusza się po ich chronologii. To historyk ze wskazówką w dłoni, który stoi na zewnątrz – poza czasem zdarzeń, które opisuje. Wydarzenia z serii A wymagają dookreślenia w oparciu o podmiot je postrzegający, są zatem wobec niego relatywne. Narodziny konkretnego człowieka – w zależności od perspektywy postrzegającego je podmiotu – leżą w sferze przyszłości, urzeczywistniają się w terażniejszości, by oddalać się coraz dalej w przeszłość. Uporządkowanie w serii B (zdarzenia mają swoje stałe miejsce) pozbawione jest kryterium zmiany, w związku z czym jest bezczasowe, nie można za jego pomocą dotrzeć do sedna zjawiska – opisać upływu czasu. Natomiast seria A, w której zmiana i czasowość zostały wyraźnie zmanifestowane, jest wewnętrznie sprzeczna – nie można bowiem stwierdzić o żadnym zdarzeniu, że jest jednocześnie przyszłe, terażniejsze i przeszłe, a przecież – w swoim czasie – będzie należało do każdej z tych kategorii. Krótkie studium Johna McTaggarta miało przemożny wpływ na dziedzinę filozofii czasu, obecnie w dyskursie

---

<sup>291</sup> J.M.E. McTaggart, *Nierzeczywistość czasu*, tłum. M. Tempczyk, [w:] *Ontologia. Antologia tekstów filozoficznych*, red. M. Hempoliński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1994, s. 362–368.

specjalistycznym wciąż występuje podział na zwolenników teorii A i rzeczników teorii B. Ukształtowały się opozycyjne poglądy – prezentystów, którzy uznają istnienie jedynie teraźniejszości, oraz eternalistów, dopuszczających realność obiektów z przeszłości i przyszłości na równi z teraźniejszymi.

Dyskursy fizyki oraz filozofii odcisnęły ślad w literaturze (poza McTaggartem, który wpłynął stymulująco przede wszystkim na filozofię analityczną, nota bene wzbudzając silną krytykę, o czasie myśleli również fenomenolodzy – Edmund Husserl, później Roman Ingarden; uznanie zyskała koncepcja trwania, *la durée*, Henriego Bergsona). Richard Sheppard dopatruje się w nurtach awangardowych, zarówno w sztuce, jak i w poezji, bezpośredniego wpływu odkryć naukowych, na przykład „słowa na wolności” Filippa Marinettiego, uwolnione od wymogów składni, stanowiły według niego ekwiwalent dla chaotycznego zachowania cząstek w cieczy lub gazie (ruchy Browna), a ruch dadaistyczny w swoim anarchizmie i negacji tradycyjnych form artystycznego wyrazu był komplementarny wobec teorii względności. Poza koniecznością przewartościowania dotychczasowych kategorii czasu i przestrzeni nastąpiło coś jeszcze. Zanegowano zasadę przyczynowości w nauce, która głosiła, że każde zjawisko jest logicznym następstwem innego. Prawo naturalne i racjonalna konieczność zostały podane w wątpliwość. Jak pisze Władysław Tatarkiewicz, nowa fizyka, „wniknąwszy w świat atomów i kwantów, nie znalazła w nim potwierdzenia determinizmu”<sup>292</sup>. Zachowanie cząsteczek subatomowych było nieprzewidywalne. Wstrząs wywołany nowym rozpoznaniami granic poznawczych wyraził Rilke w pierwszej elegii duinejskiej: „nie jesteśmy bezpiecznie zdomowieni w / świecie, który chcemy zrozumieć”<sup>293</sup>. Poczucie przesilenia i rozpadu świata starych wartości przypieczętował wybuch wielkiej wojny, która zmieniła oblicze Europy.

W prozie nastąpiło symboliczne odejście od dziewiętnastowiecznej tradycji opowiadania, w której wszechwiedzący i bezosobowy narrator zajmował stałą pozycję obserwacyjną z rozległą panoramą na świat fikcji, nad którym sprawował władzę absolutną. Modernistyczna powieść eksponowała nieprzezroczystość narracji na wiele sposobów. Ironię jako strategię dystansującą odbiorcę wobec fabuły po mistrzowsku stosował Thomas Mann, zaś Joseph Conrad konstruował narratorów niewiarygodnych, ukierunkowujących procesy poznawcze czytelnika. Twórcy eksperymentujący ze sztywną ramą realistycznej narracji inspirowali się literacką praktyką dawnych epok, należąca do pobocznego nurtu – satyrą menippejską, powieścią pikarejską, oświeceniową powiastką filozoficzną i romantycznym poematem dygresyjnym – wszystkie wymienione gatunki demaskowały sztuczność świata fikcji, eksponowały tworzywo literackie<sup>294</sup>.

<sup>292</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 276.

<sup>293</sup> R.M. Rilke, *Pierwsza elegia*, z cyklu *Elegie duinejskie*, tłum. M. Jastrun, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1962, s. 17.

<sup>294</sup> Zob. M. Legierski, *Modernistyczna powieść*, [w:] *Modernizm Witolda Gombrowicza*, Instytut Badań Literackich, Warszawa 1999, s. 57–67.

Szczególnie istotną reakcją na utratę spójnego uniwersum okazała się narracja pierwszoosobowa o ograniczonym spektrum widzenia. Zawężony horyzont zdarzeń wyrażał przekonanie o ograniczonej wiedzy o świecie i współgrał z niedawno nabytym sceptycyzmem wobec możliwości poznawczych człowieka. Różnicę między powieścią realistyczną a modernistyczną można ukazać, operując metaforą światła. Przestrzeń w pierwszej z nich jest równomiernie iluminowana światłem rozproszonym, które daje oku komfort i przyjemność. Brak tu wielkich kontrastów, lecz za pomocą dyskretnej modulacji światłocienia niektóre elementy świata wydobywane są starannie, inne zacierają się w miękkim mroku. Natomiast w powieści modernistycznej na świat pogrążony w ciemności rzucono punktową wiązkę ostrego światła. Reflektor zalewa blaskiem jedynie wybrany fragment przestrzeni, jaką jest ludzka jaźń. Nowoczesne narracje posłużyły introspekcji, szczegółowemu badaniu procesów myślowych i psychicznych. Reprezentatywną formą wypowiedzi monologicznej stał się strumień świadomości, odtwarzający wewnętrzny głos postaci. Technika ta polegała na rekonstrukcji myśli i asocjacji, śladów pamięciowych „ja”, przy jednoczesnej rejestracji bodźców zewnętrznych, stymulujących owe procesy psychiczne. Wykorzystanie potencjału aktualności, zanurzenie w teraźniejszości – sformułowania te w sposób nieostry opisują operację, jaką narracja strumienia świadomości przeprowadza na czasie i poczuciu jego upływu, zwiększając pojemność chwili obecnej, pewnego „teraz”. Uwagę na ten wymiar powieści zwrócił Paul Ricoeur czytający Virginie Woolf. Kompozycja jej dzieła<sup>295</sup> zakłada ścisłą ramę temporalną – czas akcji zamyka się w granicach jednego dnia, od porannego wyjścia Klarysy Dalloway z domu po kwiaty aż do wydawanego przez nią wieczornego przyjęcia, a jednak czas fabuły jest znacznie szerszy, obejmuje młodość bohaterki i wspomnienia o dawnej miłości, dzięki postaci Septimusa zaś zostaje uzupełniona o przedakcję, jaką stanowi front pierwszej wojny światowej. Zgodnie ze spostrzeżeniem filozofa upływ czasu w powieści został ukształtowany jako reprezentacja subiektywnego, psychologicznego wrażenia (prze)mijania: „Te długie sekwencje bezgłośnych myśli – albo, co na jedno wychodzi, wewnętrznych dyskursów – nie stanowią jedynie zwrotów wstecz, które, paradoksalnie, powodują postęp czasu opowiadanego, opóźniając go; drążą one od wewnątrz moment zdarzenia myślowego, poszerzają one od wewnątrz momenty czasu opowiadanego w taki sposób, że całkowity przedział czasowy, mimo swojej względnej krótkości, wydaje się bogaty ze względu na implikowany bezmiar”<sup>296</sup>. Techniki narracyjne służące do zarządzania tempem opowiadania, takie jak retardacja wstrzymująca bieg akcji czy elipsa, skrajnie go przyspieszająca, oraz strategie komplikujące strukturę narracji, „anachronie” – retrospekcja (w terminologii stosowanej przez Paula Ricoeura *analepsis*), antycypacja (*prolepsis*) lub połączenie obu (np. wspomnienie mieszczące w sobie zapowiedź zdarzeń przyszłych) nie były oczywiście wynalazkiem

---

<sup>295</sup> V. Woolf, *Pani Dalloway*, tłum. K. Tarnowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003.

<sup>296</sup> P. Ricoeur, op. cit., s. 168.

powieści nowoczesnej, lecz spadkiem wielowiekowej tradycji epiki. W rekonesansowym szkicu poświęconym zagadnieniu czasu w utworach narracyjnych znawca tematu, Kazimierz Bartoszyński, słusznie podkreśla, że badania teoretyków koncentrują się raczej wokół powieści, które tematyzują czas, podczas gdy pewne gatunki epiki (takie jak epos homerycki czy nowela) oraz utwory dawne zostały uznane za „bezczasowe”<sup>297</sup>. Badacz postuluje, by rozdzielić dwie sfery namysłu nad czasem w literaturze – uwikłania filozoficzne (wpływ na prozę miały według niego przede wszystkim fenomenologia i egzystencjalizm) od zagadnień właściwych dla teorii literatury i językoznawstwa. Przyznaje przy tym, że rola powieści modernistycznej (której nie sposób czytać – chociażby – w oddzieleniu od koncepcji Bergsonowskiego „trwania”, a więc konkretnego kontekstu filozoficznego), była nieoceniona dla dwudziestowiecznego dyskursu literaturoznawczego: „powiedzieć można, że dopiero narodziny pewnych odmian powieści, zwłaszcza wywodzących się z Prousta i Joyce’a, uczyniły problematykę czasową jednym z ośrodków zainteresowania badań nad powieścią współczesną”<sup>298</sup>. Struktury narracyjne i temporalne w powieściach Wiesława Myśliwskiego również w dużej mierze czerpią ze spadku modernistycznej tradycji powieściopisarskiej. Nowoczesna proza, która wyraziła dystans wobec wszechwiedzącego oraz nieobecnego w świecie fabuły narratora i skłoniła się ku relacji uczestnika akcji przepuszczającego zdarzenia przez filtr własnych, niedoskonałych zmysłów, wyeksponowała tym samym procesy poznania. Zwróciła też wektor ku introspekcji i samopoznaniu – narracja w *Widnokregu* służy odkrywaniu i nadawaniu sensu własnej biografii.

### 1.6. Szeroki czy wąski horyzont czasowy narracji?

Zaproponowana przez Kazimierza Bartoszyńskiego typologia narracji uwzględnia dystans czasowy, jaki opowiadający zachowuje wobec zdarzeń fabularnych. Wziąwszy pod uwagę przede wszystkim temporalny czynnik, wyłoniono dwa kontrastowe schematy „horyzontu czasowego narracji” – szeroki i wąski<sup>299</sup>. Charakterystyka obu kategorii nie jest w pełni spójna, jak będę argumentować, jednak wiele wnosi do rozumienia konstrukcji czasu zarówno w omawianym fragmencie *Widnokregu*, jak i w całej twórczości prozatorskiej pisarza. Tytułowy widnokąg wyznacza zarówno strukturę narracyjną, jak i sytuację egzystencjalną bohatera. Patrzenie na widnokąg – w miejsce, gdzie pozornie ziemia łączy się z niebem, oznacza obejmowanie wzrokiem obszernej przestrzeni. Obserwator

<sup>297</sup> K. Bartoszyński, *Problem konstrukcji czasu w utworach epickich*, [w:] *Problemy teorii literatury*, Seria 2, wybór H. Markiewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987, s. 223.

<sup>298</sup> *Ibid.*, s. 213.

<sup>299</sup> Swoją koncepcję horyzontu czasowego narracji badacz wyklada [w:] K. Bartoszyński, *Problem...*, op. cit., s. 249–265.

spogląda wówczas w dal, w bezkres. Jednocześnie linia horyzontu wyznaczającego granicę spojrzenia jest relatywna w stosunku do widza. Możliwość poznania patrzącego jest ograniczona przez niego samego (wyznacza on środek okręgu) i przez jego zmysły. Wrażenie otwarcia czy rozszerzenia się horyzontu przynosi natomiast ruch, podróż. Pojęcie widnokręgu łączy sprzeczności – wpisane w nie cechy: panoramiczność i rozległość przestrzenna sprzęgnięte są z barierami wynikającymi z perspektywy obserwatora. W przypadku powieści Myśliwskiego widnokrąg oznacza nie tylko związek z terytorium – ściśle określonym jako miejsce dzieciństwa i dojrzewania, także jako świat prywatnych korzeni, ale znamionuje szczególne podejście do czasu. Mamy do czynienia z przestrzenią wewnętrzną, obszernym materiałem biograficznym, obserwowanym i porządkowanym przez „ja” narracyjne, umieszczone w centralnym punkcie opowieści. Trudno oprzeć się wrażeniu, że punkt ten (przypisany wszak perspektywie pierwszoosobowej) został wyznaczony również przez wiek narratora. Wyznacza go środek życia, dojrzałość, która wiąże się z większą świadomością przemijalności i przesuwania się w „smugę cienia”, w starość. Dzięki uprzywilejowanej pozycji bohater-narrator porusza się swobodnie po wybranych fragmentach własnej biografii, przeplatając zdarzenia z różnych płaszczyzn czasowych, a informacja o upływie czasu między nimi jest domyślna, implikowana przez tekst. Zdarza się również, że odcinki czasoprzestrzeni nakładają się na siebie, a postać bohatera uobecnia się w podwójnej roli – uczestnika zdarzeń oraz ich biernego obserwatora. Konstrukcja fabularna, polegająca na zestawianiu wielu wymiarów czasowych, właściwie potwierdza założenia eternalizmu. W świadomości opowiadającego przeszłość istnieje na równych prawach z terażniejszością. Być może nawet jest od niej bogatsza w znaczenie – o terażniejszości Piotra właściwie niewiele się dowiadujemy. Narrator dysponuje szeroką perspektywą temporalną i sprawnie (choć w sposób idiosynkratyczny) przemieszcza się między poszczególnymi obszarami własnej przeszłości, z których ma – tak jak z odsłaniającego się wątku tkaniny – wyłonić się spójny obraz, sens. Podobny plan i konstrukcja opowieści zostały zarysowane w opisie Kazimierza Bartoszyńskiego dotyczącym szerokiego horyzontu narracji. Według koncepcji badacza: „przy tym typie opowiadania każda faza zdarzeń widziana jest w otoczeniu faz innych, niejako z ich współobecnością, na tle różnych «warstw czasu»; odsłonięte zostają drogą rzutów oka wstecz i naprzód wielorakie jej powiązania [...]”<sup>300</sup>. Wspomniana odmiana narracji posługuje się technikami uobecniającymi zdarzenia z wielu płaszczyzn temporalnych (retrospekcja i antycypacja) w celu reinterpretacji tego, co przeminęło. Poniższa, rozszerzona definicja zasługuje na uwagę i słowo objaśnienia.

**Szeroki horyzont narracyjny** uwarunkowany jest nie tylko współobecnością w różnych fazach dzieła jego etapów późniejszych, sugerowanych przez schematy antycypujące, lecz również przywoływaniem raz po raz etapów minionych. To przywoływanie występuje tam

---

<sup>300</sup> K. Bartoszyński, op. cit., s. 250.



oczywiście, gdzie wprowadzane są specjalne zwroty wstecz (retrospektywy), ale przede wszystkim – analogicznie jak antycypowanie – tam gdzie struktura utworu zgodna jest z pewnym możliwym do uchwycenia schematem. Schemat ten podtrzymuje jakby istnienie aktualne „minionych” faz dzieła, nie dopuszcza do ich natychmiastowego „zanikania”, utrzymuje je w stanie obecności łącznie z fazą „aktualną”. Nie jest to jednak obecność faz minionych w ich formie pierwotnej, lecz w formie zmodyfikowanej napływem zdarzeń dalszych [...]. Stąd **współobecność faz „przeszłych” w „teraźniejszości” określana być musi nie tyle jako zwrot wstecz, ile jako reinterpretacja** [podkr. K.W.]<sup>301</sup>.

Język stosowany przez Kazimierza Bartoszyńskiego odsłania filozoficzną podbudowę jego rozważań, jaką jest fenomenologia Romana Ingardena. Badacz podkreśla to, co już nam wiadomo – szeroki horyzont narracyjny wymaga współwystępowania różnych linii czasu, nakładających się na teraźniejszość opowieści. Jak jednak rozumieć schemat obecny w dziele, do którego autor odnosi się w drugiej części definicji? Opis schematu przywołuje namysł Edmunda Husserla nad przeżywaniem czasowości. Teraźniejszość według filozofa nie jest punktowa, lecz zachowuje pewną ciągłość, która jest konieczna choćby do tego, by wysłuchać utworu muzycznego – pojedynczy dźwięk, choć fizycznie pogrąża się w przeszłości, trwa w pamięci słuchacza, jest przez niego uobecniany, podtrzymywany, by stworzyć melodię<sup>302</sup>. Koncepcja aktualności, jaką zaproponował Ingarden w swoim *opus magnum*<sup>303</sup>, rozwija diagnozy jego intelektualnego mistrza. Polski filozof radykalnie przeciwstawił się rozumieniu teraźniejszości, powołanemu przez św. Augustyna i podtrzymywanemu w dyskursie po czasie obecne. Według tej idei teraźniejszość stanowi zaledwie punkt w przestrzeni, jest niczym ostrze noża, które przecina i tym samym momentalnie oddziela teraźniejszość od przyszłości. Ingarden przeciwstawia tej propozycji własną koncepcję teraźniejszości jako ciągłości i trwania pewnych faz. Jak pisze badacz filozofii czasu Filip Kobiela: „Ingarden skłania się ku jeszcze innej koncepcji czasu (którą wiąże z Bergsonem), wedle której teraźniejszość nie jest punktowa, lecz posiada pewne trwanie, natomiast przeszłość i przyszłość także posiadają pewien byt, nie będąc po prostu nicością”<sup>304</sup>. Oczywiście byty istniejące w czasie (w przeciwieństwie do bytu idealnego, pozaczasowego) cechuje przemijalność i predyspozycja do niszczenia. Ludzie mają jednak wyjątkowy przywilej przekraczania ograniczeń, jakie wiążą się z aktualnością istnienia,

**mogą przynajmniej w aktach przypomnienia [...] i oczekiwania jakby wyglądać poza ciasnotę swej każdorazowej teraźniejszości i uzyskać [...] w zasadzie przeгляд całego przebiegu swego życia, a z drugiej strony mogą wnikać w rozwój czasu**

<sup>301</sup> Ibid., s. 252.

<sup>302</sup> Zob. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 32–36, 96–103.

<sup>303</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1 i 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960–1961.

<sup>304</sup> F. Kobiela, *Filozofia czasu Romana Ingardena wobec sporów o zmienność świata*, Universitas, Kraków 2011, s. 169.

i w syntezy przemian czasowych [...]. **Czysto intencjonalne, domniemaniowe „ogłądanie” i „uchwytywanie” tego, co wykracza poza każdorazową fazę terażniejszości, przynosi ze sobą pewnego rodzaju wystawanie poza nieustanne upływanie czasu** [podkr. K.W.]<sup>305</sup>.

Pamięć o przeszłości, ale również oczekiwania wobec przyszłości i kształtowanie swego losu pozwalają w pewnym stopniu na wyzwolenie się człowieka z przerażającej go świadomości o nieuchronności własnego kresu. Z kolei w eseju zatytułowanym *Człowiek i czas* Ingarden wyraża powątpiewanie wobec wszelkich działań i prac ludzkich, które motywowane są nieuświadomionym lękiem przed doczesnością. By uniknąć sytuacji, w której należałoby zmierzyć się z własną śmiertelnością, człowiek w zamian oddaje się gonitwie spraw codziennych. Realizacja celu nie przynosi wówczas satysfakcji ani spełnienia, ponieważ natychmiast określamy następną potrzebę i dążymy do jej spełnienia. Człowiek ulega złudnemu przekonaniu, że wytwory jego myśli, sztuki, techniki, materialne dobra, które po sobie pozostawi potomnym, zdołają go unieśmiertelnić. Według filozofa ułuda ta oddala nas od zmierzenia się z prawdą. Tym zaś, co pozwala bytowi na „wystawanie poza upływ czasu”, jest również świadomość samego upływu i stoickie pogodzenie się z nim:

Ale wszystkie te próby: zabicia czasu, przewyciężenia go lub przesłonięcia, nie są zdolne unicestwić w człowieku [...] tlejącej w nim poza wszystkim wiedzy o zatraceniu się w czasie. Przeciwnie. Ta wiedza, raczej poczucie tylko, jest źródłem wciąż nowego niepokoju i wciąż nowej próby ucieczki człowieka od siebie. Niepokój ten usunie chyba ten, kto poczuje w samym sobie ślady bytu niepodległego czasowi – przemijaniu. By ślad ten w sobie odnaleźć, trzeba umieć przy sobie pozostać bez lęku zatrąty siebie w czasie i bez ulegania pozorowi bycia rzeczą w świecie. Pozostać zaś przy sobie to znaczy nie tylko zwiększyć samowiedzę własnego „ja” w różnych jego kolejach, lecz nadto mieć się we władzy swojej i w starciu z przeciwnościami losu, z sobą, z zagadnieniami życia budować siebie samego jako wciąż wzmagającą się moc wewnętrzną. Zaufać sobie i swemu istnieniu<sup>306</sup>.

To, co filozof nazywa poetycko „zaufaniem istnieniu”, rozumiem jako umiejętność bycia obecnym w terażniejszości. Tymczasem dostrzeżenie w sobie śladów bytu niepodległego czasowi – a więc bytu absolutnego w myśli fenomenologa, stanowi sygnał, przecucie rzeczywistości transcendentnej, przekraczającej wymiar ziemski. Oparcie się czasowi może polegać również na byciu częścią wspólnoty ludzkiej budującej daną kulturę. W tej perspektywie dokonuje się naturalna wymiana – czerpanie z dokonań i wiedzy przeszłych pokoleń wpisuje nas samych w nieustanny cykl otrzymywania i składania daru. Strategia ta wymaga jednak akceptacji wobec dziedzictwa oraz woli podjęcia obowiązku

<sup>305</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, s. 267.

<sup>306</sup> R. Ingarden, *Człowiek i czas*, [w:] idem, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998, s. 63.

podtrzymania pamięci. Oba rozpoznania ujawnione w rozważaniach Romana Ingardena o przemijaniu wpisują się w wyrażony w *Widnokregu* światopogląd.

Szerokiemu horyzontowi narracji odpowiada model przeciwstawny. Wąski horyzont oznacza – w odróżnieniu od komplementarnego sposobu opowiadania – niewykraczanie poza teraźniejszość, tworzenie iluzji „wiecznego teraz”. Zgodnie z myślą Kazimierza Bartoszyńskiego ta strategia narracyjna jest związana z mniejszym dystansem narratora do świata przedstawionego, którego zazwyczaj sam jest częścią. Relacja dotyczy nie tyle, czy może nie tylko zdarzeń fabularnych, ale uwzględnia treść świadomości, stany psychiczne, wspomnienia opowiadającego, które mogą być uporządkowane achronologicznie, zgodnie z zasadą asocjacji. Wąski horyzont opowiadania celowo dostarcza odbiorcy jedynie fragmentarycznej wiedzy na temat świata, często pozostawiając luki uniemożliwiające pełną w nim orientację i zadomowienie. Teoretyk literatury łączy ten modus konstruowania historii z modernistycznymi przemianami w powieści, powołując się na technikę strumienia świadomości oraz styl francuskiej *nouveau roman*. Wspomniane przypadki łączy radykalna formuła „opowiadania punktualistycznego”<sup>307</sup>, czyli dążenia do całkowitego zatarcia dystansu między czasem zdarzeń i czasem relacji, a zarazem odbioru.

Zaproponowana przez Bartoszyńskiego typologia zapowiada nowatorskie, uszczegółowione podejście spajające narrację z zagadnieniami czasowości. Ostatecznie jednak teoretyk wpisuje swój koncept w utrwalony w historii literatury podział, o którym już była w tym rozdziale mowa. Szeroki horyzont został utożsamiony z wszechwiedzą auktorialnego lub personalnego narratora w powieści realistycznej, zaś wąski horyzont narracji związane z narratorem mówiącym w pierwszej osobie oraz czynnością opowiadania skoncentrowaną bardziej na samej sobie niż na fabule (może to oznaczać również tendencje autotematyczne); raczej na konstrukcji momentu w teraźniejszości niż ambicji stworzenia iluzji kompletnej całości opowieści uporządkowanej skutkowo-przyczynowo. Tymczasem, gdy pozostaniemy przy wstępnym, oryginalnym rozpoznaniu teoretyka literatury, odnajdziemy w *Widnokregu* cechy obu perspektyw narracyjnych, z wyraźnym ciążeniem ku szerokiemu horyzontowi. Postaram się to objaśnić i ukazać na przykładzie bliskiego czytania fragmentu powieści.

Narratorzy wszystkich powieści Myśliwskiego są uczestnikami zdarzeń, należą do świata przedstawionego i prowadzą opowieść z perspektywy „ja”. Treścią ich opowieści jest obszerny materiał biograficzny – nie tylko własny, lecz zwielokrotniony, powiększony o inne życiorysy. Różnorodność bohaterów, ich doświadczeń i prywatnych historii wpisanych w opowieść narratora postrzegam jako rozszerzenie treści w planie „poziomym”, zaś obecność losów przedstawicieli starszych pokoleń oraz konieczność opowiedzenia się narratora wobec nich opisuję jako komplikację „pionową”, pogłębiającą wymiar temporalny opowieści. Właściwą utworom pisarza cechę naoczności, rozgrywania się zdarzeń

<sup>307</sup> Zob. K. Bartoszyński, op. cit., s. 264.

przeszłych, jakby były wznowione w teraźniejszości, rozpoznała Dorota Korwin-Piotrowska, prezentując je jako przykład jednej z kategorii opowiadania:

Zanik dystansu, mimo wyrazistej rozpiętości czasowej między narracją a fabułą, może przejawiać się też w samej formie podawczej, jaką jest tzw. **opowiadanie unaoczniające** – czego licznych przykładów dostarczają monologi bohatera-narratora z *Traktatu o łuskaniu fasoli* Wiesława Myśliwskiego. **Mimo iż są to wspomnienia, i to z różnych lat, chwilami można mieć wrażenie, że zdarzenia rozgrywają się na bieżąco** [podkr. K.W.]<sup>308</sup>.

Należy dopowiedzieć, że cała twórczość epicka autora artystycznie opracowuje i przetwarza schemat uobecniania czasu minionego w teraźniejszości poprzez kreacyjny i wyzwalający moment opowieści. Wyjątek stanowi *Pałac*, w którym tendencja do opowieści punktualistycznej, rozgrywającej się w czasie rzeczywistym jest najsilniejsza, a dystans między zdarzeniami i relacją zredukowany do minimum. Znakiem rozpoznawczym powieści Myśliwskiego jest ich obszerny wymiar, który wyraża się również materialnie poprzez okazały format książki. Taki rozmiar wiąże się z długotrwałym trybem lektury oraz wzmocnionym czasem przebywania czytelnika w świecie dzieła. Fizyczna wielkość utworu i związany z nią czas odbioru wywołane są przestronnym obszarem samej opowieści. Narrator poruszający się po bogatym materiale, powodowany idiosynkratycznymi procesami poznawania i pamięci, często dokonuje **rekontekstualizacji i reinterpretacji zdarzeń** – zgodnie z opisywanym przez Ingardena procesem wykraczania bytu poza granice swojej wąskiej aktualności. Spójrzmy, jak zjawiska te przejawiają się we fragmencie *Widnokregu*.

W zakończeniu rozdziału *Kościół św. Jakuba* spletają się najważniejsze – pozornie nieprzystające do siebie – wątki, które wyznaczyły zasadę konstrukcyjną tej części utworu. Zasadą tą jest Eros i Tanatos, motyw miłości i śmierci. Ukoronowaniem historii miłości Anny i Piotra jest scena ich ślubu w znajomym kościele<sup>309</sup>. O doniosłości tej partii tekstu pisała Seweryna Wysłouch w szkicu poświęconym powieści<sup>310</sup>. Autorka dostrzegła, że narrator – by podkreślić wyjątkowość momentu – pomnaża i intensyfikuje narracyjną optykę. Wydarzenie oglądamy aż z trzech punktów widzenia – badaczka wyróżniła perspektywę świadka obserwującego ślub z ławki kościelnej – zza strojnych kapeluszy panien Ponckich; punkt widzenia pana młodego wiodącego Annę do ślubu przez sad i wawóz prowadzący do kościoła oraz pozycję obserwatora spoglądającego na weselny orszak z przeciwległego wzgórza miejskiego. Rozbudowane, powielone obrazowanie rzeczywiście buduje mistrzowski efekt narracyjnej symfonii. W pietyście odmalowanej przez pisarza panoramie autorka szkicu przeoczyła jednak

<sup>308</sup> D. Korwin-Piotrowska, op. cit., s. 257.

<sup>309</sup> Choć jest to zakończenie, swoiste podsumowanie wątku miłosnego, opowieść o różnych etapach rozwoju relacji między młodymi pojawia się na przestrzeni całego utworu. Finałowe partie powieści przynoszą obraz ich pierwszego spotkania.

<sup>310</sup> S. Wysłouch, *Słowo czy obraz? Kreacja, poznanie i percepcja w „Widnokregu” Wiesława Myśliwskiego*, [w:] *O twórczości Wiesława Myśliwskiego*, op. cit., s. 67–82.

dotatkowy walor, mianowicie komplikację relacji temporalnych. Tymczasem to one decydują o wyjątkowości fragmentu oraz, jak postaram się wykazać, ukazują proces **reinterpretacji przeszłości**. Scena rozpoczyna się od powrotu Piotra po latach do kościoła św. Jakuba. Możemy wnioskować, że od wspomnianych zdarzeń – dnia ślubu – dzieli go znaczny dystans czasowy, narrator podkreśla temporalne oddalenie poprzez sugestywne pytanie retoryczne: „Pomyślałem, czyżby to moja pamięć aż tak zasiedziała się w tamtym czasie?”<sup>311</sup>. Na tamten okres składają się odpryski wrażeń zmysłowych, które zdają się pochodzić z różnych czasoprzestrzeni – zarówno z wieku dojrzewania, jak i lat dziecięcych. Bohater aktywizuje przede wszystkim sferę audialną, doświadcza nakładających się na siebie dźwięków muzyki fisharmonii płynącej z chóru oraz odgłosu szurania miotły starego kościelnego. Tego samego, który odgrywał rolę przyzwoitki podczas romantycznych *tête-à-tête* zakochanych w kościele: „Siedziałem w tej samej ławce, z której kościelny nie pozwolił mi się wówczas ruszyć, i próbowałem sobie wyobrazić, jakby się potoczyło nasze życie według kościelnego. Choć może nie tyle próbowałem sobie wyobrazić, co raczej moja bezwolna wyobraźnia sama podsuwała mi postrzępione obrazy, nieposłuszne ani mojej woli, ani mojej pamięci”<sup>312</sup>. Opis wyzwalania się wspomnienia naśladuje doświadczenie wizji, ponieważ wyeliminowano pierwiastek sprawczości – Piotr nie przypomina sobie na mocy własnego pragnienia czy woli, lecz obrazy same ukazują się przed jego oczami. W tym momencie następuje gwałtowny przeskok temporalny, razem z bohaterem zostajemy wrzuceni *in medias res*, w chwilę uroczystości zaślubin:

Dośliśmy właśnie do ołtarza, gdy nagle Anna obejrzała się znad mojego ramienia na kościół i przebijając się spojrzeniem przez zasłaniający nas tłum, skierowała to spojrzenie ku ławkom, najwyraźniej próbując mnie odnaleźć, siedzącego gdzieś tam, w jednej z nich. Trwało to nieledwie chwilkę, lecz wystarczyło, żebym w tych jej poszukujących oczach dojrzał ten sam, jakże znany mi lęk<sup>313</sup>.

W powyższym fragmencie ma miejsce kontaminacja dwóch płaszczyzn czasowych. Panna młoda poszukuje wzrokiem kogoś, kto siedzi w odległej ławce. Zanurzony we wspomnieniu bohater jest przekonany, że chodzi właśnie o niego – choć przecież on stoi jako oblubieniec u jej boku. Nie mamy już jednak pewności, czy Anna wypatruje Piotra z ich wspólnej, nieodległej przeszłości – zatopionego w muzyce, która splywa z kościelnego chóru, spod jej palców (wspomnienie, retrospekcja), czy też – wiedziona przecuciem widzi go w jego terażniejszości – w akcie wspomniania (antycypacja, profetyzm). W nowym kontekście błysk lęku, który odsłania się w spojrzeniu ukochanej, nie jest tylko wyrazem naturalnej w jej sytuacji obawy o przyszłość i rozpoczynający się właśnie nowy etap w życiu, ale przecuciem egzystencjalnej trwogi przed czymś

<sup>311</sup> W. Myśliwski, *Widnokrąg*, op. cit., s. 309.

<sup>312</sup> *Ibid.*

<sup>313</sup> *Ibid.*

niewysłowionym, jak śmierć. Śmiała, daleko sięgającą interpretację, jako że tekst powieści nie przynosi żadnej bezpośredniej informacji o przyczynach nieobecności Anny w dojrzałym życiu Piotra, opieram między innymi na naddatku informacyjnym, jaki przynosi dalsza relacja:

Była w tej samej białej sukni, lecz dopiero teraz zobaczyłem, jaką świetlistością ta biel odbija od czerwonego dywanu, po którym szliśmy wśród szpaleru ludzi. Ta suknia u dołu płynęła dookólnymi falami, roztrącanymi przez jej niewidoczne drobne, lecz dostojne kroki. Głowę też miała całą w biel upiętą, toteż z ławki, z której patrzyłem na nas, wydawała się być jakby smugą tej świetlistości, zwłaszcza że spływał z niej daleko poza suknię, ciągnąc się po czerwonym dywanie, taki sam świetlisty, biały welon<sup>314</sup>.

Urywek tekstu prezentuje chwyt uniezwyklenia, który dokonuje się pod wpływem perspektywy narratora, obserwującego zdarzenie minione. W portrecie Anny idącej do ołtarza wyeksponowano wybrany rys – kolorystykę bieli oraz efekt blasku, które wspólnie składają się na kontrast między jej postacią a otoczeniem. Dopowiem, że podobny zabieg został zastosowany w charakterystyce Sulki – jej figura przykryta miedzianymi włosami i skąpana w blasku słonecznym również wydawała się patrzacemu jakby nie z tego świata. Zastosowany punkt widzenia postronnego świadka, który ogląda zdarzenie z dystansu – nie tylko przestrzennego, ale i temporalnego – zostaje zmanifestowany w słowach: „lecz dopiero teraz zobaczyłem”. Dlaczego bohater nie postrzegał Anny w taki sposób w dniu ślubu? Stwierdzenie wyraża rozdzźwięk poznawczy – między doświadczeniem bezpośrednim a ujętym we wspomnieniu. Został on dodatkowo wzmocniony poprzez przekroczenie nawyków percepcyjnych, ponieważ w narracji dochodzi do zerwania spójności w obrębie jednej tożsamości, „ja” wspominające nie jest równoważne z „nim”, biorącym ślub. Mamy do czynienia z konkretyzacją tezy, która refrenowo powraca w powieściach Myśliwskiego, czasem wyrażona wprost, tak jak w zacytowanej refleksji pochodzącej z *Nagiego sadu*:

A pamięć jak to pamięć. Wydarzenia nie spoczywają w niej jak święte szaty w kufrze, lecz dzieją się wciąż, choćby przez samo pamiętanie ich, zmieniają się, rosną, nie możesz nigdy być ich pewny ani budować na nich. Raz ci są bliższe niż terażniejszość, raz uciekają przed tobą, choć się z dobrą wolą do nich zbliżasz. Czyż więc pamięć ludzka może wyznaczać prawdziwość rzeczy? Czyż pamięć nie dostarcza człowiekowi więcej zadośćuczynienia niż świadectwa?<sup>315</sup>

Pisarz, który w swoich dziełach zgłębia naturę wspomnienia – zмага się z ograniczeniami indywidualnej pamięci, idiosynkrazjami, a zarazem docieka i dowodzi jej dwojakiej mocy: niszczącej i ocalającej, uśmierzającej wolę i kreatywnej – podaje tutaj w wątpliwość pewność i niezawodność mechanizmów pamiętania, a tym samym zasiewa zwątpienie w możliwości ludzkiego poznania.

<sup>314</sup> Ibid., s. 209–310.

<sup>315</sup> W. Myśliwski, *Nagi sad*, op. cit., s. 34.

Epistemologiczny sceptycyzm wpisuje się w projekt filozoficzny zapoczątkowany przez modernizm, został również podtrzymany i szczegółowo rozwinięty w kulturze i humanistyce ponowoczesnej. Tymczasem postrzeganie dnia ślubu uległo zmianie pod wpływem rekontekstualizacji tego zdarzenia i wiedzy o wspólnej przyszłości, która pojawiła się wraz z koniecznym upływem czasu. Efemeryczne i zagadkowe, ale jednak istniejące *tertium comparationis*, które zestawia kobiece postaci Anny i Sulki, wskazuje na tragizm ich losów. Tekst powieści koduje znaczenia poprzez wskazane zabiegi na strukturze czasowej.

### 1.7. Kościół św. Jakuba jako „miejsce pamięci”

„Pamięć umieszcza wspomnienie w porządku sakralnym”<sup>316</sup> napisał Pierre Nora, rozgraniczając kulturę pamięci i kulturę historii. Kultura pamięci jest dla historyka związana z ustnym przekazem charakterystycznym dla wspólnot tradycyjnych<sup>317</sup>. Zanikające w naturalnych procesach społecznych środowiska, wspólnoty pamięci (*milieux de mémoire*), takie jak kultura wiejska – „przechowalnia pamięci zbiorowej”<sup>318</sup> – zostają zastąpione przez miejsca pamięci (*lieux de mémoire*)<sup>319</sup>. Miejsce pamięci oznacza lokalizację geograficzną, punkt na mapie – archiwum, muzeum, pomnik, świątynię, ale odsyła również do przestrzeni symbolicznej – a więc do wszelkich znaków i gestów symbolicznych służących upamiętnianiu. Andrzej Szpociński podkreśla w tym kontekście silny związek współczesnych praktyk upamiętniania z wizualnością i performatywnością. Nie jest to zjawisko nowe – polski socjolog upatruje rodowodu obecnych tendencji w antycznych i średniowiecznych tradycjach mnemotechnicznych. Wykorzystywano wówczas wyobrażenie konkretnego miejsca (*loci*), na przykład budowli wraz z jej szczególnymi elementami konstrukcyjnymi i dekoracyjnymi (filary, kapitele, arkady etc.), które służyły jako ikoniczny ekwiwalent porcji wiedzy. Następnie wyobrażeniowe „zwiedzanie” miejsca służyło odtworzeniu zapamiętanych treści. Zerwanie ciągłości z przeszłością, powiększający się dystans między kolejnymi pokoleniami oraz doświadczanie teraźniejszości w sposób migawkowy między innymi za sprawą technik narracji obecnych w mediach (rzeczywistość jako seria urywkowych, niepowiązanych ze sobą zdarzeń) wpłynęły na niezrozumienie historii oraz poczucie wyobcowania, odczuwanego również przestrzennie (np. niezajomość topografii historycznej miasta)<sup>320</sup>. Szpociński w swoim eseju sygnalizuje, że *lieux de mémoire* stanowią swoistą odpowiedź

<sup>316</sup> P. Nora, *Między pamięcią a historią: Les lieux de Mémoire*, tłum. P. Mościcki, „Tytuł roboczy: archiwum”, cz. 2, Łódź 2009, s. 5.

<sup>317</sup> Natomiast historia jest dziedziną właściwą narodom nowoczesnym.

<sup>318</sup> P. Nora, op. cit., s. 4.

<sup>319</sup> Zob. ibid.

<sup>320</sup> Zob. A. Szpociński, *Miejsca pamięci (lieux de mémoire)*, „Teksty Drugie” 2008, nr 4, s. 16–18.

na potrzebę przywrócenia solidarności z przeszłością w życiu codziennym. Nostalgia za minionym wywołują jego widoczne znaki, autor *Miejsc pamięci* nazywa je depozytariuszami przeszłości – stare mury, kamienice, przedmioty użytku codziennego. Prowokują do pytań o to, kto kiedyś mieszkał w tym domu, chodził znajomą ulicą, dotykał mosiężnej klamki, zapalał lampę naftową etc.<sup>321</sup> W relacji do przedmiotu – odnalezionego wśród rodzinnych pamiątek lub oglądanego w muzeum – najważniejsze jest indywidualne zaangażowanie odbiorcy i osobista więź z przeszłością. Teatralizacja historii, jaka dokonuje się podczas happeningu, akcji performatywnej, przemawia do wrażliwości emocjonalnej i silnie oddziałuje na zmysły. Bezpośredniość przekazu wpływa na podmiotowość odbiorcy, który decyduje o tym, czy chce czuć się częścią wspólnoty, wpisać własną egzystencję w losy zbiorowości wraz z jej rozumieniem przeszłości i historiografią.

Koncepcja miejsc pamięci, stworzona w pracach Pierre'a Nory i dyskutowana w artykule Andrzeja Szpocińskiego, odnosi się do zachodzących w zbiorowości przeobrażeń w postrzeganiu, wyjaśnianiu procesów historycznych, więc jako model teoretyczny podlega koniecznym uogólnieniom. Nora, uznając szanse, jakie niesie „czas pamięci”, „era upamiętniania”, „rewolta pamięci”<sup>322</sup> (zalicza do nich przede wszystkim demokratyzację historii, pisanej wreszcie przez przedstawicieli narodów i grup podporządkowanych dawnym potęgom kolonialnym oraz reżimom totalitarnym, a także przez dyskryminowane mniejszości etniczne, religijne, seksualne), wciąż pozostaje sceptyczny wobec tendencji do rozdrabniania historii na poszczególne pamięci. Według badacza dalsze kwestionowanie wagi myślenia historycznego będzie skutkowało erozją sensu i zaprzepaszczeniem rudymetów gwarantujących możliwość dialogu grupom o rozbieżnych poglądach. Natomiast wizja prezentowana w powieściach Myśliwskiego jest właściwie polemiką z historią jako zobiektywizowanym opisem dziejów czy nawet destylatem losów pewnej zbiorowości (podejście antropologiczne). Narrator *Traktatu o łuskaniu fasoli* brzmiący w poniższym fragmencie jak porte-parole autora wskazuje na trudność czynienia uogólnień oraz ich zawodną wartość:

Zresztą, według mnie, każdy żyje za siebie i każde życie jest osobną historią. Że próbujemy to wszystko wlać w jedno naczynie, w jeden bezmiar, z tego nie wynika jeszcze prawda o człowieku. **Można przecież sobie wyobrazić taką historię pojedynczych ludzi, jacy kiedykolwiek żyli. Mówi pan, to niemożliwe? Wiem, że niemożliwe. Ale wyobrazić sobie można** [podkr. K.W.]. Nic nie istnieje przecież w ogólności, a tym bardziej człowiek. Nie wiem, skąd pan na ten świat patrzy. Ja patrzę, tak jak panu opowiadam, z tej czy innej budowy. Byli to zawsze pojedynczy ludzie, jeden do drugiego niepodobny. Mówiło się zalogą, tak jak mówi się historia, ale to tylko na zebraniach<sup>323</sup>.

<sup>321</sup> A. Szpociński powołuje się na cytat z *Traktatu o łuskaniu fasoli* Wiesława Myśliwskiego, w którym bohater zastanawia się nad losem przedmiotów użytkowych.

<sup>322</sup> Określenia autora, zob. P. Nora, *Czas pamięci*, tłum. W. Dłuski, „Res Publica Nowa” 2001, nr 7, s. 37, 39.

<sup>323</sup> W. Myśliwski, *Traktat o łuskaniu fasoli*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 180.



Pamięć jest domeną literatury, według Pierre'a Nory powinna mieć głos przede wszystkim poprzez to medium<sup>324</sup>. Wiesław Myśliwski jako wieloletni redaktor kwartalnika „Regiony” zbierający i publikujący świadectwa i wspomnienia chłopów, niekiedy unikalne, jak pisze Tadeusz Kłak: „kroniki rodzin chłopskich i kroniki wsi, testamenty, «zapiśniki» chłopów śląskich, chłopskie mowy, śpiewy i lamenty pogrzebowe”<sup>325</sup>, jest rzecznikiem poszczególnych śladów ludzkich tworzących wspólny los. Aneks do osobliwej koncepcji historii z przywołanego cytatu z *Traktatu...* dopisała rzeczywistość. Ośrodek „Brama Grodzka – Teatr NN” zainicjował w 2015 roku projekt zatytułowany „Lublin – 43 tysiące”, poświęcony upamiętnieniu lubelskich Żydów. Według spisu z 1939 roku stanowili oni jedną trzecią mieszkańców miasta. Autorzy pomysłu deklarują: „**chcemy ocalić pamięć o każdym z mieszkańców Miasta Żydowskiego** [podkr. K.W.]. Chcielibyśmy odnaleźć nazwiska tych osób i zrekonstruować na tyle, ile jest to możliwe, ich losy. Dlatego też każdej z osób przypisaliśmy teczkę, w której znajdują się wszystkie odnalezione przez nas o niej informacje. W przestrzeni Bramy Grodzkiej umieściliśmy 43 tysiące takich teczek”<sup>326</sup>. Ambitna inicjatywa o charakterze kronikarskim ma stanowić odpowiedź na ideę totalną, jaką była Zagłada. Odszukanie każdego istnienia stanowi symboliczny gest zażegnania hekatombi – z właściwymi jej umasowieniem, odczłowieczeniem ofiar – oraz wyraża wolę przywrócenia miastu charakteru, jaki nadawali mu wymazani z przestrzeni i z pamięci mieszkańcy. Tym samym lubelski projekt wzorcowo wpisuje się w nurt *lieux de mémoire*, a przy okazji udowadnia, że zamysł narratora Myśliwskiego nie musi być mrzonką.

Kościół św. Jakuba również stanowi miejsce pamięci, choć pojmowane w sposób szczególny, widziane z perspektywy Piotra i ważne dla jego osobistej historii. W twórczości pisarza indywidualny los jest jednakże świadectwem swego czasu, bohaterowie zanurzeni w historii, przez nią kształtowani, wyrażają charakter epoki. Rozdział *Widnokregu*, który stał się przedmiotem tego studium, rozpoczyna się prozaiczną sceną dyktowania przez matkę przepisu na mięso, które Piotr ma zanieść staremu nauczycielowi w ramach zapłaty za udzielane lekcje, a zostaje zamknięty wzniosłym momentem zawarcia małżeństwa, przejściem uroczystego orszaku weselnego przez sad. Werystyczna opowieść o prowizorycznej rzeźni, w której żołnierze Armii Czerwonej wracający z frontu dokonują masowego uboju krów pędzonych stadami z III Rzeszy, stanowi widoczny znak wojny – jeden z niewielu – wraz z nieodłącznym głodem, niepewnością jutra, grozą. Dokonuje się metonimiczna refleksja nad Zagładą – dziecko zostaje wtajemniczone

<sup>324</sup> „Pamięć została umieszczona w centrum historii: na tym polega spektakularna klęska literatury” – Norę szczególnie niepokoi zastępowanie i wypieranie historii przez pamięć-fikcję oraz zacieranie się granicy między nimi, P. Nora, op. cit., s. 12.

<sup>325</sup> T. Kłak, *Gawęda o Wiesławie*, [w:] *O twórczości Wiesława Myśliwskiego...*, op. cit., s. 32.

<sup>326</sup> Materiały organizatorów, <http://teatrn.pl/kalendarium/node/2027>, dostęp z dn. 13.12.2015.

w śmierć poprzez asystowanie w metodycznej eksterminacji zwierząt, ukazanej w sposób naturalistyczny:

Już od rana warowałem pod stodołą i stojąc w otwartych wrótniach, patrzyłem, jak starszyna Iwan raz po raz przykłada szpikulec w te miękkie dołki za rogami, a po każdym uderzeniu wychodzi zapalić przed stodołę, a jego pomocnicy obdzierają skóry, odrzynają łby, jak z czeluści wywalają z brzuchów stopy poskręcanych flaków, od których powietrze zanosilo się odorem skisłej karmy, rozcinają kołyszające się na łańcuchach wielkie bryły na dwie połówki i układają na inne połówki. I tak przyzwyczailem się do tego widoku, że już mi krów nie było żal [...] <sup>327</sup>.

Obraz wojny w książkach Myśliwskiego może nie przystawać do oczekiwań odbiorcy, przyzwyczajonego do eksplicytnych obrazów, brutalnych scen w tekstach literackich i utworach filmowych. Spustoszenie powodowane przez działania wojenne jest słabo obecne lub nie w pełni widoczne w planie zdarzeń (choć pisarz uwzględnia w fabule *Widnokragu* również fakty przez wojnę wymuszone, takie jak przymusowe przesiedlenie, konieczność przeczekania ostrzału i bombardowania w piwnicy), ale wywiera przemożny wpływ na świat psychiczny. Niedopowiedzenie tragicznego finału, jaki czeka rodzinę Szmulów, jest gestem uszanowania niepoznawalnego, powagą wobec tajemnicy śmierci. Ukazanie – na zasadzie zamienni – łagodnych zwierząt idących na rzeź <sup>328</sup> uświadamia czytelnikowi, że dziecko dorastające w nieludzkim czasie zna przemilczaną prawdę. W światach wykreowanych przez pisarza człowiek doświadczający traumy wojennej nosi bliźnię historii jako skrywaną – nawet przed samym sobą – tajemnicę. Nieustannie obecna w podświadomości, wpływa na postrzeganie rzeczywistości. Zwróćmy uwagę na kodę podsumowującą wątek miłosny:

**Był koniec sierpnia, rok wyjątkowego urodzaju**, jak mówiono, zwłaszcza na jabłka. Zieleń na drzewach już lekko zmatowiała, tak że wydawały się być obwieszane tymi jabłkami niczym różnokolorowymi świecidełkami, niektóre tak szczodrze, że aż oczy bolały patrzeć, niektóre wręcz płonęły ogniem buchającym z ich koron, a niektóre **jakby były pokropione krwią** [podkr. K.W.] <sup>329</sup>.

Opis dnia ślubu Piotra aluzyjnie przywołuje obecny w polskiej kulturze topos ostatniego dnia lata, które poprzedza nieszczęście. We wspomnieniach świadków wakacyjne miesiące 1939 roku były upalne, a wczesna jesień dostatnia w plony, właśnie taki obraz utrwaliły teksty literackie, na przykład *Kronika wypadków*

<sup>327</sup> Ibid., s. 56.

<sup>328</sup> Warto dodać, że krowa w powieściach Myśliwskiego jest ukazana jako zwierzę nieomal mistyczne: „Zresztą nigdy już nie opuściło mnie przekonanie, że są najbardziej nieprzeniknione ze wszystkich stworzeń świata” (*Widnokrag*, op. cit., s. 144); „I tak uczył mnie każdego dnia tych krów, poczynając od najprostszej wiedzy po pełne pokory przekonanie, że w krowie jest cała tajemnica stworzenia i głębsza niż w człowieku. Równa tajemnicy gwiazd, słońca, śmierci” (*Widnokrag*, op. cit., s. 260).

<sup>329</sup> W. Myśliwski, *Widnokrag*, op. cit., s. 312.

*miłosnych* Tadeusza Konwickiego. Choć ceremonia zaślubin u Myśliwskiego odbywa się kilkanaście lat po wojnie, pamięć o niej wyłania się z podświadomości mówiącego, świadczą o tym właśnie poetyckie sygnały katastrofizmu (obraz płożących koron drzew, porównanie jabłek do kropel krwi).

Powrót bohatera do gotyckiej świątyni inicjuje cykl wspomnień, pochodzących z trzech okresów życia – dzieciństwa, dojrzewania oraz inicjacji w dorosłość. Kościół św. Jakuba staje się miejscem węzłowym, kluczem do zrozumienia biografii bohatera. Opowieści przynależące do różnych czasoprzestrzeni przeplatają się, tworząc unikalny wzór. W pamięci narratora dokonuje się kontaminacja pewnych wątków – zmanifestowana w tekście poprzez elipsy czasowe; nagłe przeskoki między liniami narracji. Na tej zasadzie zestawiono ze sobą postaci Sulki i Anny, symbolizujące wtajemniczenie w erotykę i miłość, ale także sygnalizujące nieobecność, brak. Fabuła nie pretenduje do miana relacji historycznej, lecz ukazuje, w jaki sposób losy zbiorowości odcisnęły się na osobistym doświadczeniu. Pamięć o sąsiadach, Innych, obciąża, ale jest także moralnym zobowiązaniem. **Temporalny wieloperspektywizm**, technika subtelnie i rozważnie stosowana przez autora, współtworzy efekt poszukiwania sensu, a także ucieleśnienia pragnienie, o którym pisał Ingarden – przekroczenia „nieustannego upływu czasu”.

## 2. Fotografie Innego, spotkania z Innym w *Widnokregu* i *Traktacie o łuskaniu fasoli*

*W każdym zdjęciu jest władczy znak naszej przyszłej śmierci*<sup>330</sup>.

Roland Barthes

### 2.1. Fotografia – stygmat śmierci? Teoria Rolanda Barthes’a

Jedna z ostatnich prac w obfitym dorobku Rolanda Barthes’a wniosła znaczący wkład w teorię fotografii i badania nad wizualnością, choć nie była książką ściśle naukową. Widoczny wpływ na jej finalny kształt miało osobiste doświadczenie żałoby pisarza intelektualisty po śmierci matki. Za sprawą *Światła obrazu* w dyskursie naukowym pojawiły się nowe pojęcia służące werbalizacji procesu odbioru i interpretacji fotografii – *studium* i *punctum*. Łacińskie słowo *studium* odsyła oczywiście do szkicu malarskiego, stanowiącego przygotowanie artysty

<sup>330</sup> R. Barthes, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, tłum. J. Trznadel, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 162.

do właściwego dzieła sztuki, ale w szerszym polu semantycznym oznacza również oddanie się zajęciom naukowym. Dla Barthes'a porządek „studium” wiąże się z rozumowym oglądem, a także wyuczoną dyscypliną i warsztatem badawczym przy analizie i ocenie obrazu fotograficznego. Wymaga rozpoznania intencji autora zdjęcia oraz umiejętności podjęcia dyskusji. *Punctum* natomiast przełamuje schematyczne oczekiwania odbiorcze, zagraża harmonii obrazu. W łacinie *punctum* to ukłucie – nagły dreszcz, przeszywający odbiorcę w kontakcie z dziełem. Pierwszeństwo w tym porządku odbioru ma sytuacja lektury i emocjonalna reakcja widza. Barthes łączy *punctum* z detalem – z pozoru nieistotnym dla całości, nie zawsze ważnym dla zamysłu autora. Dostrzeżony szczegół sprawia, że obraz nabiera wyjątkowego znaczenia dla odbiorcy. *Punctum* jest właściwością nie tyle samego obrazu fotograficznego, co oka, które je ogląda. Autor przestrzega, że opowieść o wizualnym „ukłuciu” wiąże się z odsłonięciem samego siebie<sup>331</sup>. Odkrycie *punctum* na statycznej z natury fotografii ożywia również niewidoczne „zakryte pole”, a więc to, co znajduje się poza kadrem<sup>332</sup>. Uruchamia tym samym wyobraźnię i dociekliwość czytelnika, który nawiązuje osobistą relację z przedstawieniem ikonycznym. Rozważania Barthes'a nad charakterystyką obrazu fotograficznego ulegają rozwinięciu pod wpływem granicznej sytuacji życiowej, w jakiej znalazł się semiolog. „W pewien listopadowy wieczór, niedługo po śmierci mojej matki, porządkowałem zdjęcia”<sup>333</sup> – sam szkicuje ramę psychicznych zdarzeń. Autor podświadomie szuka wśród pliku fotografii takiej, na której zapisała się natura ukochanej osoby, prawda o twarzy matki. Podczas podróży przez pamięć dokonuje odkrycia: „wiem teraz, że istnieje inne «punctum» (inny «stygmata») niż «szczęgół». Tym nowym «punctum», nie należącym do formy, lecz do intensywności, jest Czas [...]”<sup>334</sup>. Swoją myśl objaśnia i konkretyzuje, korzystając z następującego przykładu:

W roku 1865 Lewis Payne usiłował zabić amerykańskiego sekretarza stanu W.H. Sewarda. Alexander Gardner sfotografował zamachowca w celi: oczekuje na powieszenie. Piękne zdjęcie, chłopak także, to *studium*. Zaś *punctum* to: „on niedługo umrze”. Odczytuję jednocześnie: „to będzie” i „to już było”. **Zauważam ze zgrozą ten czas przyszły – przeszły, którego stawką jest śmierć** [podkr. K.W.]. Dając mi absolutną przeszłość pozy (aoryst), fotografia mówi mi o śmierci w czasie przyszłym. To, co mnie porusza, to odkrycie tej równoważności. Wobec zdjęcia mojej matki jako dziecka, mówię sobie: ona umrze i drzę, jak psychotyk opisywany przez Winnicotta, „przed nieszczęściem, które już zaistniało”. Czy przedmiot zdjęcia jest już martwy, czy nie, każde zdjęcie jest taką katastrofą<sup>335</sup>.

Bohater powieści Myśliwskiego znajduje się w symetrycznej, Barthesowskiej sytuacji, w której doznaje podobnego wstrząsu. Świat, do którego powraca –

<sup>331</sup> Ibid., s. 77.

<sup>332</sup> Zob. *ibid.*, s. 98.

<sup>333</sup> Ibid., s. 109.

<sup>334</sup> Ibid., s. 160.

<sup>335</sup> Ibid., s. 161.

w pamięci żywy i zdawałoby się, wieczny – w rzeczywistości nie istnieje. Nie żyją wypełniające go postaci najbliższych, a ponadto nagle uwidacznia się dodatkowy rys, właściwość czasu pozostająca do tej pory w podświadomości. Szczegółem zdjęcia, przyciągającym uwagę oglądającego oraz zapoczątkowującym refleksję, są nienaturalnie wytrzeszczone oczy ojca:

Zwykle miał ojciec oczy łagodne, które patrzyły z jakimś wyrozumiałym smutkiem, ukrytym gdzieś głęboko, na dnie, lecz zarazem tak wyraźnym, że zapamiętywało się bardziej ten ich smutek niż ich kolor. I kiedy nawet się uśmiechnął, ten smutek nie opuszczał jego oczu. Widocznie jednak nie dowierzał, że oto stoi przed aparatem fotograficznym, bo ge-freiter Hanke w przyływie chęci samorozgrzeszenia zapragnął zrobić nam zdjęcie. Może wydawało mu się, że stoi przed wycelowaną łufą, czekając, kiedy padnie strzał. Może nawet mocniej ściska moją rękę jak gdyby na pożegnanie. Może pragnie mi coś przekazać, lecz właśnie słowa uwięzły mu w gardle. **A może wszyscy dorośli mieli wtedy takie oczy, lecz póki żyli, nie widać tego było, wychodzi to dopiero na fotografiach z tamtych lat** [podkr. K.W.], kiedy fotografie, zmęczone już długością pamięci, wyblakły, zszarzały. Mnie razi tylko słońce<sup>336</sup>.

Narrator wspominający prozaiczne zdarzenie – spacer z ojcem w słoneczne popołudnie, spóźnienie na niedzielny obiad, przypadkowe spotkanie z fotografikiem amatorem, którym najprawdopodobniej był właśnie szeregowy Hanke – dzięki detalowi, *punctum*, dokonuje reinterpretacji portretu. Prerażone oczy ojca odsłaniają pozakadrowe pole zdarzeń, którego nie był świadomy jako kilkuletni chłopiec w marynarskim ubranku. W tej chwili odsłania się groza wojny, stanowiącej we wspomnieniach dzieciństwa tło. Nostalgiczny gest, w którym Barthes i Myśliwski kontemplują dawne przezrocza, w rzeczywistości dotyka rany, pragnie wypowiedzieć niewypowiadalne, jakim jest doświadczenie utraty – odpowiednio w wymiarze indywidualnym i zbiorowym.

Fotografia stanie się w tej części pracy wywoławczym znakiem prowadzącym ku wyobrażeniu i przedstawieniu Innego, a także rzeczywistym z nim spotkaniu. Problematykę doświadczenia totalitarnego umieszczę w kontekście badań nad pamięcią – w ujęciu socjologów niemieckich (Aleidy Assman, Haralda Welzera i in.) oraz książki *The Politics of Regret* Jeffrey K. Olicka wnikliwie analizującej konstruowanie niemieckiej pamięci po drugiej wojnie światowej. Rdzeń mego wywodu stanowić będzie natomiast artykuł niderlandzkiego historyka Franka Ankersmita<sup>337</sup>. Zaproponowana przez niego – nostalgiczna i romantyczna – strategia radzenia sobie z traumą historyczną najlepiej koresponduje według mnie z tekstami Wiesława Myśliwskiego. Najpierw jednak zajmę się detalem, *punctum*, jakim jest spojrzenie.

<sup>336</sup> W. Myśliwski, *Widnokrąg*, op. cit., s. 25.

<sup>337</sup> F. Ankersmit, *Wzniosłe odłączenie się od przeszłości albo jak być/stać się tym, kim się już nie jest*, tłum. J. Benedyktowicz, [w:] idem, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red. E. Domańska, Universitas, Kraków 2004, s. 321–365.

## 2.2. Imperialne spojrzenie – artykulacje postkolonialne

Substytucja obiektywu aparatu fotograficznego przez lunetkę karabinu w opisie przytoczonym powyżej to porażający trop poetycki, zgodny z konwencją przedstawienia układu sił w okupowanym kraju. Tymczasem wyeksplikowana tu w sposób nazbyt może banalny metafora posłużyła autorowi do stworzenia oryginalnego obrazu relacji władzy i podporządkowania. Posterunkowy Hanke odbiega od stereotypowego wyobrażenia hitlerowca, nie jest reprezentantem bezosobowej maszyny terroru. Wręcz przeciwnie, ma nazwisko, twarz i jest może nie tyle znany mieszkańcom wsi, co oswojony. Można by powiedzieć: zwykły człowiek, który wykonuje swoją pracę. Wyróżnia go jedynie żyłka fotografika reportażysty: „Za to w zwykły dzień tygodnia nie przeszło się przez wieś, żeby się nie natknąć na Hankego, jak z tym aparatem na piersiach, nieraz od samego rana, łowił ludzi niczym diabeł dusze i pstrykał. Pstryk. Pstryk. Czy to taką służbę ma, czy taką mściwość? Bo nikomu nie darował, młodym, starym, chłopom, babom, dzieciom”<sup>338</sup>. Sytuacja kontroli i zniewolenia ukazana jest poprzez odwołanie się do władzy spojrzenia. „Wymiana spojrzenia nigdy nie jest niewinna”<sup>339</sup> – pisze Ann Kaplan – na to, jak patrzymy, wpływają nasze wyobrażenia o przynależności narodowej i etnicznej, kształtowane przez mity i symbole. Jak zauważa badaczka, kulturowe przekazy są w sposób nieuchronny splecione z hierarchiami klasowymi, podziałami ekonomicznymi i polityką<sup>340</sup>. W książce *Looking for the Other. Feminism, Film and the Imperial Gaze*, z której zapożyczyłam tytuł tego podrozdziału, autorka zebrała obserwacje intelektualistów postkolonialnych na temat funkcji spojrzenia, wizerunku, bycia widzianym i niewidzianym we wspólnej przestrzeni, zestawiając je z ustaleniami teorii feministycznej. Istotny, również dla niniejszego tekstu, wkład tej pracy, polegał na wyodrębnieniu pewnego sposobu patrzenia, oznaczanego w języku angielskim za pomocą słowa *gaze*, oraz szczegółowemu określeniu jego pola semantycznego. Różnica między *look* a *gaze* jest trudna do oddania w przekładzie, oba wyrażenia tłumaczy się jako spojrzenie. Cechy właściwe rzeczownikowi *gaze* można natomiast scharakteryzować w sposób opisowy. *Gaze* to spojrzenie, które jest długotrwałe, skupione, nierozpraszcane zewnętrznymi czynnikami. „Wpatrywanie się”, „obserwowanie”, a także kolokwialne „gapienie się” stanowiłyby być może bardziej precyzyjne odpowiedniki dla angielskiego sformułowania. Wyrazu *gaze* używa się na przykład w sytuacji obserwacji pejzażu – nieruchome spojrzenie utkwione jest wówczas w dal lub dowolnie ślizga się po przestrzeni obejmowanej wzrokiem. Sytuacja ta zakłada jednostronność spojrzenia, które nie może być odwzajemnione przez bezosobowy krajobraz, implikuje również możliwość – symboliczną – zawładnięcia

---

<sup>338</sup> W. Myśliwski, *Widnokrąg*, op. cit., s. 20.

<sup>339</sup> E.A. Kaplan, *Looking for the Other. Feminism, Film and the Imperial Gaze*, Routledge, New York–London 1997, s. 6.

<sup>340</sup> Zob. *ibid.*, s. 4.

obserwowaną przestrzenią. Separujące oraz reifikujące właściwości spojrzenia, które zamienia przedmiot obserwacji w bierny obiekt, opisywali Jacques Lacan (spojrzenie na samego siebie jako kogoś obcego zostaje ukonstytuowane w fazie lustra) oraz Jean-Paul Sartre (doświadczenie bycia widzianym przez innych, „byt-ujrzany”). W badaniach postkolonialnych najmocniej odcisnęła się natomiast koncepcja spojrzenia dyscyplinującego, zaproponowana przez Michela Foucaulta w książce *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Wynalazek angielskiego filozofa Jeremy’ego Benthama, który miał zreformować więziennictwo swej epoki, posłużył postmoderniście za dynamit rozsadzający mity oświeceniowego racjonalizmu i humanitaryzmu, na których ufundowano nowoczesność. Panoptikon, o którym tu mowa, został skonstruowany jako doskonały mechanizm kontroli. Skazańcy mieli zajmować osobne cele, oddzielone od siebie murem w budynku na planie koła. Wewnątrz, w centralnym punkcie, mieściłaby się wieżyczka strażnicza, z której wartownik mógłby dogodnie obserwować wszystkie izolatki, sam nie będąc widzianym. Takie rozwiązanie architektoniczne uniemożliwia więźniom komunikację, wykluczając możliwość konspiracji oraz buntu, a także jest niezwykle ekonomiczne – ponieważ szczupła liczba funkcjonariuszy wystarczy, by sprawować nadzór nad wieloma osadzonymi. Najbardziej zajmująca, a zarazem niepokojąca jest zasada, na której oparto ten typ więzienia, czyli niejawność kontroli. Ponieważ skazani nigdy nie mają pewności, czy w danym momencie są monitorowani, czy też nie, wkrótce wyrabiają w sobie nawyk autocenzury. Przymus narzucony przez władzę zostaje zinterioryzowany, a odbywa się to – z czego Bentham był szczególnie dumny – bez użycia kajdan i tortur. Foucault opisuje panoptyzm, uznając **potencjał dyscyplinujący i hierarchizujący spojrzenia** za kwestię kluczową w procesie podporządkowania uwięzionych:

Pełne światło i spojrzenie nadzorca zniewalają bardziej niż mrok, który ostatecznie osłaniał. Widzialność jest pułapką [...]. To główny efekt Panoptikonu: wzbudzić w uwięzionym świadome i trwałe przeświadczenie o widzialności, które daje gwarancję automatycznego funkcjonowania władzy. Spowodować, by nadzór był nieprzerwanie skuteczny, nawet jeśli będzie nieciągły w działaniu; [...] by więźniowie podlegali władzy, której sami są nosicielami<sup>341</sup>.

Rozważania francuskiego filozofa, oparte na zebranych przez niego obszernym materiale archiwalnym z dziejów prawa w XVIII i XIX wieku, posłużyły akademikom postkolonialnym jako teoretyczna rama czy też wyabstrahowany wzorzec, który można powielać w odniesieniu do dowolnej lokalizacji geograficznej i realiów politycznych. Ponieważ Foucault użył więzienia jako znaczącego przykładu, stanowiącego reprezentację wszelkich instytucji organizujących ład społeczny, a więc także szkół, szpitali i domów opieki, instytucji

<sup>341</sup> M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia Spacja, Warszawa 1993, s. 241.

psychiatrycznych, zakładów pracy etc., postkoloniałiści odnosili jego wnioski do działań administracji kolonialnej. Przedmiotem ich obserwacji stały się nie tyle zakłady penitencjarne, funkcjonujące w reżimach autorytarnych jako przestrzeń jawnych represji, lecz systemy edukacyjne, służące ukształtowaniu uległych i serwilistycznych populacji. Słynne memorandum Thomasa Macaulaya z 1835 roku, które pomogło ówczesnemu generalnemu gubernatorowi Indii lordowi Williamowi Bentinckowi podpisać ustawę o kształceniu uniwersyteckim jedynie w języku angielskim oraz o brytyjskim profilu i programie, wyrażało właśnie przekonanie o kluczowym znaczeniu samoregulacji: „Obecnie musimy zrobić wszystko, by uformować klasę, która będzie pośredniczyła między nami i milionami tych, którymi rządzymy; a więc klasę Hindusów z krwi i koloru skóry, lecz o angielskim smaku, opiniach, moralności, intelekcie”<sup>342</sup>. Władza kolonialna w Indiach, prowadząc swą politykę edukacyjną – w tym wypadku polegającą na wyparciu rodzimych języków (hindi, bengali i in.) i tradycji literackiej (sanskryt) oraz zastąpieniu ich odpowiednikami brytyjskimi – wymagała od studentów posłusznego dostosowania się do narzuconych wymagań. Idąc o krok dalej, kreowała wzorce kulturowe i rozbudzała aspiracje, które okazywały się niemożliwe do spełnienia i w rezultacie krzywdzące dla tego, kto starał się im sprostać<sup>343</sup>. Ukryty program wpisany w model nauczania, jego niebezpieczny potencjał panoptycznego instrumentu zinternalizowanej kontroli szczegółowo opisał brazylijski pedagog, Paulo Freire. Powołam się na jego słowa: „Edukacja, jako praktyka dominacji, prowadzi do wzrostu naiwności uczniów i towarzyszy jej ideologiczny zamiar (często nie dostrzegany przez wychowawców) indoktrynowania ich, by przystosowali się do świata ucisku”<sup>344</sup>. *Pedagogy of the Oppressed*, wpływowa praca z roku 1970, wciąż niedostępna w przekładzie polskim, choć znana z wypisów oraz omówień, popularyzuje tezę, że kształcenie oparte na metodach podających, transmisyjnych (zgodnie z terminologią autora jest to nauczanie „bankowe”, ponieważ nauczyciel deponuje wiedzę w pamięci pasywnego ucznia, tak jak składa się kosztowności w bankowy depozyt), jest doskonałym narzędziem indoktrynacji, a także anestetykiem uniemożliwiającym wyzwolenie.

Spojrzeniu dyscyplinującemu w kontekście kolonialnej polityki imperium poświęcone jest wczesne studium Elli Shohat *Imaging Terra Incognita*.

---

<sup>342</sup> T. Macaulay, *Minute on Indian Education*, [w:] *The Post-colonial Studies Reader*, red. B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, Routledge, London–New York 2003, s. 430.

<sup>343</sup> Problem ten podejmowany jest przez pisarzy postkolonialnych, np. w esejach C. Achebego (Nigeria) oraz w powieściach V.S. Naipaula (Trynidad), m.in. w *Domu pana Biswasa* oraz *Marionetkach*. Naukowe opracowanie zagadnienia edukacji kolonialnej znajdziemy w *The Post-colonial Studies Reader*, op. cit., część XIII.

<sup>344</sup> P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, tłum. M. Bergman Ramos, Continuum, New York–London 2005, s. 78; tłum. H. Kostyło, P. Kostyło, za: H. Kostyło, *Przesłanie „Pedagogii ucisnionych” Paula Freire*, „Forum Oświatowe” 2011, nr 2, s. 12.



*The Disciplinary Gaze of Empire*<sup>345</sup>, które przywołuje E. Ann Kaplan jako inspirację dla swojej książki. Przytoczono w nim historię emblematycznej postaci, Saartije (alternatywnie: Sary) Baartman, nazwanej „Hotentocką Wenus”. W latach 1810–1815 młodą kobietę, pochodzącą z ludu Khoikhoi w południowej Afryce, prezentowano jako niezwyklej eksponat na pokazach w Londynie i Paryżu. Wystawiona na widok rozbawionego i podekscytowanego tłumu służyła również jako obiekt innego spojrzenia – skrupulatnej obserwacji naukowej. Uwagę przykuwały jej cechy anatomiczne – wystające pośladki (steatopygia), układ genitaliów (*sinus pudoris*) oraz kształt czaszki, które dla publiczności uczyniły ją spektaklem seksualnym, a w nauce stały się podbudową dla teorii rasistowskich. Po przedwczesnej śmierci wybrane części jej ciała zostały odseparowane przez zoologa i anatoma Georges’a Cuviera i umieszczone w formalinie, zaś odlew ciała i zrekonstruowany szkielet eksponowano w galerii paryskiego Muzeum Historii Naturalnej, a następnie Muzeum Człowieka do połowy lat siedemdziesiątych XX wieku. Dwadzieścia lat później, po upadku apartheidu w RPA, prezydent Nelson Mandela zwrócił się do Francji z prośbą o zwrot szczątków kobiety. Ceremonia pogrzebowa z uczestnictwem ludu Khoikhoi odbyła się nieopodal jej rodzinnej wioski w 2002 roku<sup>346</sup>. Saartije Baartman stała się ikoną dla wielu – mieli ją na sztandarach działacze sprzeciwiający się segregacji i dyskryminacji rasowej, na jej postać powoływały się feministki dyskutujące o seksualizacji ciała kobiecego, a dla obywateli państw postkolonialnych Afryki przerodziła się w symbol afrykańskiego dziedzictwa i potrzeby przededefiniowania starych relacji z Europą. Antropolożka Anna Wieczorkiewicz dostrzega w odczajnej eksploatacji figury Baartman w dyskursie akademickim syndrom odwróconego zawłaszczenia:

Mogła reprezentować interesy różnych grup – ludu Khoisan, czyli grupy etnicznej, z której pochodziła, ale też wszystkich obywateli Afryki Południowej, Czarnych, czarnych kobiet, kobiet w ogóle. W jej sprawie wypowiadali się politycy, rzecznicy praw kobiet, artyści, naukowcy. Zarówno jej szczątki, jak i narracje o niej stanowiły poręczny środek wyrazu. Na jej ciele znów więc osnuwał się dyskurs; znowu konotowała opresję [...] <sup>347</sup>.

Fantazje dziewiętnastowiecznych uczonych francuskich na czele z Cuvierem o ciele „Hotentotki”, w którym uparcie dopatrywano się cech upodabniających do małpy, zostały wymienione na współczesne narracje emancypacyjne, również poddane ideologizacji. Przykładem przejścia historii Baartman jest opowiedzenie jej w taki sposób, że różnica rasowa zostaje ulokowana w fizycznym wyglądzie – wypływa ona przede wszystkim z faktu bycia czarną kobietą, o karykaturalnie wyeksponowanej seksualności w wiktoriańskim świecie. Tymczasem

<sup>345</sup> E. Shohat, *Imaging Terra Incognita. The Disciplinary Gaze of Empire*, „Public Culture” 1991, t. 3, nr 2, wiosna 1991, s. 41–70. Tytuł w tłumaczeniu: *Wyobrażając sobie terra incognita. Dyscyplinujące spojrzenie imperium*.

<sup>346</sup> Zob. S. Qureshi, *Displaying Sara Baartman, the “Hottentot Venus”*, „History of Science” 2004, nr 42, s. 233, 250–251.

<sup>347</sup> A. Wieczorkiewicz, *Drugie życie Saartije Baartman*, „Teksty Drugie” 2012, nr 3, s. 250.

źródła wskazują, że współcześni Sarze Europejczycy nie postrzegali jej przez pryzmat – domniemanej – czarność. Sam Cuvier opisuje jej skórę jako żółtobrunatną, a francuscy encyklopedyści określają karnację Hotentotów jako śniadą lub oliwkową. Baartman nie była więc dla obserwatorów i badaczy czarna – zaś takie właśnie postrzeganie jej zaproponowane przez dzisiejszy dyskurs naukowy i artystyczny można potraktować jako uproszczenie służące tezie. Wyeksplikowanie dziewiętnastowiecznej różnicy rasowej wymagałoby raczej analizy realiów społeczno-historycznych, nie zaś odniesienia się wyłącznie do – narzucającej się w tym wypadku – fizjonomii oraz koloru skóry<sup>348</sup>.

Casus „Hotentockiej Wenus”, najszerzej omawiany i najczęściej podejmowany w kulturze, nie był wyizolowany ani odosobniony. Opowieść o niej egzemplifikuje europejską fascynację kolonialnymi zdobyczami oraz historyczny sposób konstruowania odmienności przybyszów – poprzez spojrzenie służące hierarchizacji i stereotypizacji. Znaczące jest to, że zamorskie trofea – w tym ludzie i zwierzęta – były wystawiane na pokaz wobec masowej publiczności, która za cenę biletu mogła nasycić się ich widokiem. Wioski etnologiczne stanowiły często dodatek do wystaw światowych, zyskujących w XIX wieku olbrzymią popularność. Pokazywano niekiedy całe osady „dzikich” Samończyków, Nubijczyków czy Inuitów, sprowadzane z odległych dla Europejczyków krain. Między oglądanymi a oglądającymi ustawiano przegrody. W nowojorskim ogrodzie zoologicznym Kongijczyk Ota Benga dzielił wybieg z małpami. Ludzkie zoo budowały przekonanie o tym, że pierwotne plemiona pozostające jeszcze w stanie natury stanowią jedno ze stadiów ewolucji człowieka. W postawę europocentryczną wpisane było postrzeganie alochtonów jako prymitywnych i zajmujących niższe miejsce na drabinie ewolucyjnej<sup>349</sup>.

Wbrew pozorom idea ludzkich wystaw i wiosek etnologicznych nie wyczerpała się, a jedynie zmieniła swoją formułę – antropologowie dostrzegają w fenomenach turystycznych naszych czasów przymioty (neo)kolonialne. Podróże zamorskie są bardziej dostępne, łatwiejsze ze względów organizacyjnych i ekonomicznych, więc turysta sam wyrusza do krajów pozaeuropejskich na poszukiwanie „autentyczności” i „dzikości”. Geograf i kulturoznawca Paweł Cywiński opisuje sytuację ludu Karenów żyjących na pograniczu Tajlandii i Birmy, znanego zachodniemu odbiorcy ze względu na powielany w mediach wizerunek kobiet. Z uwagi na tradycyjny zwyczaj zakładania przez nie miedzianych

<sup>348</sup> A. Wieczorkiewicz przywołuje dyskusję wokół klasycznego tekstu Sandera L. Gilmana *The Hottentot and the Prostitute. Toward an Iconography of Female Sexuality*, [w:] idem, *Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*, 1985. Krytykę stanowiska badacza sformułowała Z. Magubane (2001), odmienny model interpretacji roli Sary Baartman zaproponowała również A. Fausto-Sterling (1995). Zob. A. Wieczorkiewicz, op. cit., s. 240–249.

<sup>349</sup> Zob. P. Cywiński, *Ludzkie zoo, czyli zwiedzamy plemienną wioskę*, „Post-turysta”, <http://post-turysta.pl/artykul/ludzkie-zoo-czyli-zwiedzamy-plemienna-wioske>, dostęp z dn. 23.01.2016. Artykuł w skróconej wersji ukazał się również w „Kontakcie”, 14 maja 2012, pt. *Ludzkie zoo*, oraz w „Magazynie Świątecznym”, dodatek do „Gazety Wyborczej”, 29–30 grudnia 2012, pt. *Popatrzeć na dzikusa*.

obręczy, które zniekształcając kość obojczykową, dają wrażenie wydłużonej szyi, nadano im miano „kobiet żyraf” lub „długich szyj”. Właśnie takie nazwy, prostsze do wymówienia i zapamiętania dla obcokrajowców, widnieją na folderach reklamowych oferujących wycieczki do ludzkich skansenów stworzonych, by przywabić urlopowiczów i obieżyświatów. Ludzie eksponowani w wioskach etnicznych stają się zakładnikami proceduru uprawianego przez tajlandzki rząd i agencje turystyczne – są to bowiem uciekinierzy z objętej wojną domową Birmy, pozbawieni statusu uchodźcy, a także prawa pobytu, bez możliwości podjęcia legalnej pracy. Utrzymują się ze sprzedaży pamiątek, zaś dochody z biletów wstępu do wiosek czerpią ich właściciele. Anna Wiczorkiewicz, opisując atrakcje etnologiczne tworzone dla zwiedzających, używa metafory spektaklu, widowiska turystycznego, w którym widz nie powinien dostać się za kulisy. Między widzami a twórcami toczy się szczególna gra, w której turyści pragną doświadczać w sposób autentyczny, a autorzy inscenizacji na zamówienie dostarczają im wrażeń „zakulisowych”<sup>350</sup>. Czerpiących dochody z ludzkich skansenów w Tajlandii motywuje ekonomiczny zysk, a nie etnograficzny autentyzm czy chęć zachowania tradycji. By spektakl turystyczny był efektowny, dokonuje się przekłamań – sztucznie łączy się przedstawicieli różnych plemion w ramach jednej wioski, wybiera się najatrakcyjniejsze stroje i ozdoby bez względu na ich realne zastosowanie oraz celowo nadużywa się ceremonii religijnych. Według Pawła Cywińskiego nakładające się na siebie praktyki organizatorów parków etnograficznych oraz samych wizytujących prowadzą do nieuchronnego rozpadu kultury Karenów<sup>351</sup>.

Spojrzenie turysty nie jest niewinne. Nikt rozsądny nie wyrusza w daleką podróż bez przygotowania – obejmuje ono nie tylko znajomość mapy i odpowiedni ekwipunek – lecz wiedzę o obranym kierunku opartą na przekazach dostępnych we własnej kulturze oraz osnutych wokół niej wyobrażeniach i oczekiwaniach. Mentalny bagaż ma niemały wpływ na to, jak będziemy postrzegać obce kraje i ich mieszkańców. John Urry argumentował w klasycznej pracy, *Spojrzenie turysty* (1990), że może on zakłócać realny odbiór rzeczywistości oraz profilować uwagę zwiedzającego zgodnie z jego nastawieniem. Wśród środków mających szczególny wpływ na percepcję turysty socjolog wyróżnił fotografię. Oko wytrenowane przez foldery reklamowe, karty pocztowe i pamiątki z cudzych podróży nieomylnie wychwytuje odpowiednie kadry, a następnie przypisuje im konwencjonalne znaczenia. Kierując się tymi wytycznymi, podróżny uzna widok Łuku Triumfalnego wieńczącego Pola Elizejskie za reprezentujący „ducha francuskiej republiki”, zaś minięta na ulicy para zakochanych zaktualizuje mit „romantycznego Paryża”. Za pomocą komunikatów medialnych – relacji telewizyjnych, przekazów reklamowych oraz obrazów fotograficznych – „spojrzenie turysty jest

<sup>350</sup> Zob. A. Wiczorkiewicz, *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata w podróży*, Universitas, Kraków 2008, s. 157–160.

<sup>351</sup> Zob. P. Cywiński, op. cit.

bez końca odtwarzane i odnawiane<sup>352</sup>. Widoki znane z pocztówek reprodukuje się na własny użytek w domowych albumach, najczęściej indywidualizując je poprzez dodanie wizerunku własnego i najbliższych. W ten sposób generujemy wizję rodzinnego wypoczynku oraz budujemy atrakcyjny – dla śledzących fotograficzną narrację, ale przede wszystkim dla nas samych – portret własnej osoby<sup>353</sup>. Anna Wieczorkiewicz nazywa omawiany tutaj kompleks wstępnych założeń, wiedzy potocznej i doświadczeń wizualnych „wyobraźnią turystyczną”: „Chodzi tu o skłonność do pewnego trybu wizualizowania obszarów leżących poza przestrzeniami rutynowej codzienności, do kojarzenia tych wizji z określonymi zespołami sensów, a następnie odnoszenia owych całości do własnej biografii [...]”<sup>354</sup>. Posługując się nią, podróżnicy uruchamiają myślenie stereotypowe, przywołują obiegowe przekonania i opinie. Sfera ikoniczna uzupełnia i dodatkowo wzmacnia schematy pojęciowe. Fotografia podróżnicza podlega procesom interpretacji, które czynią ją narzędziem ideologicznym. Antropolożka przywołuje następujące czynniki uwarunkowujące obraz: homogenizacja, dekontekstualizacja oraz mistyfikacja<sup>355</sup>. Wszystkie oddziałują wspólnie, składając się na określony efekt – odkształcone, zafalszowane postrzeganie nieznanego. Homogenizacja oznacza ujednoclenie obrazu, na przykład sprowadzenie wielowymiarowej kultury do jednego, występującego w niej nurtu – kryterium wyboru jest zazwyczaj estetyczne. Praktyki zastępowania wiedzy historycznej o danej kulturze przez zainteresowanie jej artefaktami (przedmioty, narzędzia, stroje) i rytuałami nazwano dekontekstualizacją. Wreszcie mistyfikacja odnosi się do sposobu reprezentacji przedstawicieli poszczególnych grup etnicznych (np. Karenów) jako dobrowolnie oferujących turyście swoją kulturę oraz zachęcających do powielania swojego wizerunku. Zmanipulowany obraz zaciera faktyczną nierówność ról turysty i tubylca.

Bazując na koncepcji „spojrzenia turysty” Johna Urry’ego oraz „wyobraźni turystycznej” Anny Wieczorkiewicz, Paweł Cywiński formułuje tezę o „wielkiej narracji turystycznej”, do której podróżny odnosi swoje doświadczenie. Podczas gdy Jean-François Lyotard obwieścił, że postmodernizm jest epoką schyłku wielkich narracji, współczesny przemysł turystyczny wciąż stanowi jedną z nich, reprodukując archaiczne kategorie obecne w kolonialnym dyskursie podróżniczym. Przewodnikami polskich turystów po „dzikich łądach” wciąż pozostają

<sup>352</sup> J. Urry, *Spojrzenie turysty*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 17.

<sup>353</sup> Pisz o tym Anna Wieczorkiewicz, przytaczając interesujące badania M. Haldrupa i J. Larsena (*The Family Gaze*, 2003). Według duńskich uczonych fotografowanie tzw. turystycznych landmarków niekoniecznie nosi znamiona osobistego podboju danego miejsca, lecz oznacza ustanowienie punktu będącego od tej pory częścią własnej historii życiowej, zob. A. Wieczorkiewicz, *Apetyt turysty...*, op. cit., s. 189–192.

<sup>354</sup> *Ibid.*, s. 169.

<sup>355</sup> Badaczka zapożycza powyższe terminy z prac P. Albers i W. Jamesa (*Tourism and the Changing Photographic Image of the Great Lakes Indians*, 1983; *Travel Photography. A Methodological Approach*, 1988), zob. *ibid.*, s. 181–183.

zanurzeni w dziewiętnastowiecznym paradygmacie pisarze – Henryk Sienkiewicz, Ferdynand Ossendowski, Alfred Szklarski, a także ich następcy, którzy czasem bezrefleksyjnie wpisują swe relacje w dawne szablony językowe, narracyjne i ikoniczne<sup>356</sup>. Składnikiem dyskursu kolonialnego jest nierówna pozycja uczestników międzykulturowego spotkania:

Wielka narracja turystyczna bardzo często strukturalnie narzuca brak symetrii między turystą a mieszkańcami odwiedzanych przez niego krajów. W oczywisty sposób [...] jest bardziej korzystna dla turystów niż mieszkańców. Turysta zawsze jest w niej podmiotem, tak zwany tubylec tylko nim bywa, **gdy akurat nie pełni roli krajobrazu** [podkr. K.W.], widoku, ciekawostki czy służącego. Z reguły jednak pozbawiony jest on w niej jakiegokolwiek sprawczości<sup>357</sup>.

Powyższy wniosek Pawła Cywińskiego celnie wydobywa zastosowanie terminu należącego do słownika teorii postkolonialnej – *gaze* – spojrzenia hierarchizującego<sup>358</sup>. Wyraz spojrzenia jest dyskretnym, zdawałoby się – drugorzędnym – składnikiem aktu komunikacji. Z pewnością w globalnej skali nie odgrywa takiej roli jak decyzje polityczne, konflikty zbrojne i traktaty pokojowe, umowy handlowe, działalność dyplomatyczna. Jednak w spotkaniu twarzą w twarz, tubylca z przybyszem, ma znaczenie kardynalne. Literatura i sztuki ikoniczne ze względu na właściwe sobie środki wyrazu – introspektywność, uważność i przywiązanie do detalu – mogą stanowić dokument takiego personalnego spotkania.

Opisując kategorię imperialnego spojrzenia, odwołałam się do autorów reprezentujących różnorodne dziedziny wiedzy, konstruujących swój wywód na podstawie odmiennych realiów historycznych. Namysł teorii kultury nad praktykami podróżniczymi i turystycznymi wskazuje na trwałość struktur wyobraźniowych, myślowych oraz niezmienność scenariuszy spotkania międzykulturowego. Uobecnianie się ich w zglobalizowanym świecie traktowane jest przez badaczy jako przejaw zachodniego neokolonializmu. Ustalenia dotyczące dyscyplinującej funkcji spojrzenia posłużą jako istotny kontekst (ukazujący zjawisko w szerszej perspektywie) opisu relacji władzy i podporządkowania w ramach systemu totalitarnego, który zawarł polski pisarz w *Widnokregu*.

<sup>356</sup> Problemom tym poświęcone są niezwykle interesujące studia: H. Witek, *Wizerunek obcego. Kultury afrykańskie w relacjach Henryka Sienkiewicza, Mariana Brandysa i Marcina Kydryńskiego*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2009 oraz K. Siewior, *Odkrywczy i turyści na afrykańskim szlaku*, Universitas, Kraków 2012.

<sup>357</sup> P. Cywiński, *Wielka narracja turystyczna*, „Post-turysta”, <http://post-turysta.pl/arttykul/wielka-narracja-turystyczna>, dostęp z dn. 23.01.2016.

<sup>358</sup> Tłumaczenie terminu *the gaze* przejmuję od K. Siewior, zob. eadem, *Odkrywczy i turyści na afrykańskim szlaku*, op. cit., s. 32.

### **2.3. Konstruowanie obrazu Obcego. Z kamerą wśród barbarzyńców**

Strategia, jaką posłużył się Wiesław Myśliwski, by ukazać realia okupowanej wsi, polega na wyeksponowaniu różnicy kulturowej. Perspektywa gefreitera Hankego odznacza się orientalizmem, poprzez jego spojrzenie wydobyta zostaje nienazwana wprost antyteza Zachodu (reprezentowanego przez Niemca) i Wschodu (dostrzeżonego w polskiej ludowości). Niemiecki kapral jest postacią epizodyczną, i właściwie jako jedyny – obok burmistrza – zaznacza obecność zewnętrznej administracji i władzy. W przedstawieniu wojennej rzeczywistości przeważają elementy powszedniości, autor odżegnuje się od jednoznacznych podziałów oddzielających sielskość czasu pokoju od apokalipsy wojennej; ofiary od wrogów; czyny ludzkie i ludzkości uwłaczające. Literacka kreacja wyzbyta jest ambicji kompleksowości, a jej skala jest lokalna. Groźba, z jaką wiązała się obecność niemieckiego wojska, została zawoalowana poprzez grę z czytelnikiem wykorzystującą wspomnianą już zasadę metonimii. W kaburze Hankego spoczywa co prawda pistolet automatyczny, ale to inne narzędzie nowoczesnej techniki wywołuje przerażenie wśród miejscowych. Niewinne z pozoru przechadzki policjanta w poszukiwaniu fotograficznej inspiracji, modeli i pejzaży przedstawiono jako łapankę:

Blady strach na wieś padał, kiedy Hanke pojawiał się z tym aparatem. Matki zabierały dzieci z drogi, zdejmowały suszące się garnki z płotów, suszące się łachy ze sznurów, bo nie daj, Boże, jeszcze weźmie pstryknie. Czy krowy ktoś gnał, to zawracał. Czy jechał ktoś furą, to podcinał konia i uciekał, a było za późno, bo Hanke tuż-tuż, to zostawiał konia, furę, bat i wpadał w najbliższe obejście albo krył się w najbliższej zagacie. Czy na ławeczce pod chałupą ktoś siedział, to myk do chałupy jak zając. A nawet gdy ktoś odświętnie był ubrany, bo akurat szedł do księdza ślub lub pogrzeb załatwić lub do miasta do starostwa się wybierał czy do sądu, też schodził Hankemu z drogi. Bo nie lubił Hanke, gdy kogoś spotkał odświętnie ubranego w zwykły dzień tygodnia. Takiego mógł wylegitymować, wyprzezywać, a nawet zaprowadzić na posterunek<sup>359</sup>.

Narracja ujawnia te elementy rzeczywistości, na które wyczulone jest oko fotografa. Opis zdaje się skondensowanym obrazem wiejskości, obecny jest w nim pewien nadmiar, hiperbolizacja, które, jak sądzę, są śladem filtra obcego spojrzenia. Gospodarstwo, w którym rozwieszono pranie oraz garnki zatknięte na sztachety są znakiem codzienności, dla przybysza stanowi widok na tyle malowniczy i egzotyczny, że wart uwiecznienia. Podobnie jak rutynowe zajęcia tuziemców. Fotograficzna wiwisekcja odbierana jest jednak przez gospodarzy jako naruszenie ich intymności, wtargnięcie w przestrzeń domową. Starannie ubrani i dobrze wyglądający mieszkańcy narażeni są na nieprzyjemności, ponieważ nieświadomie łamią konwencję, jednocześnie przekraczając wyobrażenia i oczekiwania,

<sup>359</sup> W. Myśliwski, *Widnokrąg*, op. cit., s. 20.

jakie żywi wobec nich Hanke. Nastawienie policjanta do świata, w którym się znalazł, miejsca zapewne postrzeganego przez niego jako typowa „słowiańska wieś”, nosi właśnie cechy „wyobraźni turystycznej”. Bohater szuka w rzeczywistości przede wszystkim potwierdzenia swojej wizji. Zapoznajmy się bliżej z jej treścią:

Bo Hanke nie robił byle jakich zdjęć. Hanke miał swój świat jak prawdziwy artysta, tylko ludzie we wsi tego nie rozumieli. **Przede wszystkim wynajdował dla swojego świata najgorzej ubranych, obdartych, bosych, pokracznych, bezzębnych jak korzenie, o twarzach jak kora starych wierzb, jak wysuszona słońcem ziemia.** O, wtedy gęba mu się rozjaśniała i powtrzał, sehr gut, sehr gut, wunderbar. I pstryk<sup>360</sup>. [...] Zwłaszcza lubił fotografować dzieci, a najbardziej te umorusane, brudne, w samych nieraz koszulkach, bez majtek, jak to dzieci na wsi, gdy matka, ojciec w polu. **Jeszcze kazał im się obsypywać kurzem czy taplać w błocie, gdy były za mało brudne czy umorusane. Choć nie można powiedzieć, dawał im cukierki za to albo głąkał po główkach** [podkr. K.W.], tak że dzieci chętnie się obsypywały, czy taplały, jak to dzieci. I pstryk. Sehr gut. Wunderbar. Zaglądał też w obejsia, a nawet wchodził do chałup. I pstryk<sup>361</sup>.

Dominantą zdjęć staje się ubóstwo, brzydota, surowość warunków życiowych. Fotoamator dostrzega w naturalistycznych portretach jakość estetyczną, nie moralne zobowiązanie. Fascynujące są dla niego wszelkie oznaki prymitywności, które potęgują dystans między obserwatorem wywodzącym się z innej, mieszczańskiej, tradycji, a jego modelami. Przewaga, jaką daje rozwój technologiczny i ekonomiczny, a więc poczucie własnej wyższości cywilizacyjnej, wspiera faktyczny stan militarnej dominacji nad słabszymi. Nierówność ról hegemonu i zniewolonego wydaje się zatem konsekwencją fundamentalnej przepaści między tym, który reprezentuje nowoczesność i postęp, a dzikim, nieoświeconym. Inność tubylców doświadczana przez Hankego jest jednocześnie aktywnie przezeń konstruowana w ikonycznym przedstawieniu. Służy temu nie tylko proces selekcji odpowiednich plenerów oraz portretowanych, ale także interwencja w rzeczywistość, chęć dostosowania jej do oczekiwanego efektu. Stosunek do fotografowanych obiektów zdradzają gesty protekcyjne, a także nierespektowanie zasad zachowania społecznego właściwego danej kulturze, w tym wypadku normy gościnności<sup>362</sup>. O charakterze relacji międzyludzkich wiele mówi osobisty

<sup>360</sup> Ibid., s. 21.

<sup>361</sup> Ibid., s. 22.

<sup>362</sup> Wejście do czyjegoś domu bez pytania o zgodę jest naruszeniem zasady społecznej obowiązującej w wielu kulturach. Zwiedzający wioski Karenów w Tajlandii proszeni są o jej respektowanie – zakaz wchodzenia do chat jest ujęty w regulaminie. Mimo to w popularnym internetowym serwisie TripAdvisor, poświęconym turystyce, można znaleźć komentarze zachęcające do łamania normy. Oto fragment recenzji użytkownika zamieszczonej w 2012 roku: „Nieważne, że to zabronione, koniecznie wejdź do jednej z chat i naprawdę pocuj na własnej skórze, jak oni żyją”, tłum. własne [No matter if it is allowed or not, get yourself into one of the houses and truly feel how they live]: [http://www.tripadvisor.com/ShowUserReviews-g293917-d545069-r124506574-Hilltribe\\_Villages-Chiang\\_Mai.html](http://www.tripadvisor.com/ShowUserReviews-g293917-d545069-r124506574-Hilltribe_Villages-Chiang_Mai.html), dostęp z dn. 23.01.2016. Pragnienie doświadczenia autentycznego jest ważniejsze niż uszanowanie norm współżycia społecznego oraz prywatności mieszkańców.

kontakt Hankego z rodziną Madejów, która ze względu na wielopokoleniowość oraz widoczną w gospodarstwie biedę staje się dla niego najbardziej atrakcyjna wizualnie:

Zaraz też wyprowadzał ich na obejście, na słońce. Tu najpierw długo patrzył [...], a potem według tego słońca ich ustawiał [...]. I wciąż mu było źle, wciąż od nowa ich ustawiał [...]. **Dziadków musiał nieraz aż popychać, ciągnąć, bo już odmawiali posłuszeństwa i woleliby, żeby ich zastrzelił** [podkr. K.W.]. [...] A gdy dobił z nimi do takiego miejsca, że wreszcie uśmiech pojawił się na jego twarzy, to ich jeszcze czochrał, obszarpywał ubrania na nich, przesuwiał tych do tyłu, tych do przodu, zamieniał tych na tych, tym kazał kucnąć, tamtym ścieścić się, innym się wyciągnąć, a innym do ziemi przypląszczyć. Albo którejs z córek czy synowych pierś spod bluzki wyдостаć i udawać, że niby to karmi zawniętego w chustkę na rękę bachora. [...] A jeszcze ich nieraz skłął, że niemrawo się ruszają i nie odgadują jego myśli<sup>363</sup>.

Perfekcyjny kadr, idealna reprezentacja słowiańskiej rodziny są dla fotografa ważniejsze niż ludzie pozujący do fotografii. Spektakl, w którym Hanke odgrywa rolę reżysera i scenografa dbającego o odpowiednie dekoracje, jest dla modeli, którzy mimowolnie biorą w nim udział, uprzedmiotawiający i poniżający. Potencjał wrogiej transgresywności tej inscenizacji został wyrażony w życzeniu seniorów rodu zapisanym w mowie pozornie zależnej. Ludzie ustawiani, upozowywani i biernie podporządkowujący się dyrektywom nazistowskiego fotoamatora przeradzają się w jego oku w anonimowe ciała, odsłaniając tym samym kruchość *zoē*, nagiego życia, niewartego ocalenia<sup>364</sup>. Wreszcie hierarchia władzy ukonstytuowana w relacji przybysz – autochtoni oraz obecna w zarejestrowanym obrazie, zostaje podtrzymana w przekazie werbalnym i wyrażona tutaj za pomocą jednego cudzoziemskiego słowa: „Ale i Madeje czuli się po tym pstrykaniu nieraz zmachani jak nieboskie stworzenia. **I stali dalej, jakby nie wiedzieli, czy są jeszcze na świecie, czy już tylko na tej fotografii.** Aż dopiero musiał im Hanke powiedzieć, weg”<sup>365</sup>. Narrator nie wspomina o lęku towarzyszącym wymuszonej sesji fotograficznej, podczas której nawet nieostrożny gest mógł narazić na niebezpieczeństwo życie własne i najbliższych członków rodziny. W zamian opisuje

<sup>363</sup> W. Myśliwski, *Widnokrąg*, op. cit., s. 22–23.

<sup>364</sup> Grecy opisywali życie za pomocą dwu słów i kryjących się za nimi pojęć – *zoē* i *bios*. *Bios* oznaczało życie właściwe tylko człowiekowi – indywidualne, ograniczone, rozumne, funkcjonujące w ramach społecznych instytucji oraz mające formę polityczną, natomiast *zoē* odnosiło się do życia wegetatywnego – nieograniczonego i biernego, a jednocześnie najbardziej pierwotnego, można rzec głębinowego doświadczenia istnienia. Podział ten przywołuje współcześnie filozof Giorgio Agamben, odnosząc pojęcie *zoē* do życia w obozie koncentracyjnym. O więźniach pisze w następujący sposób: „Osoby te, właśnie dlatego, że pozbawione niemal wszystkich praw i oczekiwań, które zazwyczaj przypisujemy istotom ludzkim, a jednak biologicznie w dalszym ciągu żywe, przebywały w granicznej strefie między życiem i śmiercią [...] – w strefie, w której były wyłącznie nagim życiem”. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 217–218.

<sup>365</sup> W. Myśliwski, *Widnokrąg*, op. cit., s. 23.



przejmujące wrażenie pozbawienia podmiotowości graniczące z utratą poczucia osobowego istnienia.

Oszczędny i aluzyjny, a jednak niezwykle sugestywny w wyrazie szkic dotyczący stosunków okupacyjnych w istocie przedstawia spojrzenie kolonizatora. Gefreiter Hanke, przeciętny żołnierz pełniący szeregową funkcję w odległej prowincji kraju, jest dotknięty optyką zaborcy. Zrozumienie jej uwarunkowań wymagałoby wielokierunkowego sięgnięcia w przeszłość. Thomas Mann badający duszę niemiecką przywołał w *Czarodziejskiej górze* paradoks złączonych emocji zachwytu i repulsji wobec Wschodu. Stosunek do wschodnich sąsiadów, jaki Niemcy prawdopodobnie mogli podzielać na początku XX stulecia, wyraził wprost Paweł Huelle w *Castorpie*, będącym swoistym apokryfem do opus magnum Manna. Powołałam się na słowa jednego z bohaterów powieści gdańszczanina, ponieważ stanowią mentalne dopełnienie postawy prezentowanej przez Hankego:

Niesiemy tym biednym ludom religię, cywilizację, oświatę i kulturę. Bez nas tonęliby w mrokach barbarzyństwa. [...] Weźmy [...] za przykład nasz niemiecki naród. Spóźniliśmy się w Azji i Afryce, prawda. Ale na wschodzie Europy? Od setek lat niesiemy prawo, ład, harmonię sztuki i technikę. Gdyby nie my, Słowianie dawno popadliby w anarchię. To dzięki naszym dobrodziejstwom znajdują swoje miejsce w rodzinie, której na imię cywilizacja i kultura<sup>366</sup>.

Oryginalne podejście Myśliwskiego do sposobów funkcjonowania reżimu totalitarnego ukierunkowuje uwagę na subtelne, psychologiczne czynniki przemocy i zniewolenia.

Rysy Hankego, którym autor nadaje wyjątkowe znaczenie, czyli skłonność do manipulacji w celu dostosowania otoczenia do swych wyobrażeń, a także estetyzacja rzeczywistości, upodabniają go do kolonizatorskich podróżników oraz spadkobierców „wielkiej narracji turystycznej”. W kontekście polityki nazistowskich Niemiec specjalnego znaczenia nabiera metafora turysty – kanibala, zastosowana przez Annę Wieczorkiewicz w odniesieniu do określonej kategorii współczesnych podróżujących, którzy wybierają egzotyczne wycieczki w poszukiwaniu (niezrozumiałej, tajemniczej, dzikiej) Inności. Wyruszają, by przeżyć dreszcz emocji płynący ze spotkania z tubylcem – zgodnie z dyskursem kolonialnym archetypowym „kanibalem”, lecz w rzeczywistości niechlubna rola ludożerców przypada im w udziale. Antropolożka wyjaśnia: „wzorcowym kanibalem staje się reprezentant cywilizacji Zachodu. Chce zawładnąć światem, wchłonąć jego różnorodność, chce wykorzystać tubylczość do własnych celów. Dlatego czuje rozczarowanie, jeśli rzeczywistość nie spełnia oczekiwań”<sup>367</sup>. Zamożni beneficjenci demokracji liberalnych są sfrustrowani, gdy ich wyobrażenia nie mają pokrycia w rzeczywistości: dziewiczy zakątek, rajska wyspa okazują się

<sup>366</sup> P. Huelle, *Castorp*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 22–23.

<sup>367</sup> A. Wieczorkiewicz, *Apetyt turysty...*, op. cit., s. 216.

konsumpcjonistyczną iluzją, a mieszkańcy peryferii przystosowali swoje życie do turystycznego podboju, trwającego na ich ziemi. Krytyczna analiza zjawiska totalitaryzmu, nad którą Hannah Arendt pracowała bezpośrednio po zakończeniu wojny, wysunęła tezę o pokrewieństwie imperializmu i totalitaryzmu, a także o wpływie historycznie wcześniejszego zjawiska, jakim była polityka imperialistyczna na narodziny systemu totalnego. Łączyły je dwie konstytutywne cechy – ekspansjonizm oraz rasizm (filozofka dostrzegła, że za sprawą kolonialnego podboju wzmocniono „świadomość fundamentalnej, a nie tylko przypadkowej supremacji człowieka nad człowiekiem, „wyższej” rasy nad niższymi rasami”<sup>368</sup>). Oba wskazane przez Arendt czynniki wyszczególnia także współcześnie Norman Davies w swoich konkluzjach na temat historii totalitaryzmów europejskich. Dodatkowo podkreśla, że decydujące znaczenie dla polityki niemieckiej miało konsekwentne stosowanie przez propagandę nazistowską wartościującego podziału na Zachód i Wschód<sup>369</sup>.

Fikcyjny gefreiter Hanke ma swój prototyp. Bohaterem krótkometrażowego dokumentu autorstwa Janusza Majewskiego jest oficer Fleischer z Görlitz wraz z nieodłączną leicą. Z odnalezionych przypadkowo fotografii „systematycznie ponumerowanych na osiemdziesięciu trzech filmach marki Agfa”<sup>370</sup> twórcy filmu odtwarzają wojenne losy żołnierza Wehrmachtu – udział w kampanii francuskiej, pobyt w Warszawie oraz marszrutę wojsk niemieckich biorących udział w operacji „Barbarossa” w 1941, a także ich odwrót zimą 1944 roku. Nietypowy album pełen jest niezrozumiałych sprzeczności – galowo umundurowani oficerowie pozują na tle ruin miasta, widok ukraińskich dzieci polerujących ubłocone buty nazistów sąsiaduje z fotografią pociech Fleischera zjeżdżających na saneczkach podczas ferii świątecznych. Narracja uwypukla podwójny status bohatera – jako beztrioskiego globtrotera korzystającego z usług „osobliwego biura turystycznego Wehrmacht”<sup>371</sup> oraz dumnego zdobywcy triumfującej armii. Autorzy dociekają, skąd u żołnierza niestrudzona pasja fotograficzna – czy powoduje nim

---

<sup>368</sup> H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1993, s. 173.

<sup>369</sup> Historyk reasumuje: „Wszystkie najbardziej radykalne ambicje faszystów były skierowane przeciwko Wschodowi. *Mein Kampf* jednoznacznie definiował Europę Wschodnią jako *Lebensraum* dla Niemców – ich przyszłe «miejsce do życia». Europę Wschodnią zamieszkiwały niższe gatunki Słowian i Żydów i dla poprawy genów konieczna była masowa kolonizacja niemiecka. «Elementy chore» trzeba było usunąć chirurgicznie, czyli wymordować. [...] Kiedy faszyci rozpoczęli inwazję w Europie Wschodniej – napadając najpierw na Polskę, potem na ZSRR – mieli poczucie, że rozpoczynają «krucjatę». I wyraźnie to mówili. Ze swoich podręczników do historii dowiedzieli się, że idą w chwalebne ślady Henryka I, zakonu krzyżackiego i Fryderyka Wielkiego. Twierdzili, że zmierzają wprost ku ostatecznemu uwieńczeniu «tysiąclecia dziejów», N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, tłum. E. Tabakowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 68.

<sup>370</sup> Cytat z komentarza pochodzącego ze ścieżki dźwiękowej filmu *Album Fleischera*, reż. J. Majewski, scenariusz i komentarz K. Kąkolewski i J. Majewski, Wytwórnia Filmów Dokumentalnych, Warszawa, 1962.

<sup>371</sup> Ibid.

„ciekawość turysty, czy satysfakcja zdobywcy?”<sup>372</sup>. Starają się wyczytać z nieprzeniknionej twarzy Fleischera jego stosunek do fotografowanej ludności cywilnej – wykonane przez niego czarno-białe kadry wypełniają kolumny uchodźców, Żydzi oznakowani opaskami na ulicach miasta, chłopskie rodziny cierpiące głód. Film zabierał głos w dyskusji o przyczynach totalitaryzmu – tym razem nie oddano jednak głosu ofiarom, ale podjęto próbę zrozumienia losu Niemców, którzy ulegli nazistowskiej ideologii. Album fotograficzny, łączący pełne ciepła portrety rodzinne w mieszczańskim wnętrzu z werystycznym reportażem z pola walki, stanowi świadectwo psychologicznego rozszczępienia, jakie było udziałem tego pokolenia. Konsekwencje doświadczenia totalitarnego dla obu stron konfliktu omówię na przykładzie kolejnej powieści autora, *Traktatu o łuskaniu fasoli*.

#### 2.4. Trauma a mit. *Traktat o łuskaniu fasoli* w kontekście badań nad traumą

Widzi pan te wzgórza. Mieszkaliśmy tam w czasie wojny. I jednego dnia gruchnęła wieść, że tu się wsie palą. Złapała mnie matka za rękę, dzieckiem byłem, i pobiegliśmy na najwyższe wzgórze. Winnica się nazywało. Niewiele widziałem, prócz morza dymów ponad lasami. Starsi jednak wszystko widzieli. Płonące domy, stodoły, chlewy, oszalałe zwierzęta, ludzi, jak do nich strzelają<sup>373</sup>.

Lapidarny opis pacyfikacji wsi dokonany z oddalenia (przedstawiony w dalekim planie pełniącym funkcję informacyjną), stanowi świadectwo postronnego obserwatora. Afektywna natura traumy opiera się na reprezentacji, jak pisała Jill Bennett<sup>374</sup>. Zgodnie z tym rozpoznanie osobiste doświadczenie wojennego pogromu przez bohatera-narratora *Traktatu o łuskaniu fasoli* jest w dużej mierze artykułowane poprzez aluzję, milczenie i niedomówienie. Traumatyczna przeszłość stanowi dotkliwy trzon jego biografii. Choć niszcząca, jest swoistym aktem założycielskim, na którym została ufundowana jego tożsamość i do której nieuchronnie musi się on odnieść w toku podsumowań i rozliczeń z życiem, czynionych na ostatnim jego etapie. Bohater jest jedynym ocalonym z całej wsi wymordowanej i spalonej przez Niemców. W jednej chwili jego świat przestaje istnieć i nigdy już nie powraca do pierwotnej formy. Erozja historii uobecnia się poprzez przyrodę, jako że ślady po dawnej osadzie zostały niemal zatarte. Koryto dawnej rzeki Rutki posłużyło do utworzenia zalewu, nad którym pojawiła się infrastruktura turystyczna. W ten sposób w planie symbolicznym wykorzystano

<sup>372</sup> Ibid.

<sup>373</sup> W. Myśliwski, *Traktat o łuskaniu fasoli*, op. cit., s. 54.

<sup>374</sup> Zob. J. Bennett, *Wnętrze, zewnątrz: trauma, afekt i sztuka*, tłum. A. Kowalcz-Pawlik, T. Bilczewski, [w:] *Pamięć i afekty*, red. Z. Budrewicz, R. Sendyka, R. Nycz, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2014, s. 146.

topos potopu – zgliszcza dawnego świata dosłownie pochłonęła woda. Bohater przyjmuje rolę strażnika pamięci krainy, która spoczywa, niczym w utrwalonej przez Mickiewicza białoruskiej legendzie, na dnie jeziora. Żmudne odnawianie tabliczek nagrobnych pochodzących z na poły zdziczałego, porośniętego przez las cmentarza jest czynnością, która ma za zadanie spłacić dług wobec zmarłych – tych najbliższych i całej wspólnoty wiejskiej – ale przede wszystkim wobec własnej pamięci.

Sekwencja otwierająca powieść, prezentująca treści w skondensowany sposób i rozsnuwająca wątki następnie rozwijane i otwierane jako równoległe tematy – wygrywa, jak w fudze, swój motyw czołowy. Mężczyzna odwiedza rodzinne strony po wielu latach spędzonych na emigracji. Przyjeżdża jesienią, droga spowita gęstą mgłą oraz nocna pora nadają tej podróży charakter oniryczny. Celem jego wizyty jest odwiedzenie grobów – szukając ich w lesie, traci poczucie czasu i przestrzeni, gubi się. Nagle dostrzega w oddali błysk światła i przypomina sobie płomień lampy naftowej, wokół której zbierała się cała rodzina, by łuskać fasolę, gdy był dzieckiem. Wspomnienie przeradza się w wizję i bohater na jawie powraca do własnego domu:

Siedzieli w kręgu tej naftowej lampy, ojciec, matka, dziadek, babka, obie siostry, Jagoda, Leonka, i stryj Jan jeszcze żył. On jeden wstał, gdy wszedłem, i napił się wody. Pił dużo wody przed śmiercią. A tak wszystkim strąki fasoli zastężyły tylko w rękach. Stałem poza kręgiem światła tej lampy, tuż przy drzwiach, a oni jakby w takim podpływyku tego światła siedzieli, tak że dobrze ich widziałem. Na niczyjej jednak twarzy nie pojawił się uśmiech, zdziwienie, czy choćby jakiś grymas. Patrzyli na mnie, ale oczy mieli jakby już umarłe, tylko nie miał im kto pozamykać powiek. Jedyne te strąki w ich rękach świadczyły, że łuskają fasolę. No, i nie poznali mnie<sup>375</sup>.

Przekraczając próg oddzielający dwa światy – żywych i umarłych – mężczyzna potwierdza trwałą więź z widmowym królestwem, mimo że w pełni do niego nie przynależy<sup>376</sup>. Egzystencja bohatera w czasie narracji przypomina trwa-

<sup>375</sup> W. Myśliwski, *Traktat o łuskaniu fasoli*, op. cit., s. 32.

<sup>376</sup> Nie sposób nie zwrócić uwagi na pokrewieństwo wizji bohatera z wierszem Tadeusza Różewicza z tomu *Zawsze fragment* (Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1996). Cytuję pierwsze strofy: „w świetle lamp filujących / świat wyglądał inaczej / twarze żywych umarłych / i śpiących / twarze odwrócone / młode głowy ku sobie / skłonione / w świetle lamp kopających / człowiek był zadomowiony / mocniej w radości / głębiej w trosce / cienie rozchwiane / odchodziły wracały rosły / słowa były cieplejsze / cichsze / dom kołysał się / odpływał z trumną i kołyską (s. 29–30). **Dla poety, podobnie jak i dla autora *Traktatu*, wojna jest cezurą oddzielającą dwa światy, a zarazem osobne systemy znaczeń. W obu tekstach rozpoznac można nostalgiczne pragnienie pełni, sensu, obecnych – zgodnie z intencją autorów – w utraconym czasie. Katastrofa wojny odcina człowieka od dawnych możliwości poznawczych:** „o tych lampach / prawie wszystko wiedział / poeta z Drohobycza / [...] / kiedy myślę o nim / i jego księdze / widzę go / w świetle lampy kopającej / z rosnącym cieniem / przestrelonej głowy / na ścianie”. O złudzeniu, jakiemu uległ Różewicz, utożsamiający modernizm Brunona Schulza z ontologiczną pewnością, interesująco pisał Andrzej Skrendo: Schulz według Różewicza. *Wokół wiersza „W świetle lamp filujących”*, [w:] idem, *Poezja modernizmu. Interpretacje*, Universitas, Kraków 2006, s. 175–185.

nie na krawędzi światów, w przejściu między nimi. Czynność opowiadania, *lust zu fabulieren*, wprawia ów stan zawieszenia w ruch, który przeprowadzi go ku śmierci. Aura schyłkowości wzmocniana jest przez konstrukcję *topoi*: miejsca wyposażonego w nadwyżkę znaczenia. Odludny ośrodek wczasowy poza sezonem, umieszczony w późnojesiennym krajobrazie stanowi sensualny znacznik dekadencji. Jednak nawet jeśli stylizacja wydobywa ton modernistycznego spleenu, brak jej charakterystycznego dla tamtej epoki splendoru. Zgodnie z zamysłem podkreślono raczej słabość, wadliwość i dotkliwą drugorzędność scenerii reprezentującej rzeczywistość powojenną.

Powrót jest motywem przewodnim tekstu, odtwarzanym na wielu płaszczyznach. Przytoczone streszczenie sugeruje pierwszy wymiar, czyli podróż i ponowne osiedlenie się bohatera w miejscu dzieciństwa. Sprowokowana spotkaniem z nieznanym próba rekapitulacji życiorysu oznacza konieczność zwrócenia się ku dziedzinie pamięci. Wyzwanie uporządkowania przeszłości w procesie narracji determinuje kształt powieści. Jej kunsztowna struktura zakłada rozwijanie równoległych wątków pochodzących z różnych przestrzeni temporalnych. Tematy te, często jedynie naszkicowane lub niespodziewanie urwane, zostają uzupełnione i sfinalizowane w innych partiach utworu. Zastosowanie powracających motywów organizujących tekst (przypadek, spotkanie, pamięć, muzyka, podwójność, nieprzystosowanie), które stają się łącznikami treści lub zestawiają je z wykorzystaniem kontrastu – nadaje tekstowi charakter muzyczny i formę nawiązującą do fugi. Diegeza powieściowa sugeruje natomiast jeszcze inny trop – bohater jest z wyboru muzykiem grającym na saksofonie. Obecność instrumentu związanego najściślej z niejednorodnym gatunkiem muzycznym, jakim jest jazz, kieruje uwagę ku otwartości dzieła i ku znaczeniu improwizacji. Jedną z właściwości jazzu jest swobodne muzykowanie (*jam session*), podczas którego instrumentalisci proponują swoje kompozycje, uwzględniając co najmniej dwa czynniki – wzajemną inspirację oraz nastrój i reakcje publiczności. Akt komunikacji służy jako impuls twórczy warunkujący kształt dzieła. Nie inaczej dzieje się w powieści Wiesława Myśliwskiego: ramę narracyjną stanowi spotkanie z nieznanym przybyszem, który zapukał do drzwi bohatera, chcąc kupić od niego fasolę, i pozostał jako gość, by ją wraz z nim wyłuskać, a podczas tej czynności wysłuchać opowieści. Tekst spełnia kryteria, jakie wyznaczył Michał Głowiński, definiując powieściowy monolog wypowiedziany. Badacz uznał fizyczną obecność partnera dialogu jako słuchacza za konieczny wyznacznik kompozycji tego typu opowiadania. Nieustanny kontakt interlokutorów upodabnia monolog do rozmowy, więc w planie językowym ważną rolę odgrywa funkcja fatyczna. Głowiński podkreśla nieobojętną rolę odbiorcy:

Monologista bierze w toku swojej wypowiedzi pod uwagę realne i potencjalne reakcje słuchacza, chce na niego oddziaływać, dyskutuje z nim, usiłuje go przekonywać. Choć skazany na milczenie, **słuchacz jest nie tylko zawsze obecny, jest także na swój sposób czynny** [podkr. K.W.]. Bez niego słowo narratora zawisłoby w próżni; nie kierowane do konkretnej

osoby, utraciłoby swój sens. Wraz z nim utraciłby znaczenie cały monolog: jego racją bytu jest mówienie do kogoś<sup>377</sup>.

Przytoczone uwagi są istotne dla lektury powieści, w której szczególne znaczenie nadają zdarzeniu **spotkania**. Forma utworu, zgodnie z powyższym rozpoznaniem, uwzględnia pozornie sprzeczne wartości, sytuując się pomiędzy dyscypliną i kunsztem właściwymi fudze a swobodą i otwartością charakterystycznymi dla jazzu. Wybór saksofonu jako instrumentu muzycznego dla bohatera nie jest przypadkowy, ma swoje historyczne uzasadnienie.

Nostalgia za przedwojennym porządkiem wywołana powrotem do nieistniejącego już domu rodzinnego ukazuje swój rewers – jest nim rozczarowanie złudzeniem „nowego świata”, oferowanym przez komunizm. Dojrzewanie w systemie totalitarnym pozostawia ślad w osobowości bohatera, choć w jego wypadku nie ma mowy o uwiedzeniu ideologią. Wojciech Ligęza w szkicu poświęconym *Traktatowi...* dostrzegł drażniące niekonsekwencje w sposobie budowania postaci bezimiennego gawędziarza: „Oczywiście bohater nie musi być sympatyczny. Ta postać u Myśliwskiego posiada wiele cech sprzecznych, paradoksalnych, może nawet psychologicznie nieprawdopodobnych. Łączy ona w sobie subtelność i wścibstwo, zacięcie artystyczne i kaprałską miłość do regulaminów, współczujące ciepło i surowe, wyniosłe osądy – brak złudzeń w stosunku do rodzaju ludzkiego”<sup>378</sup>. Krytyk odsłonił tym samym zasadę podwójności, która wyznacza sens biografii bohatera (wykonującego dwa zawody – elektryka i muzyka; mieszkającego po obu stronach żelaznej kurtyny – zatem zakorzenionego i emigranta). Wydaje się, że pewne zachowania przypisane mężczyźnie – ujawniające się zwłaszcza w podjętej przez niego w późnym wieku roli stróża domków letniskowych – odzwierciedlają cechy osobowości autorytarnej sformułowane przez Theodora Adorna. W tym wypadku należy wymienić sztywne przywiązanie do norm oraz niechęć wobec ludzi niestosujących się do reguł lub je łamiących. Logika tekstu wskazuje na te wyróżniki jako na konsekwencję wychowania w wojskowej dyscyplinie ośrodka dla junaków, do którego trafiły sieroty wojenne<sup>379</sup>. Retrospektywne epizody poświęcone szkole wydobywają bezradność komunistycznej doktryny w zetknięciu z duchowym pandemonium, w którym mimo zakończenia wojny wciąż tkwią jej podopieczni. Przemoc i barbarzyństwo

<sup>377</sup> M. Głowiński, op. cit., s. 115–116.

<sup>378</sup> W. Ligęza, *Monolog doświadczenia (o powieści Wiesława Myśliwskiego „Traktat o łuskaniu fasoli”)*, „Akcent” 2006, nr 4, s. 119.

<sup>379</sup> Fragment opisu szkoły: „Wszyscy nauczyciele zachowywali się jak wojskowi, a nas traktowali jak rekrutów. Prócz niego jednego [chodzi o nauczyciela muzyki – K.W.], wszyscy chodzili w mundurach, bez gwiazdek, ale z naramiennikami, wojskowymi pasami przepasani. Mówiono nawet, że noszą w kieszeniach pistolety. My, uczniowie, też mieliśmy mundury, ni to czarne, ni granatowe, buty podkute gwoździami, furażerki, a na furażerkach metalowe znaczki, jakby wschodzące słońce w półkolu promieni. Co, jak nam wyjaśniono na lekcji wychowawczej, miało znaczyć wschodzący nowy, lepszy świat. I że to ten świat jest właśnie przed nami. Musimy się nauczyć tylko wiary, niezłomnej wiary. I dla tej wiary jesteście tu, w szkole”. W. Myśliwski, *Traktat...*, op. cit., s. 89.

ujawniające się w relacjach grupowych jako pokłosie nieludzkiego czasu są marginalizowane. Milczące przyzwolenie na kanalizowanie agresji poprzez „drobne” okrucieństwa oraz brutalne przetasowania w wewnętrznej hierarchii skutkuje wreszcie wybuchem buntu uczniów. Utopijna ideologia staje się truizmem wobec doświadczenia traumy, która nie zostaje przepracowana. Oryginalna powieściowa strategia dezawuacji komunizmu polega również na ukazaniu stałości struktur społecznych, które wedle żargonu partyjnego zostały zlikwidowane przez socjalizm. System tymczasem reprodukuje różnice klasowe, zachowując jedynie pozory równości – widać to zarówno w szkole, gdzie komendant może ucznia wedle swego widzimisię „wystrzelać po pysku”<sup>380</sup>, oraz na placach budowy, w podrzędności statusu robotników wobec inżynierów, którzy otrzymują preferencyjne warunki: „W stołówce wydzielili im część od strony okien i mieli tam swoje stoliki. A żeby nie wiem, jak się spóźniali, te stoliki zawsze czekały na nich wolne. [...] Krew człowieka zalewała, bo tu głód ścisnął, tu robota wołała, a na tamtych, jakby drwiąc z nas, stoliki czekały wolne”<sup>381</sup>, a także poprzez romans kelnerki i inżyniera ukazany jako mezalians, tragicznie zakończony dla nieuprzywilejowanej. Podejrzliwość wobec wartości oferowanych przez nowy system ujawnia się w konsekwentnym odsłanianiu tandetności i tymczasowości składników świata, co zresztą najsilniej łączy się z obecną w opowieści nostalgią. Konieczność wypychania kapelusza gazetą, by trzymał się głowy (alternatywę stanowi wymiana tej części garderoby na bardziej praktyczne okrycia: beret lub kaszkiet), jest metaforycznym wysłowieniem paradygmatycznej zmiany oraz tęsknoty za utraconym (chłopsko-ziemiańskim) uniwersum<sup>382</sup>. Saksofon nie pasuje do siermiężnej rzeczywistości PRL-u, jest znakiem innego porządku, symbolem wolności wyrazu artystycznego, którą bohater znajduje po drugiej stronie muru. „Saksofon to świat”<sup>383</sup> – mówi stryj Jan. Muzyka jazzowa, niewpisująca się w idee promowane przez sztukę realizmu socjalistycznego i oficjalnie zakazana przez władze podczas Zgromadzenia Związku Kompozytorów Polskich w Łagowie w 1948 roku, była w latach pięćdziesiątych wyrazem kontestacji, kształtowała konkulturę młodzieżową<sup>384</sup>.

<sup>380</sup> Zob. *ibid.*, s. 147.

<sup>381</sup> *Ibid.*, s. 164.

<sup>382</sup> O antropologii stroju pisała Hanna Gosk w szkicu: *O czym mówi (ubrane) ciało subalterna? Diarystyczno-wspomnieniowe ujęcia pasygrafii stroju w polskim czasie marnym (1939–1956). Rekonansans*, [w:] *Białe maski/szare twarze. Ciało, pamięć, performatywność w perspektywie postzależnościowej*, red. E. Graczyk, M. Graban-Pomirska, M. Horodecka i M. Żółkoś, Universitas, Kraków 2015, s. 83–101. Zgodnie z obserwacjami autorki, czynionymi na podstawie wspomnień Artura Sandauera z czasów okupacji, zastąpienie zachodnioeuropejskiego kapelusza sowieckim kaszkietem wynikało z lęku przed represjami stalinowskiej władzy i chęci wtopienia się w tłum, zob. s. 87. Natomiast elegancki strój na początku lat pięćdziesiątych służył zakodowane przesłanie sprzeciwu wobec władzy (na podstawie dziennika Leopolda Tyrmanda), zob. s. 95.

<sup>383</sup> W. Myśliwski, *Traktat...*, op. cit., s. 87.

<sup>384</sup> Przytoczę zapis doświadczenia pokoleniowego: „Kraj był zrujnowany, miasta zburzone, nie było co jeść, gdzie spać, panował analfabetyzm, coraz bardziej uzależnialiśmy się od wschodniego

Pobudką pisarstwa Myśliwskiego – dotyczy to zarówno powieści, jak i utworów dramatycznych – jest wola wypowiedzenia paradygmatycznej zmiany, jaką było ostateczne oderwanie się od kultury tradycyjnej i przejście z uniwersum chłopskiego w nowoczesność ujmowaną w kontekście historii wschodnioeuropejskiej. Kolejne rewolucje – model modernizacji zaproponowany przez komunizm, a następnie przejęty przez (również chybiony) projekt liberalny, wzmacniają nostalgię za światem sterowanym tradycją. Dla tej przyczyny twórczość pisarza chętnie rozpatrywana jest w perspektywie praktyk mityzacji. Obecność mitu w zsekularyzowanym świecie oraz ludzkie zakorzenienie w rytmie obrzędowości są aksjomatem, któremu prace poświęcili Mircea Eliade i Roland Barthes, ostatnio zaś o sakralnym wymiarze myśli późnej nowoczesności przypominała Agata Bielik-Robson<sup>385</sup>. W tym miejscu chciałabym przyrzeć się zabiegom tekstualnym, za sprawą których uwznioślona przeszłość przeradza się w mit. Powołam się na koncepcję mitu jako „zimnego jądra nowoczesności” według Franka Ankersmita.

Wywód historyka narratywisty jest szczególnie zapładniający dla literaturoznawczej dziedziny, ponieważ nakreśla paralelę między dziejami całych cywilizacji a poszczególnym istnieniem ludzkim. Interesuje go paradoks zapominania sytuacji trudnych i bolesnych – gdy człowiek nakazuje sobie zapomnienie czy też pamięta, by o czymś zapomnieć (wyprzeć ze świadomości)<sup>386</sup>. Badacz opisuje działanie podobnego mechanizmu w praktykach pamięci zbiorowej. Zapominanie odgrywa we wspólnotach narodowych równie ważną rolę jak rozmaite formy upamiętniania – obchody rocznic, fundowanie tablic i pomników, a także interpretacja historii w różnych dyskursach: edukacji, muzealnictwie, polityce etc. Zgodnie z jego słowami: „nie jesteśmy tylko tą przeszłością, którą pamiętamy (lub możemy zapamiętać) – jak zawsze twierdzili historycy – lecz także tą, którą jesteśmy w stanie zapomnieć”<sup>387</sup>. Definiując zdarzenie traumatyczne, które wymaga uleczenia lub wyparcia, autor zestawia je z estetycznym pojęciem wzniosłości. Spoiwem obu tych doznań jest konieczność oddzielenia się podmiotu od doświadczenia aż do granicy psychologicznego mechanizmu derealizacji. Wzniosłość wywołuje sprzeczne emocje, mieści dreszcz przerażenia i rozko-

---

sąsiada, ale mieliśmy jazz. Jazzowa otoczka, powiew wolności, choć na kilka godzin, gdy trwał koncert lub gdy można było się wyszaleć w tańcu – oddzielały nas od komunizmu. [...] W klubach, na salach tanecznych nie było «drętwej mowy», celebry, sztuczności, języka młodzieżowej organizacji, czy akademii ku czci. Była swoboda, luz, Ameryka, Kanada, Meksyk... Ale już nad tym błękitnym jazzowym niebem zbierały się gęste chmury”, M. Gaszyński, *Fruwa twoja marynara. Lata czterdzieste i pięćdziesiąte – jazz, dancing, rock and roll*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, s. 27.

<sup>385</sup> Zgodnie z tezą jej obszernego studium *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności* (2008) nie sposób uciec od religii oraz pytań o sprawę ostateczną w sekularnej rzeczywistości.

<sup>386</sup> Ankersmit przywołuje anegdotę związaną z Kantem. Ponoć kiedy filozof z Królewca podjął trudną decyzję zwolnienia ze służby swojego wieloletniego lokaja Lampego, miał zanotować na kartce „zapomnieć o Lampem”. Naiwna uwaga myśliciela obrazuje zjawisko, o którym pisze historyk – konieczność wyparcia bolesnych i traumatycznych wspomnień, by można było powrócić do normalności, zob. F. Ankersmit, op. cit., s. 321–322.

<sup>387</sup> Ibid., s. 341.



szy, który Edmund Burke określa jako „błogą zgrozę”<sup>388</sup>. W uwagach Immanuela Kanta na temat wzniosłości odnajdziemy natomiast potwierdzenie wrażenia dystansu temporalnego, który zostaje scharakteryzowany jako nagłe zahamowanie sił życiowych, gdy obserwatorowi przyjdzie zmierzyć się (z bezpiecznej odległości) z potęgą zjawisk natury<sup>389</sup>. Narratywista ucieka się do retorycznego uproszczenia, uznając traumę za psychologiczny odpowiednik wzniosłości, wzniosłość za filozoficzny analogon traumy<sup>390</sup>. W toku wywodu oba te pojęcia zostają powiązane z odrębnymi typami zapominania. Spośród czterech wyróżnionych przez historyka propozycji najbardziej istotne są dwie ostatnie, które Ankersmit sobie przeciwstawia<sup>391</sup>. Jeden z tych typów, nazwany *trauma-1*, wiąże się z koniecznością wyparcia bolesnego wspomnienia z pamięci do podświadomości, tak jak zdarzyło się to w Niemczech, kiedy przez dwie powojenne dekady dyskurs o Holokauście był właściwie nieobecny. Jednakże trauma, jakkolwiek niszczycielska, może zostać opowiedziana i uleczona – scalona z biografią chorego (autor posługuje się słownikiem z zakresu terapii psychoanalitycznej). W przeciwnym wypadku, określonym odpowiednio jako *trauma-2*, taka ewentualność jest wykluczona – bolesnego doświadczenia nie uda się pogodzić z tożsamością podmiotu lub wspólnoty. Jedynym wyjściem jest całkowite rozstanie się z wartościami, z którymi dawniej zbiorowość się identyfikowała, odrzucenie starej tożsamości – autor porównuje tę sytuację do samobójstwa: „W tym wypadku traumatyczna strata istotnie oznacza utratę (poprzedniego) «ja» – a jakaś strata mogłaby być większa? Czyż nie jest to najbliższym odpowiednikiem śmierci?”<sup>392</sup>.

Według holenderskiego badacza koncepcja *traumy-2* opisuje stan społeczeństwa po rewolucyjnym przewrocie. Porzucone wierzenia i obyczaje, które w nowej rzeczywistości nie mogą być podtrzymywane, ulegają przeobrażeniu w mit. Przeszłość poddana zabiegowi mityzacji stanowi trzon opowieści o wspólnotcie, który Ankersmit poetycko nazywa „zimnym jądrem cywilizacji”: „Za każdym razem, gdy ludzkość lub któraś z jej cywilizacji wkracza w prawdziwie nową fazę swojej historii, powstaje nowa mityczna wzniosłość stanowiąca zimne i skamieniałe serce tej cywilizacji, wiecznie przekazywane żyjącym w jej późniejszych fazach”<sup>393</sup>, oraz w innym miejscu dopowiada: „Poprzednia tożsamość jest

<sup>388</sup> E. Burke, *Dociekania filozoficzne o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna*, tłum. P. Graff, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1968, s. 153, za: F. Ankersmit, op. cit., s. 343.

<sup>389</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądowniczej*, tłum. i przedmowa J. Gałęcki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 131.

<sup>390</sup> F. Ankersmit, op. cit., s. 347.

<sup>391</sup> Pomijam dwa początkowe rodzaje wyszczególnione w studium: pierwszy typ zapominania związany jest z naturalnym procesem zacierania się w pamięci błahych, nieistotnych faktów (np. z naszego życia codziennego), drugi typ dotyczy sytuacji zapominania danych, o których nie wiemy, że są ważne. Zjawisko to ma miejsce w historiografii – badacze nieświadomi znaczenia pewnych zjawisk historycznych nie uwzględniają ich w swoich narracjach, zob. F. Ankersmit, op. cit., s. 328–329.

<sup>392</sup> Ibid., s. 333.

<sup>393</sup> Ibid., s. 363.

odrzuca bezlitośnie – choć z największym bólem – i przekształcana w «zimne» serce nowej tożsamości. [...] W historii cywilizacji takie oddzielenia przeszłości będą na ogół objawiać się tym, co [owa cywilizacja – K.W.] będzie skłonna mitologizować, innymi słowy – łączyć z idyllicznym, prehistorycznym i naturalnym światem [podkr. K.W.]<sup>394</sup>. Przedstawiona tutaj wizja historiozofii została skrytykowana przez Ewę Domańską jako „traumatofiliczna”, a jej autor obdarzony przydomkiem „melancholijnego estety”<sup>395</sup>. Badaczka sprzeciwiła się fundowaniu tożsamości zbiorowej na utracie czy też nieprawidłowo przebyтым (zatrzymanym) procesie żałoby, który zamienia się w trwałą melancholię. Niezależnie od oceny słuszności tych zarzutów, teoria Franka Ankersmita pozwala na zrozumienie źródeł nostalgii obecnej w dziełach Wiesława Myśliwskiego. Przykład *Traktatu o łuskaniu fasoli* wydaje się modelowy ze względu na fabularną reprezentację wojennej traumy.

Pojęcie traumy – jak słusznie zauważa Tomasz Łysak – uległo rozmyciu za sprawą częstej obecnie praktyki włączania terminów z zakresu psychologii (niekiedy naiwnie rozumianych) do języka potocznego i upowszechniania ich w popularnych mediach. Zgodnie z medialnym przekazem traumy doświadcza na równi ocalony z Szoa, jak i ofiara ataku rekina<sup>396</sup>. Badania nad zjawiskiem zapoczątkowane w modelu psychoanalitycznym pod koniec wieku XIX dotyczyły pierwotnie ofiar katastrof kolejowych oraz żołnierzy powracających z frontów pierwszej wojny światowej (inicjatorami analiz nerwic pourazowych byli John Erichsen, Jean-Martin Charcot, Pierre Janet, Zygmunt Freud). Współcześnie natomiast skoncentrowały się wokół upamiętnienia Zagłady, która stała się paradygmatycznym doświadczeniem traumatycznym. Przyczyniły się do tego książki między innymi Doriego Lauba i Shoshany Felman (*Testimony: Crises of Witnessing in Literature Psychoanalysis and History* 1992), Cathy Caruth (*Trauma. Explorations in Memory* 1995, jako redaktorka; *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History* 1996) oraz Dominicka LaCapry (*Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma* 1994; *History and Memory after Auschwitz* 1998). W związku z tym pierwsza fala krytyki skierowana do środowisk naukowych współtworzących teorię traumy upomniała się o tragiczne dziedzictwo kolonializmu i postulowała rozszerzenie eurocentrycznej dotąd debaty<sup>397</sup>.

Wspólnym celem autorów studiów nad traumą jest pogłębienie wiedzy o katastrofalnych zdarzeniach minionego wieku oraz o wpływie doświadczenia

---

<sup>394</sup> Ibid., s. 364.

<sup>395</sup> Zob. E. Domańska, *Historia egzystencjalna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 68–75.

<sup>396</sup> Zob. T. Łysak, *Trauma – od genealogii pojęcia do studiów nad traumą*, [w:] *Antologia studiów nad traumą*, red. T. Łysak, Universitas, Kraków 2015, s. 6.

<sup>397</sup> Zob. T. Łysak, *Postkolonialna krytyka studiów nad traumą*, [w:] *Antologia studiów nad traumą*, op. cit., s. 22–24; M. Rothberg, *Między Auschwitz a Algierią. Pamięć wielokierunkowa i świadek przeciw-publiczny*, tłum. K. Bojarska, „Teksty Drugie” 2012, nr 4, s. 160–185; I. Visser, *Decolonizing Trauma Theory. Retrospects and Prospects*, „Humanities” 2015, nr 4, s. 250–265.

zbrodni przeciwko ludzkości na świadków, a także ich sukcesorów. Oddziaływanie to okazało się na tyle silne, że tożsamość ponowoczesną określa się w odniesieniu do „kultury rany”. Ważne uszczegółowienie uspojnijające badania nad traumą wprowadził Dominick LaCapra, oddzielając traumę strukturalną od traumy historycznej. Pierwsza z nich jest symboliczna, ponadhistoryczna, może się uobecniać w różnych przestrzeniach i losach oraz wyraża utratę jako uniwersalne doznanie ludzkie (do jej opisu wykorzystano wiedzę z dziedzin psychologii i filozofii). Trauma historyczna w odróżnieniu od strukturalnej jest konkretna i nie jest powszechnym doświadczeniem. Świadcowie drugiego stopnia ani historycy nie mają prawa do zawłaszczenia pozycji osoby, która ją przeżyła, a także mówienia w jej imieniu – ich rola natomiast wymaga empatii<sup>398</sup>. Historyk idei przestrzega przed skłonnością do relatywizowania i nadmiernych uogólnień, które sprawiły, że pojęcie traumy stało się tak nieostre: „Trauma strukturalna dotyczy każdego. Jednak w odniesieniu do traumy historycznej i jej reprezentacji wydaje się kluczowe rozróżnienie między ofiarami, oprawcami i świadkami”<sup>399</sup>. Mimo powyższych ustaleń trudno oderwać od siebie oba zjawiska, które w badaniach opartych o paradygmat psychoanalizy traktowane są jako dopełniające się. Niektórzy autorzy (np. Slavoj Žižek) postrzegają traumę historyczną, która wydarza się w konkretnym czasie i określonej sytuacji, jako wyzwolenie wypartego potencjału pierwotnego lęku egzystencjalnego, właściwego każdej podmiotowości<sup>400</sup>. Katarzyna Bojarska, polska popularyzatorka badań anglojęzycznych, taką właśnie podwójną konstrukcję traumy uważa za zasadniczą dla rozumienia pojęcia<sup>401</sup>. LaCapra opisuje dwie przeciwstawne tendencje badawcze – podczas gdy teoretycy ulegają pokusie, by zdarzenia historyczne wykorzystać jako niepodważalną ilustrację traumy strukturalnej, historycy i socjologowie redukują traumę historyczną do faktów, eliminując trudne do wyjaśnienia reakcje psychologiczne uczestników zdarzeń. Konieczne wydaje się natomiast zbilansowanie obu praktyk. W powieści Myśliwskiego pewien znaczący fragment można odczytać w perspektywie traumy strukturalnej, odsyłającej do pierwotnych procesów kształtowania się jednostkowej psychiki. Wybrany passus odgrywa w układzie fabuły rolę zwiastuna katastrofy. Dotyczy dziecięcego, irracjonalnego lęku:

Czasem mi się te ich rzeźby śniły. Zrywałem się w środku nocy z krzykiem, zlany potem. Matka myślała, że jakaś choroba się u mnie zaczyna. Musiałem pić zioła, jeść miód, bo bałem się przyznać, że to te ich rzeźby. **Nie wiem czemu. Może samego tego się bałem,**

<sup>398</sup> Zob. D. LaCapra, *Trauma, nieobecność, utrata*, tłum. K. Bojarska, [w:] *Antologia studiów nad traumą*, op. cit., s. 98–99.

<sup>399</sup> Ibid., s. 101.

<sup>400</sup> Por. ibid., s. 106.

<sup>401</sup> K. Bojarska, *Trauma. Przegapione spotkania z historią*, „Dwutygodnik.com” 2011, nr 47, <http://www.dwutygodnik.com/arttykul/1734-trauma-przegapione-spotkania-z-historia.html>, dostęp z dn. 29.02.2016.

**że się boję. [...] Każdy strach ma kilka pięt, jak pan wie** [podkr. K.W.]. Jeden strach ze snu pana zerwie, inny pana uspi. A jeszcze inny... Nie ma zresztą o czym mówić<sup>402</sup>.

Znaczący wydaje się gest werbalnej autocenzury mówiącego – wspomnienie egzystencjalnej trwogi prowadzi jego myśl do traumy historycznej, o której nie chce mówić.

W rozważaniach Dominicka LaCapry, podobnie jak u Franka Ankersmita, pojawia się rozpoznanie mitotwórczego potencjału traumy historycznej w budowaniu tożsamości zbiorowej: „Zagłada, niewolnictwo czy apartheid – a nawet cierpienie z powodu skutków bomby atomowej w Hiroszynie i Nagasaki – mogą stać się **traumą założycielską** [podkr. K.W.]. Taka trauma charakteryzuje mity początków i być może pojawia się w mniej lub bardziej zmitologizowanej historii każdego narodu”<sup>403</sup>. Jednakże amerykański historyk idei zachowuje dystans wobec praktyk wspólnotowych gloryfikujących utratę: „można zarówno uznawać, jak i kwestionować funkcję traumy założycielskiej, która zazwyczaj odgrywa tendencyjną rolę ideologiczną, na przykład w koncepcji narodu wybranego albo wierze we własny uprzywilejowany status ofiary”<sup>404</sup>, a także wskazuje na konieczność poszukiwania skuteczniejszych metod radzenia sobie z doświadczeniem nieobecności i utraty w wymiarze społecznym.

W *Traktacie o łuskaniu fasoli* trauma historyczna ukazana przez filtr percepcji dziecka wyznacza ostateczną cezurę między dwoma czasami i światami. Rzeczywistość sprzed pacyfikacji wsi zostaje ujęta w planie fabularnym powieści zaledwie w zarysie<sup>405</sup>. Można uchwycić nieliczne materialne ślady po niej pozostałe (groby w lesie, tabliczki do odmalowania, poszukiwanie dawnego koryta rzeki) oraz rozpoznać ją poprzez strzępy wspomnień narratora (o rodzinnym łuskaniu fasoli, darze czytania snów babki, spotkaniu dziadka z filozofem w okopach pierwszej wojny światowej). Rolą pamiętek przeszłości jest podtrzymanie iluzji obecności tego, co już utracone. Opowieści o świecie minionym wyróżniają się spośród historii snutych przez gawędziarza – tematyką oraz strukturą nawiązującą do porządku mitu. Dotyczą przede wszystkim czynności religijno-magicznych; rytuałów społecznych, jak rodzinne łuskanie fasoli, przebiegające zgodnie ze stałym schematem. Pełni ono funkcje jednoczące i kulturotwórcze, wybiegając poza pragmatyzm wspólnej pracy. W świecie niedotkniętym traumą czas ma wymiar sakralny – przypominają o tym obiekty nacechowane świętoś-

<sup>402</sup> W. Myśliwski, *Traktat o łuskaniu fasoli*, op. cit., s. 11.

<sup>403</sup> D. LaCapra, op. cit., s. 103.

<sup>404</sup> Ibid.

<sup>405</sup> Wyjątek stanowi osobny rozwinięty epizod, który dotyczy rodziny Kuźdzałów o wielopokoleniowych tradycjach artystycznych. Ludowi rzeźbiarze tworzyli przede wszystkim prace inspirowane Ewangelią (m.in. monumentalną Ostatnią Wieczerzę), mimo to ich rzeźby nie zostały przyjęte do kościoła. „[Ksiądz] [n]ie zgodził się, że żadnych szkół nie pokończyli” (*Traktat...*, op. cit., s. 11). Fragment tekstu czyni aluzję do antagonizmów między wsią i kościołem, często mających przyczynę w niesolidarnej postawie księdza. Wiele uwagi temu zagadnieniu poświęca Jakub Bojko w swoich *Dwóch duszach*.

cią – rzeźby Kuźdzałów inspirowane postaciami i scenami z Ewangelii, a także wspomnienie chłopskiej wieszki wigilijnej i pasterki oraz nabożeństw majowych odprawianych przy starym dębnie i tradycyjnie śpiewanych przez kobiety wiejskie. Rekonstruowaną w opowieści przestrzeń przenikają dopełniające się porządki: natury, wywiedziony z pradawnych wierzeń i myślenia symbolicznego oraz obrzędu chrześcijańskiego. Interpretowanie snów przez babkę, pokrewne jasnowidzeniu, ma niewątpliwie walor magiczny, jednak postrzega się ów dar jako pochodzący od Boga. Szczególnie ważne jest zakotwiczenie czynności opowiadania w czasie dzieciństwa bohatera. Opowieść przekazywana ustnie przy filującym świetle lampy pełni funkcję inicjacyjną dla dziecięcego słuchacza. Talent snującej historii nestorki daje jej wgląd w świat nadprzyrodzony. Słowo wywiedzione jest ze sfery sacrum:

Poza tym nie ma pan pojęcia, ile znała snów. Łuskaliśmy fasolę, to opowiadała i opowiadała, jakby ze strąków te sny wyluskiwała. I żyjących, i umarłych sny. Sny królów, ksiąząt, biskupów. Pamiętam, raz opowiadała, że jednemu królowi przyśniło się, że z korony perła mu wypadła. Nie, tego nie mówiła, czy do niej przyszedł, żeby mu wytłumaczyła, co to znaczy. Ale ja wierzyłem, że przyszedł i przyniósł jej tę perłę na dłoni. Poza mną, nie wiem, czy ktoś jeszcze wierzył<sup>406</sup>.

Ufność pokładana w opowieści babki stanowi schedę dojrzałego bohatera-gawędziarza, ale także pisarskie credo artysty. Wiara w kreacyjną moc słowa zakorzeniona jest w duchowości. Opowieść porządkuje świat oraz ocala go od zapomnienia. Pełni funkcję epistemiczną, a także ontologiczną (bada sens istnienia, skierowana jest ku transcendencji). W wymiarze psychologicznym stanowi narzędzie wyzwolenia od rozpacz i rezygnacji.

Zwykle czynności zostają uwzniośnione i podniesione do rangi rytuału. Śledzimy proces powstawania wigilijnego obrusu, który staje się dziełem sztuki. We fragmencie poświęconym unikatowemu artefaktowi dźwięczą echa home-ryckiej strofy opiewającej tarczę wykutą przez Hefajstosa. Pamiętamy, że jeden z kręgów puklerza wypełniły sceny rustykalne, ukazujące orkę, żniwa i winobranie, pasterzy oraz rolników przy pracy i w czasie świątecznych zabaw. Fragment ten nobilitował kulturę agrarną nieobecną w eposie heroicznym. Autor *Traktatu...* nie naśladuje jednak starożytnego epika, który zogniskował swój słynny opis wokół ekfrazy – choć kunsztowne wzory wyszyte na matczynym obrusie układają się w wizję rajskiego ogrodu – lecz skupił swoją uwagę na rzemiośle. Istnienie obrusu rozpoczyna się wraz ze skiełkowaniem nasion lnu, potem następuje wzrost i zbiór łądy, zmiękczenie ich w wodzie, by możliwe było oddzielenie włókien za pomocą międlicy. Kobieta przedzie nici, tka płótno oraz bieli je na słońcu. Gdy tkanina jest gotowa, rok trwa wyszywanie na niej wzoru z motywem Edenu. Wartością jest jednak nie tyle ostateczny rezultat, czyli samo dzieło, ile praca – długotrwały i staranny proces przekształcania natury w artystyczny

<sup>406</sup> W. Myśliwski, *Traktat o łuskaniu fasoli*, op. cit., s. 71–72.

twór. Zajęcie takie ukazane jest jako pełne sensu, stanowi wartość moralną. Praca-rytuał wyznacza rytm życia ludzkiego, ale i szerzej, zakreśla wzorzec postępowania właściwy danej epoce<sup>407</sup>. Czasowi dzieciństwa sprzed przesilenia nadano cechy archetypicznej szczęśliwości: „Wierzyłem w ten obrus matki i w to, co mówił dziadek, że tam będziemy, kiedy wodził palcem po tym wyszywaniu. Czasem nawet wydawało mi się, że już tam jesteśmy”<sup>408</sup>. Wojna kładzie kres dzieciństwu bohatera i ostatecznie odmienia oblicze tradycyjnej kultury chłopskiej.

W tym miejscu powrócę do ustaleń Franka Ankersmita. W jego koncepcji trauma nie koncentruje się na samym zdarzeniu, lecz ma wektor skierowany wstecz, ku poprzedzającej ją przeszłości. W powieści Myśliwskiego doświadczenie graniczne również wykracza poza siebie i w rzeczywistości obejmuje utratę uniwersum symbolicznego. W jaki sposób (wyobrażone) wartości kultury pierwotnej przeradzają się w „zimne jądro cywilizacji”? Działają tu sprzęgnięte funkcje nostalgii i idealizacji. Podsumowując poprzedni passus, gloryfikacja przeszłości dokonuje się poprzez: 1) podkreślenie nierozdzielnego związku rzeczywistości z duchowością; 2) wywiedzenie opowieści, słowa z porządku mitycznego; 3) uwznioślenie codzienności, jej rytualizację. Dodatkowym czynnikiem dopełniającym hołd złożony tradycji jest celowy dobór takich elementów, które potwierdzają wyjątkowy status *aetas aurea*, zatem 4) brak krytycyzmu wobec zasad organizujących świat chłopsko-ziemiański. Postawa rewindykacyjna (badanie zależności, kompleksów, skaz obecnych w kulturze wiejskiej) cechująca narrację chłopską autora, została w tym tekście zaniechana w celu zachowania (wytworzenia) integralnej istoty świata sprzed katastrofy.

Zgodnie z definicją przytoczoną przez Cathy Caruth trauma jest:

[...] reakcją na niespodziewane, przytłaczające i nagłe zdarzenie albo zdarzenia, których nie sposób w pełni uchwycić, kiedy się wydarzają. Powracają one z opóźnieniem we flashbackach, koszmarach sennych i innych powtarzających się zjawiskach. Doświadczenie traumatyczne powoduje nie tylko cierpienie psychiczne, lecz wskazuje także na swoisty paradoks: najbardziej bezpośredniemu widzeniu pełnego przemocy wydarzenia może towarzyszyć całkowita niemożność jego (roz)poznania<sup>409</sup>.

<sup>407</sup> Przeciwwstawienie rzemiosłu produkcji seryjnej stanowi istotną linię fabuły *Ostatniego rozdania*. Trzy postaci męskie, ściśle charakteryzowane poprzez wykonywany zawód oraz metody pracy, symbolizują historyczne i systemowe zmiany, mające odbicie w charakterach oraz mentalności ludzi. Są to przedwojenny krawiec Radzikowski, komunistyczny szewc Mateja oraz ich wychowanek – kapitalistyczny przedsiębiorca (znowu naznaczony podwójnością, jego pierwszą profesją jest malarstwo). Praca, która nie respektuje naturalnego rytmu, jest wartościowana pejoratywnie. Uzmysławia fakt oderwania się człowieka od pracy-rytuału, który nadawał sens, uświęcał: „Wracałem nieraz z pracy tak zmęczony, że wręcz czułem ciężar swojego ciała, jak je ledwie niosę. Wydawało mi się, przytknę tylko głowę do poduszki i zwali się na mnie sen. Mówi się przecież, że na sen nie ma nic lepszego niż zmęczenie. Tylko że to inne zmęczenie nam dzisiaj dolega niż dawnym żniwiarzom. Tamto kładło człowieka do snu, nasze od snu nas odwodzi” (W. Myśliwski, *Ostatnie rozdanie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2013, s. 254).

<sup>408</sup> W. Myśliwski, *Traktat o łuskaniu fasoli*, op. cit., s. 123.

<sup>409</sup> C. Caruth, *Traumatyczne przebudzenia (Freud, Lacan i etyka pamięci)*, tłum. K. Bojarska, [w:] *Antologia studiów nad traumą*, op. cit., s. 31–32.

Badaczka deklaruje, że w momencie zdarzenia dzieje się coś niezrozumiałego, dochodzi do gwałtownego rozłamu: doświadczający oddziela się od własnego doświadczenia. Frank Ankersmit porównał ten moment do kontemplacji wzniosłości, która graniczy z wrażeniem derealizacji. Doświadczenie jest tak silne, że wyłączony aktywność nieświadomą (sny, powracające obrazy), trudno je odtworzyć ze względu na występujące luki oraz zakłócenia. Tym samym trauma zakreśla granice ludzkich możliwości poznawczych. Kryzys świadectwa zostaje bezpośrednio wpisany w fabułę *Traktatu o łuskaniu fasoli*, jako że dziecięcy bohater po pogromie przestaje mówić. Konieczność ponownego wtajemniczenia w dziedzinę języka jest powtórzonym wyznaniem ocalonego z wiersza Tadeusza Różewicza, dla którego „znaczące” zostało oderwane od „znaczonego”. Chłopiec w powieści Myśliwskiego również uczy się słów na nowo: „Kiedy wszyscy na sali już posnęli, nakrywałem się z głową kocem i przepytywałem szeptem sam siebie z takich, innych słów, jakbym się od początku ich uczył, obłaskawiał je, przyzwyczajał się, że to moje słowa”<sup>410</sup>. W rekonstrukcji zdarzenia traumatycznego powraca natrętny obraz dziecka – embrionu, wycofującego się z doświadczenia, czy wręcz je negującego. Zamanifestowano cielesne odcięcie się od tego, co się właśnie dzieje: „przykuliłem się aż do kolan, przymknąłem oczy, przycisnąłem dłońmi uszy i tak siedziałem, nie słysząc, nie widząc”<sup>411</sup>. Zachowanie pod wpływem doznanego szoku nie przystaje do reguł, jest postrzegane przez bohatera jako odstępstwo od normy: „I nie wiem nawet, kiedy zasnąłem. Wyobraża pan sobie, zasnąłem. Czy to normalne?”<sup>412</sup>. Co więcej, powoduje wyrzuty sumienia mimo dystansu czasowego, zmiany optyki człowieka dorosłego, czy wreszcie konieczności ulokowania osobistej traumy w kontekście historycznym: „Powie panu, do dziś nie mogę swojego zachowania zrozumieć. Nie mogę sobie darować”<sup>413</sup>. Śmierć innych ofiar katastrofy może u ocalonego wywołać poczucie, że nie ma on prawa do życia<sup>414</sup>. Stan odrętwienia, którego doświadcza dziecko w sytuacji zagrożenia życia, jest fizjologiczną reakcją obronną organizmu. Peter A. Levine, psychoterapeuta zajmujący się leczeniem traumy, wywodzi źródło tego automatyzmu ze świata biologicznego. Zwierzęta, które padły łupem drapieżnika, uruchamiają fizjologiczny proces, zwany tanatozą lub tonicznym bezruchem. Sztywność mięśni może spowodować, że łowca zdecyduje się porzucić zdobycz, natomiast gwałtowne reakcje hormonalne wywołane silnym stresem posłużą jako anestetyk znoszący ból w krytycznym momencie śmierci przez rozszarpanie<sup>415</sup>. Drastyczny obraz dopełnia rozumienie traumy zgodnie

<sup>410</sup> W. Myśliwski, *Traktat o łuskaniu fasoli*, op. cit., s. 97.

<sup>411</sup> Ibid., s. 222.

<sup>412</sup> Ibid., s. 223.

<sup>413</sup> Ibid.

<sup>414</sup> Zob. A. Jankowska, M. Lotkowski, *Przeżywanie stresu traumatycznego w rodzinie. Przyczyny, przebieg, następstwa oraz proces zdrowienia*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 2012, nr 1, s. 80.

<sup>415</sup> Zob. P.A. Levine, *Uleczyć traumę*, tłum. Z. Mazurczak, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2016, s. 42–43, a także: idem, *Trauma-the Vortex of Violence* (1996), <http://www.open-source-cranio.com/resources/articles/TraumaLevine.pdf>, dostęp z dn. 12.03.2016.

z greckim źródłosłowem jako rany (*trauma*, gr. „rana, skaleczenie, uraz”), dotkliwego naruszenia granic ciała. Metoda terapeutyczna, której twórcą jest Levine (*somatic experiencing*), bazuje nie na odtwarzaniu przez ofiarę skrajnych emocji, noszących potencjał wtórnej traumatyzacji, lecz na uwolnieniu odczuć ciała zastygłego w stuporze.

W psychologii, niezależnie od szkoły i stosowanej metody, zakłada się konieczność terapii traumy i szoku pourazowego. Leczenie pozwala na włączenie sytuacji granicznej w historię życia, pozbawienie jej lękowego ostrza, które wpływa destrukcyjnie na funkcjonowanie poszkodowanego. Zgodnie z dominującym poglądem, biorącym źródło z psychoanalizy, „[p]rzepracowanie traumy polega [...] na przypominaniu sobie i ponownym przeżyciu w szczegółach towarzyszących jej doznań. Pozwala to przetworzyć je tak, by ostatecznie się od nich uwolnić. Jednak z uwagi na powracające, bardzo silne negatywne emocje nie jest to łatwe”<sup>416</sup>. *Traktat o łuskaniu fasoli* formułuje kilka rozwiązań i sposobów radzenia sobie z doświadczonym złem. Wariant narracyjny jest jednym z nich. Opowieść niesie wartość terapeutyczną, ale istotnym składnikiem tej formuły jest wspierająca obecność słuchacza. Bohater nękanym powracającymi obrazami traumy – Cathy Caruth opisuje ten stan jako fiksację<sup>417</sup> – ma potrzebę powtarzania jej. W pewnym momencie proponuje swemu gościowi – adresatowi monologu – odegranie specyficznej dramy:

A może byśmy na dwór wyszli? Noc, ale zapaliłbym lampę przed domem. Pokazałbym panu, w którym to miejscu. Dół się zawalił, pokrzywy, krzaki go porosły, drzewiczek już nie ma, spróchniały, ale futryna jeszcze stoi, dębowa, dąb długo się trzyma. Może bym się jakoś wcisnął, a nie, to moglibyśmy sobie wyobrazić. Ja bym uklęknął, pan by stanął naprzeciwko mnie. Musiałby pan tylko wziąć sobie kawałek kija. No, a czym by pan celował we mnie? Dzieci tak się bawią i strzelają. **Mówi pan, że to nie na naszą wyobraźnię, gdybyśmy nawet dziećmi byli. A czyją? Nikt nas przecież nie wyręczy.** Nikt za nikogo nie żyje, to i wyobrazić sobie nikt za nikogo nie jest w stanie. **Nie trzeba odrzucać żadnego sposobu, jeśli miałby nas prowadzić do siebie** [podkr. K.W.]<sup>418</sup>.

Odtworzenie zdarzenia traumatycznego w autentycznej scenerii miałyby pomóc bohaterowi zbliżyć się do tajemnicy własnego życia, pozwolić odpowiedzieć na dręczące go pytanie, dlaczego żołnierz hitlerowski, który odkrył dziecko schowane w ziemiance, nie strzelił. Jeszcze ważniejszy cel dramy, bezpośrednio wskazany przez narratora, umieszcza osobistą traumę w kontekście pamięci kolektywnej. Tożsamość narodowa oraz poczucie więzi międzypokoleniowej zbudowane są także na odziedziczonym zranieniu. Konfrontacja z bolesnym doświadczeniem w jego wymiarze historycznym staje się obowiązkiem każdego członka wspólnoty. Przedstawione tu ujęcie współgra z wyzwaniem

<sup>416</sup> A. Jankowska, M. Lotkowski, op. cit., s. 84.

<sup>417</sup> Zob. C. Caruth, *Trauma and Experience. Introduction*. [w:] *Trauma. Explorations in Memory*, red. eadem, The Johns Hopkins University Press, Baltimore–London 1995, s. 6.

<sup>418</sup> W. Myśliwski, *Traktat o łuskaniu fasoli*, op. cit., s. 283.



stawianymi świadomości społecznej przez Franka Ankersmita. Historyk przekonuje: „[p]aradoksalnie, są rzeczy w naszej wspólnej przeszłości, których nigdy nie przyswoimy, które powinny powodować powracające i przewlekłe choroby i nerwice. [...] Są bowiem rany, które stale powinny boleć, a w życiu cywilizacji choroba jest czasami lepsza niż zdrowie”<sup>419</sup>. Pielęgnowanie pamięci o utracie miałyby służyć jako szczepionka zapobiegająca zobojętnieniu. Wakcyna, aplikowana narodowi w dobrej wierze już przez Stefana Żeromskiego („Trzeba rozrywać rany polskie, żeby się nie zabiłnily błoną podłości”<sup>420</sup>) niepozbawiona jest efektów ubocznych, o których pisali Ewa Domańska i Dominick LaCapra. Stała obecność w dyskursie politycznym utrwalonych ról narodu jako ofiary lub zbrodniarza podminowuje dialog i pogłębia antagonizm między sąsiadami.

Wątki podejmowane w obu omawianych powieściach – *Widnokregu* i *Traktacie*... – prowadzą ku jeszcze innemu rozwiązaniu. Cathy Caruth podsuwa sposób wychodzenia z traumy zbiorowej, jakim jest dialog międzykulturowy i umiejętność wysłuchania nawzajem swych opowieści. Badaczka powołuje się na książkę *Hiroshima* (1946) Johna Herseya, w której relacje japońskich cywili – świadków i uczestników katastrofy nuklearnej, zostały wypowiedziane przez medium prozy reportażowej. W ten sposób trafiły do czytelników amerykańskich i radykalnie zmieniły postawy społeczne wobec ataku z użyciem bomby atomowej<sup>421</sup>. W dalszej części rozdziału rozważę, czy spotkanie może stanowić model terapii traumy.

## 2.5. Spotkanie z Innym w filozofii i w badaniach kulturowych

*Bólu z bólem nie powinno się nigdy przeciw sobie stawiać.  
Każdy ból jest sam w sobie, jedyny*<sup>422</sup>.

Wiesław Myśliwski

*Kiedy człowiek naprawdę podchodzi do drugiego człowieka, wyrывa się z historii*<sup>423</sup>.

Emmanuel Levinas

Opowieść o przypadkowym spotkaniu uznaję za punkt kulminacyjny *Traktatu o łuskaniu fasoli*. Dwóch mężczyzn mijających się na wiedeńskiej ulicy uchyliło sobie kapelusza na znak pozdrowienia, mimo że się nie znali. Rozmowa w kawiarni przerodziła się, niestosownie do okoliczności, w osobistą spowiedź jednego z nich.

<sup>419</sup> F. Ankersmit, *Pamiętając Holocaust: żaloba i melancholia*, tłum. A. Ajschtet, A. Kubis, J. Regulska, tłum. uzupełniła E. Domańska, [w:] idem, op. cit., s. 422.

<sup>420</sup> S. Żeromski, *Sułkowski*, Wydawnictwo J. Morkowicza, Warszawa 1938, s. 126.

<sup>421</sup> Zob. C. Caruth, *Trauma and Experience*..., op. cit., s. 10–11.

<sup>422</sup> W. Myśliwski, *Traktat o łuskaniu fasoli*, op. cit., s. 260.

<sup>423</sup> E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 44.

Wkrótce czytelnik rozpoznaje sugestię tekstu – nieznanymi łączy wspólna przeszłość, a na ich spotkanie należy patrzeć raczej jak na podyktowane wyrokiem przeznaczenia niż przypadku. Mamy do czynienia z konstrukcją szkatułkową, jako że w ramę monologu narratora wpisane jest obszerne wyznanie obcego. Włączenie do fabuły wspomnień cudzoziemca równoznaczne jest ze stworzeniem wspólnej przestrzeni dialogu. Literatura tym samym staje się forum, dzięki któremu dokonuje się kulturowy transfer doświadczeń. Tekst dotyka newralgicznego tematu niemieckiej pamięci o wojnie, który zostanie w tym miejscu szerzej omówiony.

Wątek nieznanego Austriaka bezpośrednio odnosi się do kwestii pamięci odziedziczonej, czyli postpamięci, korzystając z terminu przyjętego w literaturoznawstwie za sprawą Marianne Hirsch: Czy „zastanawiał się pan kiedyś, jak silnie związani jesteśmy z przeszłością? Niekoniecznie naszą. Zresztą, cóż to jest nasza przeszłość? Gdzie są jej granice?”<sup>424</sup> – podejmuje swe rozważania napotkany przechodzień. Autorka *Pokolenia postpamięci* ukuła swoją teorię, badając domowe archiwa fotograficzne ocalałych z Holokaustu. Obserwacje poparte lekturą teoretyków fotografii (Susan Sontag, Rolanda Barthes’a, Georges’a Didi-Hubermana) skłoniły ją do ustalenia, że przekaz wizualny mocniej niż świadectwo ustne lub pisane wpłynął na wyobrażenie Zagłady w kolejnym pokoleniu. W odniesieniu do wojennej rzeczywistości powieści Myśliwskiego trop ten wydaje się istotny i celny. Szczególną rolę w *Traktacie...* odgrywa właśnie fotografia przedstawiająca ojca nieznanego Austriaka. Początkowo koncepcja Hirsch dotyczyła dzieci, które przeżyły prześladowania i ludobójstwo, jednak badaczka rozszerzyła ramy zjawiska, włączając w jego zakres również kolejne pokolenie, a więc potomków świadków Zagłady<sup>425</sup>. Twórczość artystyczna następnego pokolenia (urodzonych w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych) potwierdza przypuszczenie, że wielokrotnie powtarzane historie rodzinne z okresu wojennego zostały przyswojone nieomal jako własne. Milczenie strauumatyzowanych rodziców, strategia wyparcia informacji na temat wojny wywarła równie silny wpływ na tę generację. Badaczka dookreśla wypracowane przez siebie pojęcie w następujący sposób: „W moim rozumieniu, postpamięć od pamięci odróżnia pokoleniowy dystans, a od historii głęboka osobista więź”<sup>426</sup>. Źródłem postpamięci niekoniecznie jest własne wspomnienie, lecz raczej pamięć zapośredniczona, wyobraźnia i twórczość. „Drugiemu pokoleniu” w sposób naturalny powierzono pieczę nad archiwami historii mówionej. Przedstawiciele tej generacji przyjęli na siebie nie tylko rolę depozytariuszy, ale również interpretatorów pamięci, objaśniających niewytłumaczalne. W związku z tym pytania postawione przez Marianne Hirsch, jako intelektualistkę i reprezentantkę pokolenia postpamięci, wytyczają problematykę debaty: „Co jesteśmy winni ofiarom? Jak przekazywać

---

<sup>424</sup> Ibid., s. 256–257.

<sup>425</sup> Zob. M. Hirsch, *Żaloba i postpamięć*, tłum. K. Bojarska, [w:] *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki. Antologia*, red. E. Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 254–255.

<sup>426</sup> Ibid., s. 254.

ich historii, nie zawłaszczając ich i nie skupiając niepotrzebnie uwagi na sobie, lecz także nie pozwalając im, by zastąpiły nasze własne? Na ile my sami stanowimy część tamtych zbrodni? Czy pamięć o zagładzie da się przekształcić w działanie i opór?<sup>427</sup> Protagonistów trzech ostatnich powieści Wiesława Myśliwskiego łączy pokoleniowa bliskość; ich dzieciństwo przypada na czas wojny. Doświadczenie utraty wpisane jest również w biografię autora. Zdawkowa wypowiedź na ten temat w jednym z nowszych wywiadów udzielonych z okazji ukazania się *Ostatniego rozdania* (2013) jest symptomatyczna: „Ja zresztą nie lubię wracać do swojego dzieciństwa ani młodości. Nie mam do czego wracać”<sup>428</sup>. Trauma wojenna w swej naoczności ukazana zostaje jedynie w *Traktacie...*, jednak wszyscy wspomniani bohaterowie zostali nią naznaczeni. Hipotezy Marianne Hirsch znajdują zastosowanie szczególnie w odniesieniu do ostatniego dzieła pisarza. Świadomość postaci narratora *Ostatniego rozdania*, który nie może fizycznie pamiętać wojny (był dzieckiem w kołysce), ujawnia psychiczną łączność z tamtym czasem. Przeszłość mimowolnie wkracza w życie tej postaci. Mężczyzna zbiera zarówno jej materialne, jak i spirytualne ślady, gdy skupując antyki, przemierza dawne wsie folwarczne, zaś w wynajętym warszawskim mieszkaniu w snach nawiedzają go przedwojenni mieszkańcy kamienicy. Tekst podejmuje tym samym namysł nad ideą „pamięci pokoleń”<sup>429</sup>, wyrażając przekonanie o złudności indywidualnego wyboru odłączenia się od przeszłości. Postulaty, jakie niesie każda rewolucja – zerwanie ciągłości pokoleniowej, rugowanie tradycji, pragnienie uformowania nowego człowieka na miarę czasów – wiążą się z nieuniknionymi psychologicznymi skutkami ubocznymi. Dla bohaterów Myśliwskiego oznaczają one konieczność przystania na fragmentaryczną, niespójną tożsamość, która naznaczona jest tragizmem. Refleksję nad dziedzicznością pamięci ucieleśnia napęczniały, rozsypujący się notes bohatera; jego chaotycznej logice podporządkowano fabułę. Wchodzący w dorosłość, dopiero konstruujący swe „ja” student malarstwa/terminator u krawca zaniepokojony pustką obszernego zeszytu, boleśnie odzwierciedlającą zadanie stojące przed jego życiem, zaczyna wypełniać go obcymi danymi. Przywłaszczone nazwiska i adresy należą do przyjaciół matki, gości prowadzonego przez nią pensjonatu lub do przedwojennych klientów krawca Radzikowskiego, ale zdarzają się również przypadkowe personalia przepisane z cudzej korespondencji pożyczonej od znajomego listonosza. Sens tego postępowania dopowiada komentarz samego bohatera: „Czasami miałem wrażenie, że ktoś z tego mojego życia powyrywał większość stron, czy dlatego że były to puste strony, czy dlatego że należały nie do mojego, lecz raczej czyjegoś życia”<sup>430</sup>. Odziedziczona trauma wojenna zostaje skanalizowana

<sup>427</sup> M. Hirsch, *Pokolenie postpamięci*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera, „Didaskalia” 2011, nr 105, s. 28.

<sup>428</sup> W. Myśliwski, *Żyło się pod niebem bardziej*, rozm. przepr. D. Subbotko, „Gazeta Wyborcza” 5–6 X 2013.

<sup>429</sup> Zob. W. Myśliwski, *Ostatnie rozdanie*, op. cit., s. 251.

<sup>430</sup> Ibid., s. 304.

poprzez sztukę – bohater stawia przed sobą zadanie stworzenia portretu wdów. Choć obraz zaczyna przerastać twórcę i pozostaje niedokończony, domyślamy się, że jest to jego najbardziej poruszające dzieło. Bezpośrednią inspiracją dla powstania płótna była fotografia. W świetle badań Hirsch ten fakt nie pozostaje bez znaczenia<sup>431</sup>.

Rozmowę Polaka, ofiary pogromu, i Austriaka, syna sprawcy zbrodni z *Traktatu o łuskaniu fasoli*, należy umieścić w kontekście **problematyki pojednania**. Jeffrey Olick, amerykański socjolog zajmujący się powojenną historią Niemiec z uwzględnieniem praktyk kształtujących pamięć zbiorową, w jednym ze szkiców zamieszczonych w swojej książce *The Politics of Regret. On Collective Memory and Historical Responsibility (Polityka skruchy. O pamięci zbiorowej i odpowiedzialności wobec historii 2007)* zastanawia się nad możliwością rekoncylacji na dwóch płaszczyznach – instytucjonalnej i indywidualnej. Punkt wyjścia dla tych rozważań stanowi, podjęty wcześniej przez Franka Ankersmita, walor zapominania w dyskursie historycznym, który umożliwia narodowi powrót do równowagi i zwykłego funkcjonowania po katastrofie. Zmęczenie narracją skruchy najsilniej zmanifestowało się w kulturze niemieckiej poprzez tzw. kłótnię historyków, jaka w latach 1986–1987 toczyła się w sferze publicznej między neokonserwatystami a ich oponentem, Jürgenem Habermasem oraz dyskutantami popierającymi jego głos. Nastawienie ówczesnych rewizjonistów miałoby przywrócić Holocaustowi jego właściwą skalę jako jednej z wielu czystek etnicznych mających miejsce w XX wieku, nazwanym „erą ludobójstw”, a także odpowiednio uhonorować niemieckich żołnierzy poległych podczas wyniszczających kampanii na froncie wschodnim. W krytycznej odpowiedzi wymierzonej w powyższe tezy, wysunięte przez historyka Ernsta Noltego, filozof i autor teorii racjonalności komunikacyjnej uznał, że wina nazistowska powinna mieć centralne i niezbywalne miejsce w niemieckiej pamięci społecznej<sup>432</sup>. Jeffrey Olick, respektując zdecydowany postulat sformułowany przez Jürgena Habermasa, przestrzega jednocześnie przed dwuwartościową retoryką, która przemienia ofiary w męczenników, a z przestępców czyni nieludzkich dewiantów<sup>433</sup>. By rozpoczął się proces autentycznego pojednania i uzdrowienia – nota bene socjolog dostrzega taką możliwość dopiero w kolejnej generacji – konieczne jest wysłuchanie świadectw obu stron, także racji winowajców:

---

<sup>431</sup> Mężczyzna opisuje zetknięcie z fotograficzną reprezentacją zbrodni hitlerowskiej jako wstrząs: „Zobaczyłem kiedyś w jakimś piśmie zdjęcie z czasów wojny. Na szubienicy, przypominającej szeroką bramę, zwieńczoną u góry poprzeczną belką, rząd powieszonych mężczyzn, a u ich zwisających stóp kobiety z zadartymi głowami, stojące tyłem do obiektywu. Wystawały z dolnego brzegu fotografii gdzieś tak do pół pleców. A nad nimi wisielcy z powykrzywianymi twarzami, z opadłymi głowami i dyndającymi nogami zajmowali prawie cały plan. **Długo mnie to zdjęcie przesładowało, nie mogłem się od niego uwolnić, aż postanowiłem namalować na jego podstawie obraz** [podkr. K.W.]” *ibid.*, s. 369.

<sup>432</sup> Zob. J.K. Olick, *The Politics of Regret*, Routledge, New York–London 2007, s. 4.

<sup>433</sup> *Ibid.*, s. 148.

Pobudki sprawców stanowią ważną część ich zeznań, nie dlatego że prowadzą do uwolnienia ich od odpowiedzialności, lecz dostarczają wiedzy, dzięki której ich dzieci mogą zrozumieć zarówno ich winę, jak i ich człowieczeństwo. W przypadku ofiar realistyczny opis zdarzeń również jest kluczowy, ponieważ pomaga ustrzec drugie pokolenie przed dobrze udokumentowanym zjawiskiem przejęcia winy, kiedy to udręki dzieci wydają się nieuzasadnione w porównaniu z cierpieniem rodziców, bądź gdy scheda męczeństwa podtrzymuje płomień nienawiści<sup>434</sup>.

Autor dostrzegający problem obciążenia psychicznego pamięcią o traumie przyznaje, że proces jej leczenia nie nastąpił od razu w powojennych Niemczech. Polityka Konrada Adenauera obrała sobie za cel jak najszybszy powrót społeczeństwa do normalności, co wiązało się z wyparciem winy i przeniesieniem indywidualnej odpowiedzialności na oskarżonych i skazanych w Norymberdze bliskich współpracowników Hitlera. Przykład kontrastowego rozwiązania stanowi dla Olicka procedury południowoafrykańskiej Komisji Prawdy i Pojednania, której zadaniem było rozliczenie zbrodni apartheidu. Dzięki publicznym zeznaniom sprawców: „[p]otomkowie ofiar mieli szansę dostrzec w dzieciach napastników nie latorośle potworów, ale ludzi zmagających się, choć z innej perspektywy, ze spuściznami przeszłości – a one zawsze występują w liczbie mnogiej”<sup>435</sup>. W *Traktacie...* dochodzi do spotkania między przedstawicielami drugiego pokolenia, podczas którego odbiorca konfrontowany jest z wyznaniem przeciwnej strony – w opowieść syna pośrednio wpisane jest świadectwo jego ojca – sprawcy.

Wyjątkowy charakter spotkania wyobrazonego w fikcji literackiej staje się widoczny dopiero w perspektywie współczesnych badań poświęconych niemieckiej pamięci o wojnie. Wnikliwy esej Aleidy Assmann o wiele mówiącym tytule *Pięć strategii wypierania ze świadomości* służy jako zwarta rekapitulacja reakcji psychologicznych stanowiących różne warianty unikania osobistej odpowiedzialności za zbrodnię. Autorka wyodrębnia je, korzystając ze źródeł historycznych, prac socjologicznych oraz danych opracowanych w oparciu o badania empiryczne. Każdy wariant godny jest szerszego omówienia i rozważenia, jednak biorąc pod uwagę literaturoznawczy charakter tej pracy, szczególnie istotny będzie jeden z nich – **milczenie**. Pozostałe strategie jedynie zasygnalizuję. **Kompensacja** wyraża przekonanie o zrównoważeniu zbrodni hitlerowskiej przez cierpienie cywilów niemieckich, zadane w akcjach odwetowych przez ludność okupowanych ziem oraz poprzez przestępcze działania Armii Czerwonej. O **eksternalizacji** pisał także Olick, polega ona na scedowaniu winy na małą grupę: odpowiedzialność za nazizm w opinii społecznej ponosi führer oraz elity przywódcze kraju, a nie obywatele – wyborcy, członkowie partii. Strategia opisana jako **wyłączenie** wiąże się z wpisaniem w wieki niemieckiej (i europejskiej) historii postrzeganiem Żydów jako obcych, wobec których nie obowiązują jednakże zasady postępowania

<sup>434</sup> J.K. Olick, *The Value of Regret? Lessons from and for Germany*, [w:] idem, *The Politics of Regret*, op. cit., s. 148, tłum. własne.

<sup>435</sup> Ibid., s. 149.

i kodeks etyczny – Aleida Assmann określa to zjawisko jako amputowane poczucie moralności<sup>436</sup>. Strategia wyłączenia ułatwia uruchomienie mechanizmu blokowania zdarzeń (takich jak prześladowania na tle rasowym), które skutkuje pustymi miejscami w pamięci (dyskryminacja Żydów jako planowa polityka Hitlera od momentu jego dojścia do władzy w 1933 roku nie była zauważana i zapamiętywana odpowiednio do skali zjawiska). Zastanawiającym wariantem jest **przeinaczanie** – dokonuje się ono na skutek przywłaszczenia narracyjnych schematów i związanych z nimi emocji należących do wspomnień ofiar. Prawdopodobnie taką wyłoniły wywiady przeprowadzone z trzema pokoleniami Niemców – świadkami wojny, ich dziećmi oraz dorosłymi już wnukami – przez socjologa Haralda Welzera i jego współpracownice. Utrwalone w rodzinach opowieści o wojnie eksponowały przede wszystkim skrypty doświadczeń nieobjętych tabu – strach i niepewność jutra oraz codzienne niedogodności związane z rzeczywistością stanu wyjątkowego. Badacze odkryli, że mimo wieloletniej obecności problematyki Holocaustu w debacie publicznej przedstawiciele pokolenia, które przeżyło wojnę, odwołując się do tego okresu swego życia, używają językowych klisz antysemitycznych utrwalonych przez propagandę Trzeciej Rzeszy. Uwidoczniono również rozmycie odpowiedzialności za ideologię – naziści są postrzegani jako inni oraz opisywani jako „oni”. Pomimo że członkowie rodzin osób badanych należeli do NSDAP lub działali w Gestapo, mówcy nie uważali ich za nazistów. Akces do partii tłumaczyli czynnikami ekonomicznymi i nie dostrzegali etycznej kontrowersji wiążącej się z tą decyzją. Zjawisko oddzielenia wiedzy historycznej o nazizmie od rodzinnych doświadczeń i osobistej odpowiedzialności nasila się w kolejnych pokoleniach, jak notują naukowcy<sup>437</sup>.

Wreszcie ostatnia ze strategii wyłonionych przez badaczkę niemieckiej pamięci zbiorowej – **milczenie** – oparta została na emblematycznym przykładzie pochodzącym z kultury elitarnej – cyklu powojennych spotkań Paula Celana z Martinem Heideggerem (1967–1970)<sup>438</sup>. Symbolicznym zapisem pierwszego z nich stał się wiersz *Todtนาberg*, w którym znawcy poezji Celana odczytują zawiedzione oczekiwanie na słowo, które z ust Heideggera ostatecznie nie pada<sup>439</sup>.

<sup>436</sup> Zob. A. Assman, *Pięć strategii wypierania ze świadomości*, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, tłum. A. Pelka, Universitas, Kraków 2009, s. 340.

<sup>437</sup> Zob. H. Welzer, S. Moller i K. Tschugnall, *Dziadek nie był nazistą. Narodowy socjalizm i Holocaust*, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa*, op. cit., s. 397–404.

<sup>438</sup> Historia spotkań poety z myślicielem została szczegółowo opracowana, zob. np. studium Jamesa K. Lyona, *Paul Celan and Martin Heidegger. An Unresolved Conversation 1951–1970* (2006). Odwoływali się do nich w swoich pracach m.in. Hans Georg Gadamer, Paul Ricoeur, George Steiner oraz Philippe Lacoue-Labarthe (*Poezja jako doświadczenie* 1986). W języku polskim książkę temu zagadnieniu poświęcił Cezary Wodziński: *Kairos. Konferencja w Todtนาbergu. Celan – Heidegger* (2010). Polemikę wobec ujęcia filozofa wystosowała Joanna Tokarska-Bakir w tekście *Ex silentio. O wierszu „Todtนาberg” Paula Celana*, „Studia Litteraria Historica” 2012, nr 1.

<sup>439</sup> Chodzi o wersy: „z nadzieją, dzisiaj / na myślące, które / w sercu wzbiera / słowo”, tłum. F. Przybylak, *Todtนาberg*, [w:] P. Lacoue-Labarthe, *Poezja jako doświadczenie*, tłum. J. Margański, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 13–14.

Dla filozofa o nazistowskiej przeszłości milczenie, jakie dzielił z wybitnym poetą pochodzenia żydowskiego, było znakiem ponadwzrostnego porozumienia i pojednania. Jednak sekretny język milczenia objawił artyście w zamian głębokie poczucie osamotnienia i zanegował możliwość porozumienia. Posłużę się słowami Aleidy Assmann: „Milczenie [...] zerwało most prowadzący do ofiar”<sup>440</sup>. Niezrozumienie (lub nieszanowanie) wzajemnych intencji komunikacyjnych złożyło się na fiasko „milczącej konwersacji” między wybitnymi umysłami i świadkami swej epoki. **Strategii milczenia** przeciwstawię **fenomen spotkania**, zaczerpnięty z prac Józefa Tischnera, polskiego interpretatora i kontynuatora filozofów dialogu. Wyrażone w myśli dialogicznej przekonanie o tym, że relacja międzyludzka stanowi treść egzystencji i zarazem najważniejsze wyzwanie dla niej, wpisane jest w tekst powieści Wiesława Myśliwskiego. Przedstawione w *Traktacie...* spotkanie można opisać jako przekroczenie strategii milczenia. Spotkanie jest wydarzeniem-wstrząsem, przełamującym barierę obcości, szansą prawdziwego otwarcia się na drugiego. Książdz filozof definiuje je następująco:

Doświadczamy innego, spotykając go. Spotkać to coś więcej niż mieć świadomość, że inny jest obecny obok mnie lub przy mnie. Wmieszany w uliczny tłum mam świadomość, że obok mnie są inni ludzie, co jednak nie znaczy, że ich spotykam. Spotkanie jest wydarzeniem<sup>441</sup>.

Od momentu spotkania wszystko w życiu człowieka zaczyna się jakby od nowa. Spotkanie stanowi wyłom w dotychczasowej przestrzeni obcowania z drugim<sup>442</sup>.

Do spotkania wystarczy dokonane w „mgnieniu oka” (termin użyty m.in. przez K. Jaspersa) odkrycie, że gdzieś poza plecami drugiego człowieka i moimi rysuje się możliwość jakiejś mniej lub bardziej wspólnej tragedii<sup>443</sup>.

Właściwością spotkania jest przekształcenie układu obecności „przy kimś, obok, wobec kogoś” na relację „dla kogoś”<sup>444</sup>. Partnerzy dialogu stają się odpowiedzialni za siebie, wzajemnie zobowiązani etycznie<sup>445</sup>. Metoda fenomenologicznego opisu zastosowana przez Tischnera umożliwia precyzyjny, wnikliwy namysł nad egzemplifikacją wydarzenia spotkania, daną przez autora *Traktatu o łuskaniu fasoli*. Rozmowa Polaka i Austriaka nosi niewątpliwie znamiona spotkania w znaczeniu wyłaniającym się z powyższych ustaleń. Przypadkowy przechodzień przeradza się w rozmówcę odsłaniającego swoją twarz i powierzającego innemu swoją bezradność. Szczególnie porusza, w odniesieniu do powieści,

<sup>440</sup> A. Assman, *Pięć strategii wypierania ze świadomości*, op. cit., s. 345.

<sup>441</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Société d'Éditions Internationales, Paryż 1990, s. 27.

<sup>442</sup> J. Tischner, *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia” 1978, nr 10, s. 75.

<sup>443</sup> Ibid., s. 80.

<sup>444</sup> Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, op. cit., s. 74.

<sup>445</sup> Por. ibid., s. 19.

ostatni z przytoczonych cytatów sugerujący istnienie wspólnego dramatu wyłaniającego się zza horyzontu spotkania<sup>446</sup>. Wniosek ten odwołuje się bezpośrednio do budowanej w pracach księdza Tischnera koncepcji filozoficznej, w której dramat wpisany jest w naturę ludzką. Warunkują go trzy czynniki – świat (będący sceną dramatu), przepływający czas oraz otwarcie na drugiego człowieka. Dramat ludzkiej skończoności rozgrywa się również w perspektywie eschatologicznej – w zawieszeniu pomiędzy zbawieniem a potępieniem (wyborem dobra i zła). Fundament myśli etycznej polskiego filozofa stanowi intelektualne dzieło Emmanuela Levinasa. Nie sposób oddzielić prac autora *Całości i nieskończoności* od kontekstu historycznego, w jakim powstawały – pośrednio jako odpowiedź na ideologię nazistowską i Szoa. Wyrażona w twarzy Innego prośba – „nie zabijaj” – jest moralnym zobowiązaniem kierowanym indywidualnie do każdego z nas. Respektowanie tego wezwania stanowi warunek odrodzenia zdyskredytowanej idei humanizmu. Levinasowska etyka radykalnie przesuw granice odpowiedzialności za biedę Innego (alegorycznie obrazowanego w postaciach wygnańca, wdowy i sieroty) aż do zatracenia własnej podmiotowości, a nawet złożenia ofiary z życia za drugiego człowieka, który jest absolutnie inny – jego rodowód, wiara, przekonania są nam obce, niemożliwe do uchwycenia przez właściwą nam perspektywę intelektualną, nieulegające podporządkowaniu naszym kategoriom poznawczym.

Rozmowę w kawiarni należy rozpatrzeć w kontekście dwu uzupełniających się płaszczyzn – psychologicznej, z wykorzystaniem badań nad traumą i pamięcią, oraz filozoficznej, poprzez zastosowanie pojęć zaczerpniętych z myśli dialogicznej. Wyznanie poczynione obcokrajowcowi przez syna żołnierza Wehrmachtu stanowi podwójne świadectwo. Mężczyzna przytacza spowiedź ojca, umożliwiając tym samym wypowiedzenie opowieści sprawcy. Postulat Jeffreya Olicka o pojednaniu, którego konieczne kryterium stanowi umiejętność wysłuchania również głosu agresorów, został podjęty przez medium literackie. Syn, przerywając milczenie o zbrodni, wyraża także własną traumę z lat dzieciństwa. Powrót długo wyczekiwanego ojca z frontu okazuje się niespełnioną obietnicą odzyskania rodzinnej równowagi. Fizyczne oddzielenie oraz izolacja psychiczna – przejawy stanu depresyjnej apatii, na jaką zapada wojskowy – są z perspektywy dziecka niezrozumiałe i raniące. Samobójstwo ojca nie jest formułą ekspiacji, lecz totalnym wyznaniem klęski w zetknięciu z absolutnym złem<sup>447</sup>.

<sup>446</sup> Zamieszczam interesującą głosę mówiącą o pozornej przygodności spotkania, które w rzeczywistości determinowane jest przeszłością jego uczestników: „Spotkanie wydaje się wydarzeniem przypadkowym; nie wiadomo kiedy, gdzie i dlaczego... Gdy jednak nastąpi, okazuje się, że było przygotowane przez całą przeszłość osób, które się spotkały. Widać wówczas, jak istotną rolę we wzajemnym «naprzeciw siebie» odgrywa to, co ci ludzie mają już «poza sobą»” (ibid., s. 19).

<sup>447</sup> Badania nad traumą eksplorują i diagnozują również doświadczenia napastników. Dominick LaCapra czyni niezbędne rozróżnienia: „Trauma może wystąpić u oprawcy. **Należy ją właściwie rozpoznać i w pewnym sensie przepracować, jeśli oprawcy mają się zdystansować wobec wcześniejszego uwikłania w ideologie i praktyki** [podkr. K.W.]. Taka trauma nie pociąga za sobą jednak zrównania czy utożsamienia oprawcy z ofiarą. To, że Himmler cierpiał na przewlekłe bóle



W tym właśnie miejscu zarysowuje się wspomniany przez Tischnera wspólny dramat. Nie chodzi tylko o zastosowane w powieści rozwiązanie fabularne, przejęte z uniwersum tragedii greckiej – gdy nieoczekiwanie okazuje się, że przeszłość nieznajomych ściśle zająmuje się, odslaniając niewidoczną dotąd prawdę. Ukazano wspólnotę losów chłopców, którzy doznali utraty, a doświadczenie wojny – inne dla każdego z nich – obu pozbawiło dzieciństwa. Syn nazisty obciążony jest – jak genetyczną chorobą – obowiązkiem pamięci; nałożony nań przez ojca staje się niezbywalną częścią jego tożsamości:

Dziedziczyć bowiem po nim jego wyrzuty sumienia. Nieomal odczuwam podobną udrękę, jak zapewne on. Dziwi się pan, że wyrzuty sumienia można dziedziczyć. Jak wszystko, jak wszystko, drogi panie. Musimy dziedziczyć, w przeciwnym razie to, co się stało, będzie się wciąż powtarzać. Nie możemy z dziedzictwa wybierać sobie jedynie tego, co nas nie obciąża. Zakłamałibyśmy się doszczętnie<sup>448</sup>.

Symbolicznym wyrazem niepojętego staje się fotografia, którą nieznajomy chce pokazać bohaterowi-narratorowi. Nie udaje mu się jej jednak odnaleźć – zasygnalizowano w tekście zasadną wątpliwość, czy rzeczywiście istniała – więc słuchacz ma wybór, czy zawierzyć relacji werbalnej. Niezwykłość odbitki polega na zestawieniu punktów widzenia, które wydają się niemożliwe do pogodzenia: ojciec i syn stojący naprzeciw siebie przedstawieni są zarazem z profilu, jak i w ujęciu frontalnym. Nieznajomy odtwarza w pamięci zdjęcie: „Gdzież ono jest? Niemożliwe, żebym nie miał. [...] Moje przerażone oczy, którymi patrzę na ojca, i twarz ojca ścięta grymasem, a jego oczy wpatrzone we mnie. I zarazem obie nasze twarze są widoczne «en face»”<sup>449</sup>. Iluzoryczna perspektywa, o której mowa, nie jest wynikiem fotograficznego triku, lecz wskazuje na metafizyczną tajemnicę:

Próbuję, na razie daremnie, dociec, gdzie ów punkt [z którego wykonano fotografię – K.W.] mógł się znajdować. Bo gdzieś się znajduje, najlepszym dowodem to zdjęcie. Gdyby mi się powiodło, byłoby to odkrycie. Kto wie, czy nie nowy wymiar przestrzeni, niedostępny na razie naszym zmysłom, naszym wyobrażeniom, naszym sumieniom.

Przecucie podpowiada bohaterowi *Traktatu...*, że rozszyfrowanie tajemnicy wiedzie poprzez zrozumienie i przekroczenie traumy historycznej. Stąd próba ponownego odegrania zdarzenia traumatyzującego w dramacie<sup>450</sup>. Doświadczenie graniczne wiąże się z negacją języka, niemożnością artykulacji, aporetycznością.

---

zołądka, zaś jego współpracownik Erich von dem Bach-Zelewski doświadczał nocnych napadów krzyku, nie czyni z nich ofiar Zagłady” (D. LaCapra, op. cit., s. 101). Doświadczenie uwikłania w ideologię totalitarną i uczestnictwo w zbrodni prowadzą bohatera wykreowanego w powieści do autodestrukcji.

<sup>448</sup> W. Myśliwski, *Traktat o łuskaniu fasoli*, op. cit., s. 270.

<sup>449</sup> Ibid., s. 273.

<sup>450</sup> Ibid., s. 283.

Przewycięzeniu sprzeczności pomaga odejście od schematów semantycznych wpisanych w gramatykę. Cathy Caruth zwraca uwagę na fakt, że Freud szukający adekwatnego języka opisu często używa figur retorycznych, konstruuje obrazy metaforyczne<sup>451</sup>. Zdarzenie traumatyczne domaga się, według badaczki, zastosowania **katachrezy** – odmiany metafory, którą cechuje nadużycie językowe (*abusio*)<sup>452</sup>. Osobliwa, chybiona przenośnia reprezentuje trudność w intelektualnym przyswojeniu utraty i dzieleniu się jej doznaniem z innymi: „Z definicji trauma dotyczy utraty doświadczenia lub świadomości, a jednocześnie utraty języka, który pochodzi z pewnego zestawu zastanych znaczeń. **Doświadczenie to nie ma swojej nazwy, więc należy ją powołać do życia za pomocą figury, która oddaje coś, czego nie można w pełni pojąć czy uchwycić** [podkr. K.W.]”<sup>453</sup>. Sądzę, że fantasmagoryczna fotografia jest wizualnym ekwiwalentem katachrezy w języku, oryginalnym sposobem wyrażenia niewytłumaczalnego. Tym głębiej sięgającym w strukturę (niemożliwej do opowiedzenia) traumy, że niezapośredniczonym w mowie<sup>454</sup>. Próbę wyjaśnienia sensu ikonicznej katachrezy oprę na filozofii Levinasa, a ściślej jej elementach odnoszących się do etyki twarzy oraz wydarzenia spotkania twarzą-w-twarz, opisanego w dziele *Całość i nieskończoność*.

<sup>451</sup> Badaczka przytacza przykład gry wnuka Freuda szpulką w fort-da jako strategii radzenia sobie z czasową nieobecnością matki (opisany w dziele *Poza zasadą przyjemności*), który daje psychiatrze impuls do rozważań nad przymusem powtarzania nieprzyjemnych doznań i wspomnień w nerwicach pourazowych. C. Caruth, *Teoria traumy jako siła lektury. Cathy Caruth w rozmowie z Katarzyną Bojarską*, rozm. przepr. i tłum. K. Bojarska, „Teksty Drugie” 2010, nr 6, s. 127. Zob. także: O. Kłosiewicz, *W chowanego z rozumem. Gry i zabawy, które zmieniły filozofię*, „Dyskurs” 2012, nr 13–14, s. 26–28.

<sup>452</sup> Słownikowa definicja tego tropu stylistycznego brzmi: „katachreza jest to nadużycie rzeczownika albo czasownika w celu oznaczenia rzeczy, dla której brak właściwej nazwy [...], tym różni się od metafory, że ona [tj. metafora] dostarcza innego słowa w miejsce posiadanego, podczas gdy katachreza posługuje się innym słowem, ponieważ nie posiada właściwego”. Przykłady zaproponowane przez słownik: „kolano trzciny, oczko winorośli, wargi dzbana, grzbiet góry” (H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum. A. Gorzkowski, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2002, s. 320).

<sup>453</sup> C. Caruth, *Teoria traumy jako siła lektury...*, op.cit., s. 128.

<sup>454</sup> W tym miejscu chciałabym przywołać głos krytyczny wobec konsekwencji wspomnianych założeń na temat niekomunikowalności traumy, wysuniętych w pracach C. Caruth. Przekształcenie doznania utraty w narrację – zgodnie z tokiem myślenia zaproponowanym przez autorkę – pozbawiłoby traumę jej istotowego jądra, jednocześnie osłabiając wpływ oddziaływania instynktownego, pozarozumowego. Dominick LaCapra dostrzega w powyższej implikacji nie tylko (problematyczną) skłonność do pielęgnowania pamięci o dotkliwej przeszłości poprzez jej powtarzanie i odgrywanie, ale wręcz niebezpieczeństwo uwznioślenia i sakralizacji zdarzenia traumatycznego. Historyk postrzega sformułowanie językowej narracji świadectwa jako czynnik konieczny dla przepracowania traumy, szczególnie na poziomie pamięci społecznej. Zob. D. LaCapra, *Studia nad traumą: jej krytycy i powikłane losy*, [w:] idem, *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*, tłum. K. Bojarska, Universitas, Kraków 2009, s. 156–159.

## 2.6. Ślad transcendencji na papierze światłoczułym. Metafizyczny wymiar spotkania

Levinas wyraża swoją myśl etyczną poprzez figurę twarzy. Mówiąc o twarzy (*visage*) w ujęciu filozofa, musimy odejść od tradycyjnego postrzegania jej poprzez fizjonomię. Dla Levinasa poznanie rozumowe wiąże się z podporządkowaniem sobie poznawanej rzeczy. Teza ta, będąca wyzwaniem rzuconym zachodniej ontologii i sprzeciwem wobec niej, stanowi jednocześnie powód najpoważniejszych zarzutów wobec koncepcji myśliciela. Podczas zetknięcia z twarzą zawieszamy – zgodnie z ideą filozofa – procesy poznawcze (nie są istotne cechy osobnicze, prezenca). Twarz jest w związku z tym swoistym „antyfenomenem”<sup>455</sup>, nie można jej poddać fenomenologicznemu oglądowi. Ona ukazuje się w nagości etycznego apelu: „[t]warz nie daje się posiąść, wymyka się mojej władzy [...] przeobraża się w byt, który stawia totalny opór ujmowaniu. [...] Twarz, choć jest jeszcze rzeczą wśród rzeczy, przebija formę, która ją ogranicza”<sup>456</sup>. Poznanie Innego, czyli zredukowanie go do tego, co znane, Levinas zastępuje rozmową, która wydarza się w sytuacji spotkania twarzą w twarz. Podczas rozmowy ustanowiony zostaje język między mną a drugim, wspólnie ustalamy sens, nadajemy znaczenie: „istotą mowy jest relacja z Innym”<sup>457</sup>. Pojednanie między zwaśnionymi stronami może się dokonać właśnie ze względu na negocjacyjny charakter języka. Relacja między rozmówcami u Levinasa nie jest jednak partnerska – Ja dobrowolnie zawiera i poddaje się Innemu, który staje się przewodnikiem i mistrzem. Wyraźna asymetryczność układu Ja – Inny podważa dialogiczny charakter myśli żydowskiego filozofa. Rozmowa zobowiązuje, wzywa nas do udzielenia odpowiedzi, a także ustanawia naszą odpowiedzialność za pytającego. Tischner dopowiada, że w sytuacji rozmowy „milczenie byłoby aktem pogardy”<sup>458</sup>. Słowa księdza odsyłają do strategii opisanej przez Assman i komentują niezamierzony efekt postawy Heideggera wobec prośby Celana. Twarz drugiego człowieka, absolutnie obca i stawiająca opór poznaniu, przekracza to, co ludzkie, i staje się śladem nieskończonego. Levinas uściśla swoją koncepcję twarzy poprzez wpisanie w nią elementu transcendentnego: „[w] dostępie do twarzy istnieje z pewnością dostęp do idei Boga”<sup>459</sup>. Relacja z drugim człowiekiem odsyła do Boga, który również jest absolutnie Inny, niepoznawalny, istniejący poza byciem, światem – niemal jak Bóg deistów<sup>460</sup>. Pragnienie nieobecnego Absolutu prowadzi na powrót ku drugiemu

<sup>455</sup> Zob. M. Waligóra, *Etyczny projekt Emmanuela Levinasa – fenomenologia czy antyfenomenologia?*, „Fenomenologia” 2008, nr 6, s. 58–61.

<sup>456</sup> E. Levinas, *Całość i nieskończoność...*, op. cit., s. 232.

<sup>457</sup> Ibid., s. 244.

<sup>458</sup> Ibid., s. 81.

<sup>459</sup> E. Levinas, *Etyka i nieskończoność. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1991, s. 53.

<sup>460</sup> Por. T. Gadacz, *Znaczenie idei Boga w filozofii Levinasa*, przedmowa, [w:] E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 35.

człowiekowi i trosce o jego dobro. „Więź z bliźnim nie wynika z więzi z Bogiem, lecz raczej pojawia się jako odpowiedź na brak możliwości więzi z Bogiem”<sup>461</sup> – zauważa Tadeusz Gadacz. Traktat filozoficzny Levinasa mówi o Bogu w sposób aluzyjny, mimo że stanowi on niezbywalny punkt odniesienia dla ujętej w nim koncepcji etycznej. Komentatorzy dookreślają pustkę Levinasowskiego nieba. Barbara Skarga pisze o nim: „Bóg wycofuje się świata, z terażniejszości, gdzie się odsłania bycie, pozostawiając tylko swój ślad”<sup>462</sup>. Natomiast Tadeusz Gadacz dostrzega w dziele filozofa Boga, który przeminął.

Traktat powieściowy Myśliwskiego wyrasta z tego samego pnia, co refleksja Levinasa nad metafizyką. Zawarty w powieści obraz Boga jest niejednoznaczny, podobnie jak stosunek bohatera do wiary. Autor rozłożył problem istnienia Stwórcy na wiele głosów, które wspólnie tworzą doświadczenie czasu powojennego. Dylematy intelektualne u Myśliwskiego przekładają się na przyziemną codzienność. Dzieje się tak choćby w zbiorowym portrecie robotników elektryfikujących wsie. Bohater snuje refleksje nad ich niespokojnym snem oraz dręczącą wielu bezsennością, której środkiem zapobiegawczym staje się znieczulenie alkoholowe. Zaburzona funkcja nocnego odpoczynku odsyła do (niewypowiedzianych) obrażeń psychiki doznanych w nieodległej przeszłości. Podczas jednej z bezsennych nocy poruszają temat wiary: „I tak weszli na Boga. Czy powinno się po takiej wojnie wierzyć, czy nie wierzyć dalej w Boga [...] I jeden tak się uniósł, bo jego brata rozstrzelali, że zapytał wprost, czy Bóg w ogóle jest”<sup>463</sup>. Szanowany przez wszystkich stary majster, postawiony przed natarczym pytaniem, ucina domysły: „Po co mnie pytasz? Po co ich pytasz? Nie przegłosujesz. Siebie spytaj. Ja mogę ci tyle powiedzieć, że tam gdzie byłem, go nie było”<sup>464</sup>. Zaproponowane w tej wypowiedzi doświadczenie obozowe, lagru lub gułagu, kładzie kres dyskusji, uzmysławiając i potwierdzając pustkę nieba. Jednocześnie spoza nihilizmu wyłania się charakterystyczne dla światopoglądu egzystencjalistów przekonanie o konieczności osobistego kształtowania własnego losu i odpowiedzialności za tę wymagającą wolność. Dla Levinasa moment, w którym dojrzały człowiek mierzy się z nieobecnością bóstwa, staje się oczyszczający, wyznacza przestrzeń działania dla moralności ludzkiej i nadaje sens ludzkiemu cierpieniu<sup>465</sup>. Symbolicznym przedstawieniem erozji świata duchowego w *Traktacie...* staje się wnętrze zabytkowego kościoła zrujnowanego podczas walk:

Główne drzwi wyrwane. A chór zawalony jak gdyby od bomby. Wchodziło się poprzez gruzy. Z tych gruzów wystawały fragmenty przywalonych organów. Nieopatrznie stąpnąłem i doleciał mnie jęk, aż się przestraszyłem. Nie było jednak którędy wejść, jedynie

<sup>461</sup> Ibid., s. 33.

<sup>462</sup> B. Skarga, *Wstęp*, [w:] E. Levinas, *Całość i nieskończoność...*, op. cit., s. XXVII.

<sup>463</sup> W. Myśliwski, *Traktat o łuskaniu fasoli*, op. cit., s. 105.

<sup>464</sup> Ibid., s. 106.

<sup>465</sup> Zob. E. Levinas, *Miłować Torę nad Bogą*, [w:] *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo Atekt, Gdynia 1991, s. 150–154.

przez te gruzy. Ani jednej ławki, śladu po konfesjonalach, gdzie ołtarze, główny, boczny, puste miejsca. Na posadzkach ślady palenisk. Widocznie żołnierze palili tymi ławkami, konfesjonalami, ołtarzami, żeby sobie coś ugotować czy się ogrzać. Wszystkie ściany poobstrzelwane jakby z karabinów maszynowych, a figury świętych w kawałkach. Tu część głowy, tam łokieć, stopa obuta w jakiś dziwny sandał<sup>466</sup>.

Ekspresyjna wizja świątyni po apokalipsie została opracowana z pieczołowitością detalu. Na gruzach sacrum rozbrzmiewa improwizowany koncert saksofonisty, requiem dla spustoszonego świata i powalonego bóstwa. Bohater na prośbę organisty, który grał w kościele przed wojną, podejmuje się płonnego zadania ocalenia monumentalnego instrumentu muzycznego. Dla nestora wydobycie organów spod gruzu byłoby znakiem profecji, dowodem na istnienie. Rzeczywistość odmawia takiego dowodu. Muzyk konstatuje z żalem: „Odwaliłem całe te organy. Było to, jak się pan domyśla, rumowisko. Wyzbrałem najdrobniejsze kawałki. Ale już nie zjawił się [organista – K.W.]. Może szczęśliwie umarł, nim te organy odwaliłem. Bo gdyby zobaczył...”<sup>467</sup>. Uwidacznia się w tym cytacie stosowana w *Traktacie...* strategia pisarska. Narrator nie proklamuje śmierci Boga, lecz poprzez aluzyjne sensory, konstrukcje symboliczne i retoryczne niedopowiedzenia wyraża jego dotkliwą nieobecność. Podobnie jak w tekstach Levinasa, u Myśliwskiego ważniejsze (od faktu istnienia lub nieistnienia bóstwa) jest ludzkie pragnienie Nieskończonego.

Wyróżniłam powieściowe głosy, które wiążą poczucie duchowego opuszczenia z niedawną wojną. Problem unicestwienia sfery sacrum pojawia się również w komentarzu poświęconym socjalistycznej teraźniejszości – mam na myśli znakomity monolog kapelusznika. W upaństwowionym sklepie doświadcza on drastycznej zmiany obyczajowej wywołanej transformacją polityczną: „Czasy nie za dobre są dla kapeluszy. Jakby ludzie bali się być za wysocy”<sup>468</sup>. Dotkliwa stagnacja w „burżuazyjnym” interesie wyraża społeczny lęk przed narażeniem się nowej władzy. Natomiast ścisłe regulacje zewnętrzne i częste kontrole sklepu stają się sygnałami nadzoru i ograniczenia swobód obywatelskich. Przedwojenny kapelusznik wyraża sceptycyzm wobec rewolucji ludowej, odwołując się do znaczącego milczenia najwyższego autorytetu: „A jeśli Bóg nie zna naszego języka? Bo gdyby znał, gdyby znał...”<sup>469</sup>.

Wreszcie sam życiorys bohatera *Traktatu...* przynosi zapis nieustannego zmagania się z Bogiem. Wspomnienia lat szkolnych, czyli okresu formującego tożsamość, podszyte są dziecięcym rozgoryczeniem i utratą naiwnej ufności. Uczucia te okazują się decydujące w momencie wyboru własnej roli w orkiestrze: „I może nawet przeciw Bogu wybrałem saksofon, skoro najbardziej lubi

<sup>466</sup> W. Myśliwski, *Traktat o łuskaniu fasoli*, op. cit., s. 218.

<sup>467</sup> Ibid., s. 221.

<sup>468</sup> Ibid., s. 308.

<sup>469</sup> Ibid., s. 325.

skrzypce. **O, Bóg był mi dużo winien** [podkr. K.W.]<sup>470</sup>, a także podczas wybuchu buntu wśród junaków: „Pan nigdy nie brał udziału w żadnym buncie? [...] Przeciw światu, że jest taki, jaki być nie powinien. **Przeciw Bogu, że jest, a nie ma go** [podkr. K.W.]<sup>471</sup>. Ateizm zostaje ukazany jako psychologiczna konsekwencja traumy wojennej, syndrom pokoleniowy:

A właśnie dopiero po wojnie okazało się, czym była ta wojna, jak wielką przegraną nie tylko człowieka, także Boga. Wydawało się, że człowiek już się nie podniesie, że przekroczył swoją miarę, a Bóg nie potwierdził swojego istnienia. Nie musiałem niczego rozumieć. Sam byłem tego przykładem [...] O nie. **Nie tylko mnie się wydawało, że czas Boga minął** [podkr. K.W.]. Może nawet tak nie myślałem, ale nie mogłem się już modlić. Czasem jedynie, gdy mnie nikt nie widział, ni stąd, ni zowąd, rozplakałem się. Toteż byłem gotowy w cokolwiek uwierzyć, abym mógł tylko wierzyć. A cóż się bardziej do uwierzenia nadaje niż nowy, lepszy świat?<sup>472</sup>

Tekst zwraca uwagę na zbiorową reakcję posttraumatyczną (w niespotykanej dotąd skali), która sprzyjała władzy komunistycznej: dla tych, którzy na własne oczy widzieli śmierć milionów ludzi<sup>473</sup>, ideologiczna żarliwość była substytutem wypełniającym nieusuwalny brak, a także zapewniała przestrzeń do rozładowania nagromadzonych frustracji.

Postawa negacji Boga w obliczu anomii społecznej, świata odwróconego dekalogu, leży w sferze świadomych deklaracji bohatera. Poszczególne zdarzenia jego życia, które on sam postrzega jako przypadkowe zrządzania losu, zdają się tym poglądom przeczyć. Spotkanie z Austriakiem z pewnością należy do szeregu momentów epifanii, kiedy objawia się ślad transcendencji. Pojawiają się w powieści jeszcze inne znaki obecności, o których należy wspomnieć. Alegoryczny dowód na istnienie przedstawiono w jednej z dygresji. Narrator przywołuje postać samotnego wędkarza, który co roku po sezonie przyjeżdża na połów. Odległy i niedostępny – czasem można dojrzeć go na łódce, gdy zamyśla się nad nieruchomą wędką. Bohater nigdy nie widział, by mężczyzna złowił choć jedną rybę. Pomiędzy dwoma samotnikami nawiązuje się dziwna więź. Bohater opuszcza swoją pustelnię, by wyjść na poszukiwanie drugiego, za którego czuje się odpowiedzialny. Nawoływanie, w którym wybrzmiewają echa ontologicznego dylematu, przybiera charakter formuły lamentacyjnej: „Hej, jest pan tam?! [...] Czy jest pan tam?! Jest pan?!<sup>474</sup>. Jedyne słowo, jakie usłyszysz z ust tajemniczego przybysza to: „Przepraszam<sup>475</sup>. Postać rybaka oraz paraboliczność dygresji wskazują na kontekst Ewangelii, przywołują obraz Chrystusa powołującego pierwszych

<sup>470</sup> Ibid., s. 96.

<sup>471</sup> Ibid., s. 141.

<sup>472</sup> Ibid., s. 363.

<sup>473</sup> Parafraza słów Tadeusza Borowskiego, zob.: A. Bikont, J. Szczęsna, *Lawina i kamienie. Pisarze wobec komunizmu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, s. 70.

<sup>474</sup> W. Myśliwski, *Traktat o łuskaniu fasoli*, op. cit., s. 360.

<sup>475</sup> Ibid.

apostołów („Chodźcie za Mną, a uczynię was rybakami ludzi”, Mt 4, 18–22; Mk 1, 16–20; „Nie bój się, odtąd ludzi będziesz łowił”, Łk, 5, 1–11). Niepowodzenia wędkarza – puste sieci – ukazują świat wygasłej religii, zwiastują też nadejście ery postmetafizycznej. W przytoczonej opowieści uwagę przykuwa nieadekwatne do sytuacji, jak się wydaje, rozpaczliwe wołanie bohatera. Pytanie o istnienie kierowane jest do nieobecnego adresata – ujawnia uczucie braku i pragnienie spotkania.

Tęsknota za transcendencją ujęta jest w tekstach Levinasa właśnie jako pragnienie. Separacja – pisze Levinas – rodzi pragnienie Innego. Poczucie egoizmu jest niezbędne, by powstała (często dla samego człowieka niezrozumiała) potrzeba kontaktu i czynienia dobra dla bliźniego. Filozof odróżnia potrzebę od pragnienia, wskazując na metafizyczny charakter drugiego pojęcia. Pragnienia nie można zaspokoić ani nasycić, ponieważ wykracza ono poza rzeczywistość materialną. Idea Boga ukrytego wpisana w dzieło Levinasa ściśle wiąże się z ludzkim pragnieniem (rozumianym także jako życiowa siła), które nakierowuje człowieka na boski ślad: „U Kartezjusza idea Nieskończoności pozostaje ideą teoretyczną, kontemplacją, wiedzą. Jeśli chodzi o mnie, to uważam, że relacja do Nieskończonego nie jest wiedzą, lecz Pragnieniem”<sup>476</sup>. Pięknie dopowiada tę myśl Barbara Skarga, wnikliwa badaczka etyki żydowskiego twórcy: „Relacja z Bogiem nie jest pojmovaniem, lecz zbliżaniem się po śladzie, przybliżaniem bez końca, nigdy nie zaspokojonym aż po śmierć, jest bezinteresownym pragnieniem dobra”<sup>477</sup>. Etyka zastępuje i poprzedza metafizykę w koncepcji Levinasa, jednak nie niweczy horyzontu metafizycznego. Spójrzmy, jak postulat ten realizowany jest w powieści Wiesława Myśliwskiego.

Kroczenie po śladach Boga odbywa się w zsekularyzowanym świecie poprzez spotkanie z drugim człowiekiem i wyjście naprzeciw lękowi przed jego absolutną obcością. W *Traktacie...* wieloznaczne pojęcie inności stanowiące trzon dzieła Levinasa przybiera realny kształt różnicy tożsamości narodowej, wyznaniowej. Szczególnie wyeksponowane przez narrację spotkanie z Austriakiem, jako że kluczowe dla rozumienia fabuły i sformułowania jej przesłania, nie jest wcale jedynym momentem zetknięcia z Innym. W zakończeniu dzieła pojawia się również – przywołana w lakonicznej dygresji – postać Żydówki, z którą łączyła bohatera relacja miłosna. Kobiety w omawianej tu powieści wypełniają schematyczne role drugiego planu, tak na przykład postać żony bohatera sprowadzono do anegdoty o szklance mleka. Pełniejszy portret psychologiczny, choć co charakterystyczne dla strategii pisarskiej autora, stworzony z dystansu, pojawił się w melodramatycznej historii kelnerki z budowy, panny Basi. Tymczasem opowieść o późnej miłości bohatera, choć zdawkowa, dopełnia moralne i historyzoficzne sensy powieści. Obcość ukochanej jest sygnalizowana tak dyskretnie,

<sup>476</sup> E. Levinas, *Etyka i nieskończony...*, op. cit., s. 53.

<sup>477</sup> B. Skarga, *Wstęp*, [w:] E. Levinas, *Całość i nieskończoność...*, op. cit., s. XXIX.

że przy jednokrotnej lekturze można nawet przeoczyć ten aspekt postaci<sup>478</sup>. Zebrane drobiazgi układają się w historię przemilczanej przeszłości – nieznaną tradycję wielkanocnych (niepoznany smak babki wielkanocnej), złe wspomnienia związane z podróżą pociągiem, wreszcie wyłaniający się z rękawa bluzki przez mgnienie oka numer obozowy – „kilka cyfr, napisanych na skórze jakby atramentem czy kopiowym ołówkiem”<sup>479</sup>. Nieprzypadkowo podkreślono dziecięce zachowania tej postaci – łakomstwo dziewczynki, która cierpiała głód, oraz samokaranie się za brak dyscypliny. Poprzez wymienione gesty bohater rozpoznaje w niej i przygarnia do siebie traumatyzowane dziecko, stanowiące również część jego własnej osobowości i dziedzictwa. Monolog o miłości do kobiety współgra z postulatami radykalnej etyki Levinasowskiej na tyle, że mógłby posłużyć jako jej literacka wykładnia:

Też wiele przeżyłem, lecz nie było to dla mnie takie ważne jak to, czym ona była naznaczona. Nie, nie o to chodzi, że współcierpiałem z nią. Czy zresztą miłość potrzebuje współcierpienia? Chodzi mi o to, że odczuwałem jej istnienie jako moje istnienie. Pyta pan, co to znaczy? To, że jakby pan całe brzemie czyjegoś istnienia pragnął wziąć na siebie. Jakby pan pragnął tego kogoś w ogóle zwolnić z konieczności istnienia. Jakby pan pragnął za tego kogoś także umrzeć, żeby on nie musiał doświadczać swojego umierania. A to coś innego niż współcierpienie, jak się je na ogół rozumie<sup>480</sup>.

Rozróżnienie poczynione przez bohatera między ludzką empatią a unifikacją w wymiarze totalnym oddaje skrajny – mesjanistyczny – aspekt rozmyślań nad relacją z Innym. Filozof po raz kolejny określa triadyczną strukturę spotkania twarzą w twarz (relacja ja–ty wybiega ku transcendencji i uobecnia ją) oraz dokonującą się poprzez nie epifanię: „W człowieku, który odpowiada za drugiego, nie wiedząc nawet jeszcze, czego się od niego wymaga, jest już w sposób paradoksalny element prorocstwa i inspiracji. Ta odpowiedzialność poprzedzająca Prawo jest objawieniem Boga”<sup>481</sup>. Symetria dwóch spotkań przedstawionych w *Traktacie...* między dorosłymi, którzy zmagają się z traumą historyczną, pełni funkcję pocieszenia. Prezentują one z literacką wirtuozerią i subtelnością scenariusze możliwego pojednania, które w planie rzeczywistym, w świadomości wspólnoty wciąż nie wydarza się.

Najwyższy czas, by powrócić do fotografii, która wyznaczyła zakres i ton powyższych rozważań. Wizualna katachreza ukazana w *Traktacie o łuskaniu fasoli*

---

<sup>478</sup> Wydaje się, że takie przeoczenie stało się udziałem Wojciecha Ligęzy, który w szkicu krytycznoliterackim *Monolog doświadczenia*, poświęconym *Traktatowi...*, stawia Wiesławowi Myśliwskiemu zarzut o miejscami zbyt protekcyjnym traktowaniu czytelnika, któremu należy tłumaczyć, czym jest palma wielkanocna. Niewiedza dotycząca polskiej (i chrześcijańskiej) tradycji tymczasem nie służy dezawuowaniu naiwności czytelnika, wręcz przeciwnie – stanowi dla niego sygnał informujący o odmienności religijnej bohaterki. Zob. W. Ligęza, op. cit., s. 123.

<sup>479</sup> W. Myśliwski, *Traktat o łuskaniu fasoli*, op. cit., s. 392.

<sup>480</sup> Ibid., s. 398.

<sup>481</sup> Ibid., s. 62.



poprzez niemożliwą kontaminację punktów widzenia wyobraża niedostępną tajemnicę. Levinas, objaśniając swoją koncepcję Boga w wywiadzie-rzecz, powołał się na mistykę judaistyczną. W niektórych zapamiętanych przez niego formułach modlitewnych ma miejsce nieoczekiwane przejście od zwrotu w drugiej osobie „ty” do trzecioosobowej formy „on”<sup>482</sup>. Filozof przenosi tę mistyczną tranzycję do własnych rozważań etycznych. Nieskończony nie ukazuje się, ale poprzez zbliżenie się do drugiego człowieka zaświadcza o jego obecności. Spotkanie twarzą w twarz Polaka i Austriaka buduje most nad aporetycznym doznaniem traumy – a w planie eschatologicznym wskazuje na ślad transcendencji.

---

<sup>482</sup> Zob. *ibid.*, s. 58.



## Rozdział IV

# KOBIETA JAKO INNA W PROZIE WIESŁAWA MYŚLIWSKIEGO. WOKÓŁ OSTATNIEGO ROZDANIA

### 1. Dotknięcie bólu. Akt kobiecy w prozie Wiesława Myśliwskiego

Klasyczną pracę poświęconą zagadnieniu aktu w malarstwie Kenneth Clark, dyrektor londyńskiej National Gallery, rozpoczął poprzez definitywne rozdzielanie pól semantycznych dwóch słów: nagość i akt (*nakedness/nude*):

Język angielski, w swoim wypracowanym bogactwie, odróżnia nagość od aktu. Być nagim (obnażonym) – to znaczy być pozbawionym ubrania, i słowo to zakłada pewne zakłopotanie, które każdy z nas odczuwa w podobnej sytuacji. Słowo „akt” nie ma tego kłopotliwego (zawstydzającego) podtekstu. Wywołuje wyobrażenie ciała pełnego równowagi, pewności i rozkwitu – ukształtowanego, a nie ciała bezbronnego i skurczonego<sup>483</sup>.

Nagie ciało, ze swej natury kruche i nieestetyczne, odziewane jest w konwencję malarskiego przedstawienia. Ujęte w statyczną ramę, której ściśle określone granice wyznacza wybór artysty, przekracza barierę własnej fizyczności, jej nie-trwałej materii – przeobrażając się w dzieło sztuki. Dzieje się tak, a raczej dzieła się przez stulecia, ponieważ ciało przedstawione na płótnie reprezentowało ideał, równie doskonały w swej formie, co abstrakcyjny. Malarze i rzeźbiarze, dążąc do mimetycznej reprezentacji, poszukiwali w ludzkim ciele piękna i harmonii, przy jednoczesnym respektowaniu konwencji i gustów własnej epoki. Estetykę

---

<sup>483</sup> K. Clark, *Akt. Studium idealnej formy*, tłum. J. Bomba, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 9.

ceniono wyżej niż realizm przedstawienia – skóra na płótnach mistrzów pozbawiona jest naturalnych skaz, a proporcje ciała modeli nie zawsze są zgodne z regułami ludzkiej fizjologii. Poszukiwanie nieskazitelnych proporcji i kształtów zawiodło greckiego malarza Zeuksisa do skomponowania portretu Heleny z ciał pięciu kobiet wyłonionych w konkursie na najpiękniejszą. Rzeźbiarze antyku bez onieśmielenia doskonalili *technę* poprzez studia anatomiczne. Idea kanonu – opracowania odpowiednich proporcji poszczególnych części ciała – była wyrazem dążenia do odtworzenia w dziele rąk ludzkich kosmicznej i boskiej harmonii. Obsesję doskonałości formalnej podzielili twórcy renesansowi, poszukując idealnych proporcji w geometrii i obliczeniach algebraicznych. Świadczy o tym model człowieka idealnego, wykreślony na podstawie traktatu Witruwiusza o architekturze – jego postać można wpisać w figury okręgu i kwadratu. Autorem znanego rysunku jest Leonardo da Vinci, wszechstronnie utalentowany uczonek, łączący żywioł sztuki z naukami ścisłymi. Wpływ matematyki na malarstwo dostrzeżemy również u Albrechta Dürera. Na jego rycinie zatytułowanej *Rysownik szkicujący akt* artysta odsłania tajniki swojego warsztatu. Widzimy twórcę rysującego za pomocą ekranu podzielonego na równe pola, dzięki któremu można narzucić siatkę perspektywiczną na malowany obiekt. Obiektem tym jest półnaga kobieta, leżąca na wprost rysownika w nietypowej pozycji, która według obserwacji Lyndy Nead sugeruje badanie ginekologiczne. Na rysunku zastosowano wyraźny podział kompozycyjny. Przeciwstawiono dwie przestrzenie – po lewej stronie widzimy nagą modelkę, po stronie prawej ubranego mężczyznę. Puchowość, kulistość poduszek zdaje się powielać krągłość kształtów pełnej figury kobiety, a faliste draperie tkaniny, która ją okrywa, współgrają z intymnym nastrojem sceny. Spojrzenie modelki jest nieobecne, twarz wyraża rozkosz. Po drugiej stronie ekranu zdystansowany rysownik w skupieniu oddaje się swojej pracy. Feministyczna krytyczka sztuki Lynda Nead widzi w tym przedstawieniu gest dyscyplinujący: „Kobieta podporządkowana zabiegom sztuki, oglądana przez ekran, ujmowana w ramy staje się zarazem kulturą i obrazem, a wyuzdana materia jej ciała i seksualności jest opanowana dyscypliną”<sup>484</sup>. Poszukiwanie harmonii proporcji przysłania ważkie i delikatne zagadnienie, jakim jest zmysłowość oraz seksualny charakter wizualnego przedstawienia ciała w akcie. Edmund Burke, odróżniając kategorie wzniosłości i piękna w XVIII stuleciu, przyznał, że piękno związane z płcią, w omawianym wypadku piękno kobiece, zawiera nieusuwalną domieszkę żądz<sup>485</sup>. Według Kennetha Clarka pożądanie jest instynktowną reakcją widza kontemplującego akt. Historyk pozostawia jednak w domyśle, że modelowa sytuacja odbiorcza to heteroseksualny mężczyzna przed wizerunkiem

---

<sup>484</sup> L. Nead, *Akt kobiety. Sztuka, obscena i seksualność*, tłum. E. Franus, Rebis, Poznań 1998, s. 29.

<sup>485</sup> Zob. E. Burke, *Dociekania filozoficzne o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna*, tłum. P. Graff, PWN 1968, s. 58.

nagiej kobiety. Konsekwencją jego toku myślenia jest ujarznienie kobiecej fizyczności i seksualności przez dyskurs o erotyce i estetyce.

### 1.1. Nagość i akt

W 1914 roku niepozorna, niezwracająca na siebie uwagi kobieta skorzystała z darmowego wstępu, jaki wówczas we wtorki przysługiwał zwiedzającym National Gallery w Londynie. Nie podziwiała arcydzieł. Mary Richardson wyjęła z torebki tasak, którym zadała kilka stanowczych ciosów, okaleczając plecy i pośladki Wenus z płótna Velázquez. Podczas procesu oskarżona tłumaczyła, że protestowała przeciw uwięzieniu Emmeline Pankhurst, założycielki brytyjskiego ruchu sufrażystek. Pankhurst, która zabiegała o prawo kobiet do głosowania, sama uciekała się do desperackich środków. Wybijanie szyb i podpalenia, podobnie jak więzienne strajki głodowe, należały do partyzanckiego repertuaru walczących kobiet, więc gest Mary Richardson został odebrany jako manifest polityczny. Wiele lat później, podczas wywiadu dla londyńskiego pisma, skandalistka dodała drobny przypis do swej mowy obrończej. Wyznała, że miała dosyć mężczyzn, którzy przychodzili do galerii, by godzinami wpatrywać się w akt *Wenus z lustrem*<sup>486</sup>.

W roku 2009 łódzka artystka Anka Leśniak zrealizowała projekt zatytułowany *Top Models*. Składają się nań fotografie, na których autorka wcieliła się w siedem modelek z kilku najsłynniejszych aktów malarskich, oraz film, w którym o nich opowiada. Są pośród nich *La Fornarina* Rafaela Santiago (1518–1519), *Wenus z Urbino* Tycjana (1538), *Danae* Rembrandta (1636), wspomniana *Wenus z lustrem* Diego Velázquez (1648–1650), *Maja naga* Francisco Goi (1800–1803), *Źródło* Ingres (1856), *Manao Tupapau* Paula Gauguina (1892). Rozległa panorama historyczna daje wgląd w malarstwo europejskie od renesansu po nowoczesność. Dokonując twórczego powtórzenia, artystka uświadamia oglądającym, że nie znamy ani tożsamości, ani też biografii kobiet ze znanych płócien, choć historia sztuki dysponuje źródłami, dzięki którym nie są to postaci anonimowe. Z łatwością zidentyfikujemy za to pozy, w jakich modelki zostały uwiecznione. Współtworzą one konwencję przedstawienia kobiecego ciała w malarskim akcie. Zwróćmy uwagę, że dominują pozycje leżące i półleżące, naturalne dla sytuacji intymnej, w jakiej zazwyczaj akt się rozgrywa. Bohaterkę przedstawia się w alkowie podczas snu lub odpoczynku; taką, jaką mogłaby być oglądana jedynie przez służbę lub kochanka. Tycjanowska Wenus jest swobodnie wsparta o poduszkę, a konwencjonalny gest wstydu – ułożenie dłoni na łonie – może stanowić sugestię pieśszoty. Układ ciała, przejęty od Giorgiona z jego nieukończonyj *Śpiącej Wenus*, zostanie powtórzony również w dziewiętnastowiecznej

---

<sup>486</sup> Wywiad opublikowano w londyńskim piśmie „Star” 22 lutego 1952, za: L. Nead, op. cit., s. 71, 185.

*Olimpii* Edouarda Maneta. Piękność z obrazu *Goi* oraz *Danae* Rembrandta także przyjmują widza w swoich buduarach – jedna z rękoma uniesionymi za głowę w wyzywającym geście zaproszenia, druga, unosząc się z poduszek, wyciągniętą dłońią wita wchodzącego do sypialni kochanka. Nietypowe, a tym samym zapadające w pamięć i działające na zmysły są postaci odwrócone – *Wenus* z lustrem, kontemplująca własną twarz w tafli podtrzymywanej przez *Kupidyna*, podczas gdy widz patrzy na linię jej pleców i bioder, oraz dziewczyna z *Manao Tupapau*, która leży na brzuchu w zagadkowym geście oddania, niepozabawionym lęku. *Fornarina* ujmuje swoją pierś w dłoń, śmiało odwzajemniając spojrzenie widza. Młoda dziewczyna z obrazu *Ingesa* trzyma nad głową dzban wody. Opiera ciężar ciała na jednej stopie, przez co jej sylwetka przybiera wdzięczny kształt fałistej linii. Kontrapost, pozycja znana z antycznych rzeźb, wraz z *Narodzinami Wenus* *Sandra Botticellego* stała się jedną z ulubionych konwencji przedstawienia figury kobiecej.

W jednym z odcinków serii dokumentalnej *Ways of Seeing* (*Sposoby widzenia*), narrator John Berger dowodzi, że tradycja malarstwa europejskiego czyni kobietę ulubionym obiektem aktu, mężczyznę zaś obserwatorem, który sankcjonuje jej urodę i wartość. Krytyk interpretuje przeważające w akcie przedstawienia leżące jako oznakę bierności i uległości kobiety. Bezczynność modelki domaga się dopełnienia przez aktywny, kontrolujący wzrok męski. Przyzwolenie na patrzenie, bycie obiektem przyjemności wzrokowej dokonuje się również poprzez manipulację spojrzeniem. Portretowane skromnie odwracają wzrok lub spoglądają na widza w zalotny sposób, przyjmując rolę uwodzicielki. Akt kobiecy ustanawiałby zatem role płciowe zgodnie z oczekiwaniami i regułami paternalizmu. Kenneth Clark, konstruując studium aktu w patriarchalnym paradygmacie, rozdziela to, co erotyczne, od tego, co obsceniczne. Potrzeba ścisłego zakreslenia granic oraz nieprzekraczania ich wynika z lęku przed ujawnieniem niechcianego pokrewieństwa aktu i przedstawienia pornograficznego. Uwidacznia się skłonność do regulacji kobiecej anatomii, by spełniała ona wymogi wyrafinowanego smaku, potwierdzając tym samym przynależność aktu do sfery sztuki wysokiej. Oto przykład wartościowania w opisie wizerunku *Danae* Tycjana: „Głowa nie opada na piersi w odrętwieniu melancholii, a oparta na poduszce z rozkoszą przypatruje się złotemu deszczowi; prawe ramię nie jest wykręcone do tyłu, ale swobodnie ułożone na posłaniu [...]. Nie trzeba dodawać, że ostre fałdy brzucha zostały wygładzone w delikatne falowanie, a animalnie sterzące piersi sprowadzone do kształtu zgodnego z ludzkimi oczekiwaniami”<sup>487</sup>. Podążając za tą myślą, wnioskujemy, że istnieje nagość subtelna oraz – w kontraście – nagość rozwiązła, wulgarna, wymykająca się porządkowi decorum. Ta druga, według Clarka, nie może być tematem aktu.

Feministki, które dzieli całe stulecie, stają naprzeciw dzieł malarskich jako obce, wykluczone z rozgrywanego się w salach muzealnych spektaklu. Nie

487

K. Clark, op. cit., s. 117–118.

identyfikują się ani z kobietą – obiektem spojrzenia, ani też z prototypowym widzem aktu. Bunt Mary Richardson wyraża się poprzez negację i zniszczenie, Anka Leśniak przeciwnie – stwarza na nowo – zwracając bohaterkom tożsamość i udzielając własnego głosu, by mogły wypowiedzieć swoją historię.

W kontekście namysłu nad aktem, jego ikoniczną tradycją i feministyczną recepcją chcę osadzić literackie próby aktu kobiecego w tekstach Wiesława Myśliwskiego. Światy powieści tego autora zamieszkane są przez mężczyzn, wypełnione ich głosami i działaniem. Kobieta jest tu rzadkim, epizodycznym gościem, najczęściej wprowadzającym w życie bohaterów wątek miłosny, który zdaje się marginalizowany i strącany na obrzeża fabuły. Właściwie nigdy nie pojawia się jako pełnowymiarowa postać, istnieje zawsze w relacji – za sprawą ról społecznych, które przyjmuje, towarzyszy mężczyźnie. Bliskość często nie wykracza poza wymiar obecności. Nawet jako matka, żona, przyjaciółka, kobieta jest obserwowana z dystansu, nieprzenikniona, obca. Strategie tekstu wprowadzają podział świata na męski i kobiecy oraz utrwalają linię graniczną między nimi. Testują i podważają wiarę w możliwość pełnego porozumienia i akceptacji, stojąc na straży męskiego indywidualizmu, dowartościowując egzystencjalnie umotywowaną izolację, której ceną jest zawsze szczęście osobiste. Patriarchalny światopogląd jest głęboko wpisany w wartości kultury tradycyjnej, która zawsze u Myśliwskiego stanowi punkt odniesienia. Autor konstruuje modele patriarchalne ze świadomością ich ograniczeń oraz niejednoznaczności. Tym właśnie strategiom potwierdzenia dominującego modelu oraz formom jego przekroczenia zamierzam się przyjrzeć.

*Ostatnie rozdanie* przenosi nas na zajęcia rysunku do akademii sztuk pięknych. Szkic z żywego modelu jest przedmiotem obowiązkowym, a zarazem pełni rolę wtajemniczenia w arkana rzemiosła. Wymagane jest doskonałe opanowanie techniki, ale ceni się także indywidualną ekspresję. Doskonałe odwzorowanie nie zawsze wystarczy, by dociec prawdy portretu, umożliwić przeżycie estetyczne. Bohater, nakładając czysty arkusz na sztalugi, decyduje się na przekroczenie mimetycznej reprezentacji. Gest wywołuje dezaprobatę profesora i skutkuje wyrzuceniem adepta malarstwa z pracowni rysunku. Niechęć do szkicowania nagiej modelki wynika z niezrozumienia czy też niepogodzenia się z konwencją aktu:

Bezbronność aktu jakby zniewalała moją wyobraźnię, wpychając ją w ustalone kanony. Wobec wszystkich aktów, jakie dotąd widziałem w galeriach, na wystawach czy na reprodukcjach w albumach, czułem się równie bezbronny, jak one wobec mnie. Patrząc na jakiś akt, miałem zawsze wrażenie, że niejako z malarskiej natury akt nie jest w stanie niczemu sprostać poza nagością ciała. Nie dociera do niepokoju, lęku czy cierpienia, ukrytych przecież pod warstwą każdej nagości. [...] Nagość i rozpacz wykluczają się. Tak mi się przynajmniej wówczas wydawało<sup>488</sup>.

<sup>488</sup> W. Myśliwski, *Ostatnie rozdanie*, op. cit., s. 90–91.

Nagość na płótnie nie jest nagością autentyczną, sama w sobie stanowi rodzaj okrycia, pancerza ochronnego. Odpowiedzialne za to wrażenie są ikonizacyjne konwencje przedstawienia ciała idealnego – co potwierdza wywód Kennetha Clarka, a także świadomość portretowanej modelki, że jest obserwowana, spoczywa na niej ciężar czyjś spojrzenia – dodałby John Berger.

Wątek malarza i muzy został poprowadzony zgodnie ze schematem utrwalonym w historii sztuki, mówiącym, że modelka pozująca do aktu jest również kochanką twórcy. Teodora zdaje się przekraczać stereotyp. Pozbawiona fałszywego wstydu, z przyjemnością pozuje nago. Deklaruje niezależność, także w sferze materialnej: „Utrzymanki to już historia. Czas pana domu skończył się. I tak długo znosiłyśmy to brzemię”<sup>489</sup>. Aparycja bohaterki składa się na wizerunek kobiety wyzwolonej, niezważającej na konwenanse. Ciemne włosy tworzą wyrazisty kontrast z bledością skóry i karminem umalowanych paznokci. Trudno określić jej wiek, łączy w sobie dojrzałość (narrator dostrzega jeden siwy włos) z kusicielskim, erotycznym wdziękiem. Wbrew kulturowej normie ona decyduje o swoich partnerach seksualnych, z którymi nie wiąże się formalnie – jej kochankiem jest profesor, zostaje nim także upokorzony przez profesora student. Poprzez tę postać można odczytać nastawienie wobec różnicy płci manifestowane przez tekst, znamionujące również inne powieści autora:

Oczywiście pan nie może znać jeszcze kobiet. Zresztą większość mężczyzn całe życie ich nie zna. Bo też kobieta jest, być może, najtrudniejszą do poznania tajemnicą istnienia. W żadnym razie nie mężczyzna. Dla mężczyzn kobieta to wyłącznie żądza. Biedni są, może nawet zasługują na współczucie, że tak nic nie rozumieją, bo jakby i siebie nie rozumieją [...]. Mężczyzna jest tylko przydany kobiecie. Między bajki włożyć, że kobieta powstała z zebra mężczyzny. Kobieta urodziła sobie mężczyznę. I ten jej nie może tego darować<sup>490</sup>.

Poglądy Dory nie zostaną jednak potwierdzone przez zdarzenia fabularne. Między feministką a kobietą fatalną postawiono znak równości. Modelka zagraża męskości, destabilizuje patriarchalne ego poprzez nienormatywną seksualność. Profesor, który jest impotentem, przychodzi do Teodory, by oglądać ją rozbierającą się. Spektakl, odgrywany przed nim i dla niego, służy wywołaniu zmieszanych uczuć pożądania i cierpienia. Masochistyczna rozkosz starego malarza sprawia przyjemność także aktorce, której powierzono rolę modliszki. Związek ze studentem powtarza układ, w którym kobieta pełni funkcję kastrującą. Bohater, który przypuszczalnie cierpi na depresję, nie sprawdza się w erotycznej relacji. Odtrąca propozycję pomocy psychologicznej i porzuca kochankę, dyskredytując tym samym jej seksualność, a jej potrzeby kategoryzując jako chorobliwe i wybujałe. Postać modelki wyraża maskowany lęk przed kobiecością

---

<sup>489</sup> Ibid., s. 95.

<sup>490</sup> Ibid., s. 96.



wyzwoloną z gorsetu znanych i oswojonych ról wyznaczanych przez maskulinistyczną kulturę.

## 1.2. Akty wojenne

Akt stworzony przez studenta zostaje dostrzeżony i doceniony przez pozującą do niego kobietę, nie tyle z uwagi na artystyczną wartość, co ze względu na pewną jego dodatkową jakość. „Pomyślałam, że może dotknął pan we mnie czegoś, o czym sama nie wiem. I przeszył mnie ból”<sup>491</sup> – mówi Teodora. Doznanie modelki powróci we wspomnieniu autora szkicu: „Bolałaś mnie, gdy cię rysowałem”<sup>492</sup>, wskazując na porozumienie czy wręcz dopełnienie się malarza i modelki w procesie twórczym. W ciele zapisana jest nieświadoma pamięć tych doświadczeń, których podmiot nie poddaje intelektualnej refleksji. Nagość odsłania nie tylko ciało w jego bezbronności i kruchości, ale też niewidoczne psychiczne rany i lęki. Za sprawą ciała możliwe jest komunikowanie się, mówienie o tym, czego nie da się wypowiedzieć i uporządkować w dyskurs. Bohater przypomina sobie własne dziecięce zdziwienie, gdy podziwiany przez niego, niewiele starszy kolega, który brał udział w powstaniu warszawskim, odmawia pokazania mu swoich wojennych obrażeń. Przyczyna jest prozaiczna – żadnych nie odniósł. Jednak gdy Cezary zabiera go nad rzekę na lekcję pływania, nagła fizyczna obecność i bliskość ciała tamtego zdradzają rzeczywiste istnienie zranień, które wszakże nie pozostały widocznych blizn.

Wojna odciska trwały, choć niejawny ślad, także na bohaterze, którego dzieciństwo przebiegło w jej cieniu. Przedwojenna przeszłość, zdawałoby się, nie ma bezpośredniego wpływu na jego życie, lecz nieustannie uobecnia się poprzez odpryski zdarzeń, artefakty. Bohater mimowolnie wyławia okruchy nieistniejącego już świata, gdy w warszawskim mieszkaniu śnią mu się poprzedni mieszkańcy – rodzina zamieszkująca kamienicę od pokoleń; kiedy odwiedza wiejskie domostwa w poszukiwaniu antyków i cennych utensyliów zabranych z okolicznych pałaców, wreszcie gdy słyszy woźnego z uczelni tytułującego Dorę jaśnie panią. Doświadczenie zapośredniczone traktowane jest na równi z własnymi przeżyciami, czyni bohatera „zarażonym” wojną. Dolegliwość ta skutkuje niezgodą na przyjęcie własnego losu, nieustanną ucieczką przed nim. Nie można inaczej nazwać chaotycznej wędrówki znaczonej nieustannymi przeprowadzkami, zmianami zawodów i rozbieżnością wykonywanych zajęć, wielością nawiązywanych w biegu, a potem urywanych znajomości i przelotnych romansów. Obserwacja Anthony’ego Giddensa, opisująca kondycję człowieka ponowoczesnego, współgra z kryzysem tożsamości doświadczanym przez bohatera *Ostatniego rozdania*: „Indywidualne poczucie bezsensu – poczucie, że życie nie ma do zaoferowania

---

<sup>491</sup> Ibid., s. 95.

<sup>492</sup> Ibid., s. 416.

nic godnego uwagi – staje się w warunkach późnej nowoczesności fundamentalnym problemem psychicznym. To zjawisko należy rozumieć w kategoriach wypierania pojawiających się w życiu codziennym wątpliwości moralnych, którym odmawia się odpowiedzi<sup>493</sup>. Osobistych decyzji i wyborów moralnych nie sposób oderwać w tym wypadku od przemian historycznych i społecznych; dezintegracja osoby staje się także odzwierciedleniem gwałtownych i niespójnych procesów dziejowych, które dokonały się na przestrzeni półwiecza – przeskok z feudalnego ładu społecznego w bezklasowy komunizm, z gospodarczej apatii do anarchii wczesnego kapitalizmu.

Trauma wojenna wpływa na sztukę, także na przeobrażenie aktu malarskiego. Problematyka ciała znajduje szczególne miejsce w studiach nad dwudziestowiecznymi świadectwami obozu koncentracyjnego i gułagu. W totalitarnych fabrykach śmierci człowieka definiowała siła jego mięśni, wykorzystana do pracy fizycznej. Ciało poddane krańcowej próbie wytrzymałości – głodu, zimna, bólu – użyte pośmiertnie jako surowiec wtórny, miało nie większe znaczenie niż przedmiot. Będąc zniewolonym i poniżonym, ciało zachowało płęć kulturową (dystynktywne cechy płciowe pod wpływem warunków lagrowych z czasem ulegały zatarciu) oraz swoją seksualność, o czym pisze Bożena Karwowska. Dotkliwą karą dla więźniarek oświęcimskich było ustawianie ich nago przy drodze, którą maszerowały kolumny mężczyzn<sup>494</sup>. Opisana sytuacja zaprzecza tradycyjnemu aktowi kobiecemu, w którym udzielono widzowi przyzwolenia na spojrzenie. Estetycznie przedstawione ciało jest przestrzenią wizualnej kontemplacji, bodźcem erotycznym, zaś wstyd kobiecy to tylko gra z odbiorcą. Kategorie przedstawiania nagości w zestawieniu z degradacją i dehumanizacją ciała stały się po wojnie niefunkcjonalne, karykaturalnie nieprzystające do rzeczywistości. Gest odmowy rysowania kobiecego aktu, a w szerszej perspektywie rezygnacja z podjęcia roli malarza, jest odpowiedzią bohatera na ustne świadectwa tych, którzy wojny doświadczyli, takich jak poniższa refleksja:

Ile mogło być ciał na takim wozie? W każdym razie czubato. [...] Zagazowanych zaraz po przyjeździe nie dało się wziąć dużo. Ciała były jeszcze pełne. Przebywających dłużej, wyschłych na szkielety, dwa–trzy dołożyć, nie robiło różnicy. Zwiedzałem przed wojną kilka wielkich muzeów, Luwr, National Gallery, Ermitaż, Prado, lecz wszystkie akty, jakie tam widziałem, wydały mi się marnościami, niegodną sztuki. Nawet goibusz, przekraczając wszelkie tabu, nie byłby zdolny wyobrazić sobie takich ciał. Były poobdzierane z nagości i nawet z człowieczeństwa, jeśli człowieczeństwo coś jeszcze znaczy<sup>495</sup>.

Cytat wskazuje na nieuchronną zmianę optyki mówiącego, retrospektywnie oceniającego wrażenie, jakie wywarły na nim arcydzieła europejskiego aktu.

<sup>493</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość: „ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 13.

<sup>494</sup> B. Karwowska, *Ciało. Seksualność. Obozy zagłady*, Universitas, Kraków 2009, s. 75.

<sup>495</sup> W. Myśliwski, *Ostatnie rozdanie*, op. cit., s. 390–391.

Zastanawia przewrotność obserwacji – „akty obozowe”, zaprzeczające kanonom, rozsadzające pojęcie piękna oraz przynależące do symbolicznej przestrzeni Tanatosa, zostały wywyższone.

Poglądy estetyczne wpisane w powieść Myśliwskiego są komplementarne wobec współczesnego podejścia twórców oraz krytyków do nagości w akcie. W 1977 roku Marina Abramović ze swoim ówczesnym partnerem, Ulayem, stanęli nadzy naprzeciwko siebie w wąskim przejściu prowadzącym do sali wystawowej galerii. Widzowie byli zmuszeni do przeciskania się między nimi i do otarcia się o ich nagie ciała<sup>496</sup>. Przeniesienie kontaktu fizycznego ze sfery intymnej do publicznej traktowane jest jako przekroczenie norm życia społecznego, powoduje zawstydzenie, niesmak, może być dla odbiorcy niepokojące i nieprzyjemne. Voyeur patrzący na modelkę na płótnie, fotografii czy ekranie zajmuje w tej relacji uprzywilejowane miejsce, natomiast bezpośrednia styczność z nagim człowiekiem wymaga od widza rezygnacji z bezpiecznego dystansu, wytrąca z letargu. Patrzenie na nagą performerkę powinno uwierać i boleć, może być testem empatii i wytrzymałości, czego dowodziła Abramović w masochistycznym cyklu *Rytmy*.

Frances Borzello, autorka *The Naked Nude*, pisze o rewolucji, jaka dokonała się w sztuce w okresie ostatniego półwiecza. Pomysł na książkę poświęconą współczesnym obrazom nagości zrodził się z poczucia nieprzystawalności definicji aktu zaproponowanej przez Kennetha Clarka do świata sztuki. Zgodnie z nią widok nagości w akcie nie zawstydza, ani też nie przekracza ram przyzwoitości. Krytyczka przywołuje wspomnienie wystawy, na której obok siebie umieszczono *Wenus z Urbino* i *Olimpię*. Dorośli zwiedzający galerię z dziećmi nie byli zażenowani, stojąc przed płótnami, a pocięchy nie chichotały na widok negliżu modelek. Nagość zaistniała w kontekście sztuki wysokiej, wzmocniona autorytetem instytucjonalnej złożonej ramy. Ten tryb odbioru, jak sądzi Borzello, nie byłby możliwy w odniesieniu do współczesnych aktów malarskich autorstwa Marlene Dumas, Luciana Freuda, Jenny Saville, rzeźb Jeffa Koonsa czy Marca Quinna. Podczas gdy nagość modeli z przeszłości jest wysublimowana i sterylna, a jej widok wywołuje najczęściej uczucie przyjemności i erotycznej stymulacji, współczesny akt powoduje konsternację, zakłopotanie, a nawet wstręt. Ciało огоłoco- no z gładkich konturów, pozbawiono blasku retuszu. W zamian uzyskało fakturę, materialność i mięsistość, widoczne szczególnie na aktach Freuda, do których pozowała Sue Tilley – *Benefits Supervisor Sleeping* czy *Benefits Supervisor Resting*. Artyści, skłaniając się ku naturalistycznemu obrazowaniu, eksponują niedoskonałości, a także brzydotę ciała. Estetykę szoku wykorzystuje Jenny Saville, malując najczęściej otyłe kobiety, ciała oszpecone i zdeformowane. Za sprawą użycia fragmentaryzującego kadrowania i zimnej tonacji kolorystycznej akty te przypominają portrety pośmiertne, a przedstawione na nich ciało ludzkie – odkształcone, naznaczone sińcami i ranami – niewiele różni się od zwierzęcego. W *Fulcrum* i wstrząsającym *Torso 2* ciało ukazano wprost jako potężny płat mięsa. Sztuka

<sup>496</sup> Performance nosi tytuł *Imponderabilia*.

feministyczna przełamała tabu fizjologicznych funkcji płci – obierając za temat menstruację, poród, proces starzenia się. Brawurowe *Dinner party* Judy Chicago obaliło kulturowy zakaz nieprzedstawiania kobiecych narządów płciowych, posługując się przy tym obrazowaniem symbolicznym bardziej niż dosłownością. Instalacja artystyczna przedstawia stół w kształcie trójkąta, przy którym przygotowano miejsca dla kobiet ważnych dla historii zachodniego świata. W ten sposób zaproponowano inną perspektywę i odmienne uporządkowanie historii; kobiecą wersję opowieści – *herstory*. Nakrycia, na które składają się misternie wyszywane i ozdabiane serwety oraz ręcznie wyrabiana ceramika, wykorzystują i plastycznie przetwarzają obraz waginy. Praca, daleka od skojarzeń pornograficznych, była trudna do zaakceptowania dla oglądających ją kobiet, również feministek<sup>497</sup>.

Prąd, który rozwija się od połowy XX wieku, zaprzecza utrwalonym w historii estetyki dyskursom. Lynda Nead wskazuje na przesuwanie się granicy między estetycznym a obscenicznym oraz na przeobrażenie definicji obsceny we współczesnych sztukach wizualnych. Frances Borzello wprowadza pojęcia aktu z odzysku (*recycled nude*) i nagiego aktu (*naked nude*), znosząc tym samym rozróżnienie semantyczne wprowadzone przez Clarka. Akt współczesny zainteresowany jest słabością, niedoskonałością i śmiertelnością ciała ludzkiego bardziej niż jego pięknem. Zamiast dostarczać przedmiotu kontemplacji, zadaje pytanie o normy obyczajowe, prowokuje, kpi z odbiorczych nawyków, chce być dla widza intelektualnym wyzwaniem.

### 1.3. Kobieta jako Inna w kulturze patriarcalnej

Doznanie bólu, które dzielą modelka i malarz aktu, jest nieodłącznym składnikiem relacji miłosnej w powieściach Myśliwskiego. Udręką naznaczone jest powściągnięcie egoizmu i zwrócenie się poza własną osobność, ku nieznanemu, jak również przekroczenie przepaści płci. W finale *Widnokregu* umieszczono retrospektywną scenę ukazującą moment narodzin uczucia między młodymi bohaterami. Pęknięcie kostiumu kąpielowego, z którego wyłania się kobieca pierś, jest niczym obnażona nagle rana. Anna mogłaby przeobrazić się – jak w akcie – w statyczny obiekt przyjemności wzrokowej i skopofilicznego pożądania, jednak tak się nie dzieje. Mężczyzna wyrzeka się władzy spojrzenia: „To nie takie jednak proste spojrzeć, gdy się spojrzeniem dotyka bólu”<sup>498</sup>. Nagość, choć objawia się w kontekście zmysłowej kobiecej urody, nie odnosi się jedynie do sfery cielesnej, lecz staje się znakiem kondycji ludzkiej; lewinasowską „nagością bardziej nagą niż wszelki «akt», nagością odkrywającą się aż po oddanie, zatracenie siebie

<sup>497</sup> Zob. L. Nead, op. cit., s. 115. Zarzucono artystce, że zredukowała kobietę do genitalnego znaku.

<sup>498</sup> W. Myśliwski, *Widnokrag*, op. cit., s. 588.

i modlitwę. Biernością, która nie polega tylko na odsłonięciu się na spojrzenie innego, ale która, niczym krwotok, jest podatnością na zranienie i bólem<sup>499</sup>. Powierzenie drugiemu swej nagości – wrażliwości, kruchości – zarówno w myśli Levinasa, jak Myśliwskiego – zawiera okrucich heroizmu.

W kontekście dyskusji o urodzie kobiecej bohater *Pałacu* tworzy alternatywną definicję piękna:

Piękno [...] musi boleć, aby było prawdziwe. Musi być niedoskonałe, ułomne, cierpiące, aby mogło być piękne. [...] A właściwie to nie ty je poznajesz, to ono ciebie poznaje, czyś godny, aby mogło ci zaufać, otworzyć się przed tobą, obnażyć do bezwstydu, do kalectwa, do cierpienia. I jeśli nie masz być odtrącony, musisz mu równą ufność okazać i przyznać się przed nim do siebie, musisz zrozumieć, że jesteś w równym stopniu jego odbiciem, a wówczas staniesz się jednością z nim<sup>500</sup>.

Fragmenc przewartościowuje dotychczasowe rozumienie nagości w akcie, zwracając uwagę na aspekt bycia w relacji do niej. Spojrzenie widza-voyeura nie jest oczekiwanym dopełnieniem, nagość realizuje się poprzez stworzenie osobowej więzi. Mówiący wskazuje na konieczność personalnej odpowiedzi, wykonania gestu skierowanego ku drugiemu człowiekowi.

Spotkanie, które jest próbą przekroczenia egoizmu „ja”, Emmanuel Levinas opisuje jako wejście w relację z Innym. Kim jest ów niedookreślony, niedopowiedziany „inny, Inny” oraz „inne” w tekstach filozofa? – zastanawia się Barbara Skarga:

Inny to nie ten ktoś, kto uczestniczy we wspólnej całości, w tym, co mi znane. Inny jest poza Tym-samym, poza owym horyzontem, w którym Ja żyje i tworzy. Nie daje się objąć, nie daje się przeniknąć. Może to być inny człowiek, może to być także Bóg, gdy tylko w epifanii twarzy innego człowieka wzywa nas, kwestionuje nasz egoizm. Inny jest absolutnie inny, transcendentny wobec mojego świata, a jednak, gdy wzywa, zobowiązuje<sup>501</sup>.

Levinas dostrzega pragnienie innego, które jest człowiekowi przypisane, a także niezależne od uczucia szczęścia czy spełnienia własnych potrzeb: „Pragnienie kogoś innego, ów instykt społeczny, rodzi się w byciu, któremu nie brakuje niczego, albo ściśle biorąc, powstaje poza tym wszystkim, czego może mu brakować lub co może go zaspokoić<sup>502</sup>”. Wołanie filozofa o odpowiedzialność za drugiego człowieka, empatię, wreszcie przypomnienie o możliwości przekroczenia granicy samotności „ja” poprzez współcierpienie i cierpienie za innego, zyskuje dodatkowy sens, gdy odczytujemy je w kontekście doświadczenia

<sup>499</sup> E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2010, s. 122.

<sup>500</sup> W. Myśliwski, *Pałac*, op. cit., s. 152–153.

<sup>501</sup> B. Skarga, *Wstęp*, [w:] E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., Warszawa 1998, s. X.

<sup>502</sup> E. Levinas, *Znaczenie a sens*, tłum. S. Cichowicz, „Literatura na Świecie” 1986, nr 11–12, s. 262.

zagłady, Szoa. Levinas w swoich pismach wyraża zrozumienie wobec ludzkiej potrzeby ateizmu, a jednocześnie żywi przekonanie, że dzięki drugiemu człowiekowi i poprzez niego byt kieruje się ku transcendencji. Rozumienie różnicy między mną a innym jako szczególnej relacji, w której pozostajemy i za którą odpowiadamy, jest według niego zarodkiem nowego humanizmu.

Kobieta w powieściach Myśliwskiego jest Inną, co manifestuje się zarówno poprzez fabułę, jak i narracyjne strategie wprowadzania dystansu i różnicy. Odpowiedzią na wykluczenie i podporządkowanie drugiej płci – również w ikonycznym przedstawieniu – może być przededefiniowanie męskiej roli, z dominującą na współuczestniczącą. Literackie obrazy nagości kobiecej stworzone przez autora bliższe są współczesnemu rozumieniu aktu, wizualnie i intelektualnie niepokojącemu, niż malarskiej tradycji.

## 2. Historie drugoplanowe, historie kobiece. Między wykluczeniem a empatią

### 2.1. Typologia postaci kobiecych

Oto wyimek długiej rozmowy, którą reżyser teatralny Bogdan Tosza przeprowadził z Wiesławem Myśliwskim w 2012 roku dla programu telewizyjnego *Rozmowy poszczególne*:

- Feministki powinny cię cytować – (zagaja reżyser) – za zdania, które napisałeś o kobietach jako nie tylko tych, które dają życie, ale wręcz tych, które utrzymują życie.
- Też mi się tak wydaje – (ze śmiechem odpowiada pisarz). – Ja mógłbym tu wygłosić cały referat profeministyczny, ponieważ, jak powiedziałem, jestem z przekonania ukształtowany przez kobiety<sup>503</sup>.

Temat podjęty przez rozmówców wydaje się frapujący w kontekście twórczości autora. Światy wszystkich jego powieści są światami męskimi, a kobiety otrzymują w nich role drugoplanowe, często zredukowane do funkcji społecznych, jakie pełnią – matek lub żon. Najbardziej skrajnym przykładem zawężenia postaci kobiecej jest bezimienna żona bohatera *Traktatu o łuskaniu fasoli*, sprowadzona do anegdoty o szklance mleka. Skrajny to przypadek, ale być może właśnie poprzez swą wyrazistość stanowi symptom braku, nieobecności kobiety w tym piarstwie. Czy w takim razie postulowany feminizm autora pozostaje

---

<sup>503</sup> Cytaty za ścieżką dźwiękową programu *Rozmowy poszczególne* w reżyserii F. Dzierżawskiego, Narodowy Instytut Audiowizualny, Telewizja Polska 2012, <http://ninateka.pl/film/wieslaw-mysliwski-rozmowy-poszczegolne>, dostęp z dn. 22. 11. 2017.

w sferze deklaracji? Będę argumentowała, że kobieta jest w twórczości Myśliwskiego konstruowana jako Inna – obserwowana z dystansu, niedostępna poznaniu, nieprzenikniona. Hipoteza badawcza brzmi: pisarstwo Myśliwskiego nie jest feministyczne, ale wciela **strategię empatii**.

Przyglądając się postaciom kobiecym, wyróżniłam ogólne kategorie, które najpierw wstępnie scharakteryzuję. Propozycje typów kobiecych przybrały formę metaforycznych słów-obrazów. Wyodrębnione reprezentacje **kobiecości jako inności** są następujące: **znikająca kobieta, kobieta przed lustrem, kobieta ze zmasą** oraz **kobieta, która kochała zbyt mocno**. Pokróćce odniosę się do każdej z nich, a następnie omówię szczegółowo wybrane przykłady.

**Znikająca kobieta** – Elaine Showalter następująco podsumowała tezy francuskiej krytyki feministycznej: „kobiecość, czyli «Kobieta», jest czymś ujemnym, czymś, czego nie można wyrazić w patriarchalnym języku i symbolicie [inaczej niż poprzez szaleństwo, logiczną niespójność lub milczenie – K.W. za rozpoznaniem autorki]; czymś, co pozostaje po stronie negatywnej, po stronie nieobecności i braku”<sup>504</sup>. *Nagi sad* przynosi poruszającą wizualizację tej nieobecności, która przeradza się w niebyt poprzez postać matki, która... znika:

Matka znikła zaraz potem [...]. Właśnie znikła, nie umarła, bo trudno powiedzieć o kimś, kto schodzi tak niepostrzeżenie ze świata, jak ona, że umarł. Tak niepostrzeżenie, że nawet najbliżsi nie dziwią się, że jej nie ma. Ale kobiety nie stać przecież na śmierć. Kobieta, gdy wychodzi z domu, to nie dalej niż świni dać, krowę wydoić, kurom ziarna sypnąć czy szmaty wyprać do rzeki. Dlatego ufa się jej nieobecności jak jej samej<sup>505</sup>.

Kategoria znikającej kobiety odnosi się do tych reprezentacji kobiecości, które zakorzenione są w patriarchalnej kulturze chłopskiej. Wpisany w nią jest biologiczny esencjalizm płci, czyli redukcja kobiety do ról wyznaczanych przez biologię i fizjologię.

**Kobieta przed lustrem** – kategoria ta odnosi się do przyjemności patrzenia, skopofilii. Laura Mulvey definiuje tę sytuację w następujący sposób:

W świecie rządzonym przez nierówność płci przyjemność patrzenia dzieli się na aktywną – męską, i bierną – żeńską. Zdecydowane oczy mężczyzny rzutują swe fantazje na postać kobiecą odpowiednio stylizowaną. Na kobiety się patrzy i równocześnie przedstawia się je w tradycyjnej roli ekshibicjonistek, przy czym ich wygląd zakodowany jest tak, by wywierał silne wrażenie wzrokowe i erotyczne, a o samych kobietach można było powiedzieć, że konotują swój status bycia przedmiotem oglądu<sup>506</sup>.

<sup>504</sup> E. Showalter, *Przedstawiając Ofelię: kobiety, szaleństwo i zadania krytyki feministycznej*, tłum. K. Kujawska-Courtney, W. Ostrowski, [w:] *Ciało i tekst. Feminizm w literaturoznawstwie – antologia szkiców*, red. A. Nasiłowska, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2001, s. 190.

<sup>505</sup> W. Myśliwski, *Nagi sad. Pałac*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1989, s. 159.

<sup>506</sup> L. Mulvey, *Przyjemność wzrokowa a kino narracyjne*, [w:] *Panorama współczesnej myśli filmowej*, red. A. Helman, Universitas, Kraków 1992, s. 100.

Końcowa obserwacja oznacza, że kobieta dostrzega i automatycznie przyjmuje swoją rolę jako obiektu, który jest fetyszem i stanowi źródło wizualnej przyjemności. Proza Myśliwskiego przynosi wiele obrazów kobiet, na które się patrzy i interpretuje ich czynności jako sensualne – myślę tu o czesaniu włosów matki z *Nagiego sadu*, stryjenki Jadwini, ale nie tylko – obiektem męskiego spojrzenia stają się także Sulka z *Widnokregu* czy Teodora odgrywająca rolę modelki aktu w *Ostatnim rozdaniu*, w tym szkicu natomiast skupię się na dziedziczce z *Pałacu*, która nieustannie bada swój wizerunek w lustrze.

**Kobieta ze zmałą** – kategoria odnosi się do nienormatywności, przełamania norm społecznych. Termin czerpie z ustaleń Mary Douglas, rozważającej antropologiczne relacje między tym, co uznawane za nieczyste; między tabu a sferą sacrum. Bohaterki, które naruszają porządek społeczny, są szczególnie interesujące w pisarstwie Myśliwskiego. Należy w tej kategorii umieścić panny Ponckie, bohaterki *Widnokregu*, z racji wykonywanej przez nie profesji, Małgorzatę z *Kamienia na kamieniu* oraz Marię z *Ostatniego rozdania*, na których ciąży piętno aborcji, a także wyzwoloną Sulkę z *Widnokregu*.

**Kobieta, która kochała za mocno** – ostatnia kategoria wskazuje na ważność różnicy płciowej, postrzeganie odrębnej natury mężczyzny i kobiety jako im przyrodzonej. Mężczyzny jako racjonalnego, opanowanego, nieskłonного do poddawania się emocjom, a kobiety przeciwnie – kierującej się emocjami, intuicją, wrażliwością. Idąc za tym rozpoznaniem, w które tak stanowczo godziły feministki drugiej fali, będziemy skłonni uznać, że tylko kobiety stać na szczególnie miłosnego oddania, sięgający granic szaleństwa. Ten typ reprezentują: bezimienna chłopka z *Pałacu*, zakochana w dziedzicu; panna Basia w mezaliansowej historii miłosnej z inżynierem, i wreszcie Maria z *Ostatniego rozdania*, o której narrator mówi: „Nie wiem zresztą, czy dla takiej miłości, jaka nią owdładnęła, znalazłaby kogokolwiek, może kogoś nieżyjącego, może z dawnych czasów, może Boga”<sup>507</sup>.

Wskazane typy są z konieczności uproszczeniami i zagraża im schematyczność. Przejdźmy do uszczegółowienia wybranych przykładów.

## 2.2. Kobieta przed lustrem

Dziedziczka z *Pałacu* jest niema, pozbawiona głosu, którego narrator nigdy jej nie udziela. Jej istnienie ograniczone jest do sfery ikonicznej, udostępniono jedynie jej obraz – wygląd – rejestrowany i interpretowany przez oglądającego, zarazem biernie poddający się temu spojrzeniu. Dziedziczka staje się niewolnicą swojego (ale czy na pewno własnego?) wizerunku. Wyłonienie się jej zjawy właśnie z tafli lustra nie jest przypadkowe, jako że w licznych partiach narracji widzimy ją siedzącą przed zwierciadłem, zatopioną w swoim obrazie i kontemplującą

<sup>507</sup> W. Myśliwski, *Ostatnie rozdanie*, op. cit., s. 394.



odbicie. Natrętny rytuał przeglądania się w lustrze przeradza się w zastanawiającą parodię kobiecej próżności:

Ledwie ze snu rano oczy otworzy, zrywa się i do lustra biegnie się powitać. Staje pełna podnieconej ciekawości, a niepewna zarazem, naprzeciw swojego odbicia, dwa, trzy kroki przed lustrem i dopiero po chwili zbliża się, przeciera oczy jakby nie ze snu, lecz z niedowierzania, zachwytu. Włosy sobie głaszczce, twarz, szyję, ramiona, potem nachyla się ufnie ku sobie, uśmiecha się wdzięczna sobie, że nie przestała być młoda przez noc<sup>508</sup>;

Całymi dniami przesiaduje tylko w lustrze, bo cóż ma zresztą do roboty, i wpatruje się w siebie [...]. Czasem budzi się w niej zajadłość. Zrywa z siebie suknię i staje naga przed tym urągającym jej w czymś tam lustrem. Pokazuje się sobie przodem, bokiem, przeciąga się, wznosi ręce ku sobie, bierze piersi w dłonie, jakby wabiąc sama siebie czy też pragnąc czyjaś zazdrość w tym lustrze pogłębić. A ma się czym pochwalić, o, ma, mój drogi, ale lepiej zamilczeć, bo słowa zeszepeciłyby ją tylko. No, bo jakież jest słowo na jej szyję, na jej piersi, na jej młodość?<sup>509</sup>

– relacjonuje narrator. Czyżby kompulsywne zachowanie kobiety było paradoksalnym gestem obrony przed narzuconą przez męskie spojrzenie rolą ekshibicjonistki?

Simone de Beauvoir poddaje namysłowi ten rys kobiety, który dawne książki psychologiczne zwykły traktować jako charakterystyczny dla płci – narcyzm. Rozumiem go jako zachwyty wyłącznie *fizis*; cielesnością chętnie kontemplowaną przez kobiety w lustrze. Filozofka, studiując naturę „drugiej płci”, przytacza typowe zachowania narcystyczne, czerpiąc przede wszystkim z zasobów literatury, często biograficznej bądź psychoanalitycznej. Oto przykład z dziennika dziewnastowiecznej malarki Marii Baszkircew:

Wróciwszy do domu, rozebrałam się do naga i osłupiałam na widok piękności mego ciała, jak gdybym ujrzała je po raz pierwszy. Trzeba, by ktoś mnie wyrzeźbił, ale jak to zrobić? Dopóki nie wyjdę za mąż, jest to prawie niewykonalne. A trzeba to zrobić koniecznie, bo przecież mogę zbrzydnąć, stracić urodę... Trzeba się zdecydować na męża, chociażby po to, by zamówił moją rzeźbę<sup>510</sup>.

Rozmiłowanie w swoim wyglądzie, zachwyty nad walorami urody danymi kobiecie przez naturę, staranna tychże walorów pielęgnacja, według Beauvoir jest konsekwencją kobiecej bezczynności, braku sprawczości. Kobieta czyni siebie samą przedmiotem. W procesie dojrzewania wyrasta z zabawy lalkami, ubierania ich, czesania, odgrywania dialogów i scen, ale sama przeistacza się w żywną marionetkę. Jest wprawdzie obiektem działań, lecz nigdy nie może być ich wykonawcą. Życie w cieniu męża, w bezpiecznej kryjówce domu, bierność

<sup>508</sup> W. Myśliński, *Nagi sad. Pałac*, op. cit., s. 351.

<sup>509</sup> Ibid., s. 352.

<sup>510</sup> S. de Beauvoir, *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co, Warszawa 2003, s. 685.

i poczucie stagnacji kobieta rekompensuje sobie, poświęcając nadmierną uwagę sobie – wyglądowni, strojom, ale też najdrobniejszym sygnałom wysyłanym przez własny organizm, swoim chorobom i słabościom. Ponieważ nie może skierować swoich myśli i działań na świat, zwraca badawcze spojrzenie w głąb. Obdarza nieraz samą siebie bałwochwalczym kultem, szczegółowo rozpatruje emocje, pograżając się w neurastenii bądź stając się narcystką, śmieszna i męcząca dla otoczenia. Czynność patrzenia w lustro wymaga bezruchu, zatrzymania się w przestrzeni i w czasie. Kobieta, oglądając swój wizerunek, mentalnie oddziela swoje ja od sobowtóra w tafl. By móc siebie samą ocenić, uznać się za atrakcyjną bądź niegodną męskiego spojrzenia, dokonuje uprzedmiotowienia. Oto obserwacje Beauvoir:

Mężczyzna, który czuje się – i chce być – czynnym podmiotem, nie rozpoznaje się we własnym nieruchomym odbiciu; nie pociąga go ono, gdyż ciało mężczyzny nie jest dlań obiektem godnym pożądania. Kobieta zaś, wiedząc, że jest przedmiotem, czyniąc z siebie przedmiot, myśli naprawdę, że widzi w lustrze siebie: odbicie, bierne i nieuchronne, jest – jak ona sama – przedmiotem, a ponieważ pożąda ona ciała kobiecego – swego ciała – tchnie swój podziw, swe pożądanie w zastygłe w bezruchu zalety, które dostrzega<sup>511</sup>.

Filozofka dokonuje rzeczowego przeglądu fenomenów kobiecości, na które składają się również słabości, zachowania irracjonalne, stany patologiczne. Kobieta uprawomocnia reguły patriarchalne, godząc się ze swoją bezsilnością bądź kanalizując ją w autodestrukcję, krzywdzenie najbliższego otoczenia.

Inna feministka drugiej fali, Luce Irigaray, uczennica i późniejsza krytyczka Lacana, w eseju poświęconym relacji córki i matki, nieustannie powraca do symbolu lustra. Autorka posługująca się pismem kobiecym (*écriture féminine*) – w jej wydaniu przybierającym formę strumienia świadomości, poetyckim i onirycznym, opisuje kobiece poszukiwanie tożsamości, własnej osobności:

Oglądasz się w lustrze. A twoja matka już się w nim znajduje. A wkrótce twoja córka matka. Pomiędzy dwiema, kim jesteś? Gdzie znaleźć – odnaleźć twoje miejsce? W jakiej ramie powinnaś się zmieścić? I jak pozwolić przebiegać się przez to twojej twarzy, bez żadnej maski? Jest wieczór. I ponieważ jesteś sama i nie masz obrazu, który dałby się dłużej znosić lub narzucić innym, kończy się parada (rozbierasz się ze swych min, ze swej parady). Pozbywasz się swej postaci córki matki, matki córki. Tracisz swoje opakowania. Odmarzasz. Topisz się. Wylewasz się poza siebie. [...] Nim skończy się dzień, już cię nie będzie, jeśli ten krwotok się nie zatrzyma. Ledwie fotograficzna pamiątka jako znak przejścia między twoją matką i twoją córką. I być może więcej nic. Twoja rola nie ma twarzy<sup>512</sup>.

Irigaray, podobnie jak Myśliwski, odsłania tajemnicę kobiety, przedstawiając ją w momencie przeglądania się w lustrze. Domyślamy się, że jest to krucha chwila przejścia między sferą publiczną i prywatną, światem zewnętrznym

<sup>511</sup> Ibid., s. 684–685.

<sup>512</sup> L. Irigaray, *I jedna nie ruszy bez drugiej*, tłum. A. Araszkievicz, [w:] *Ciało i tekst*, op. cit., s. 286.

i wnętrzem. Przed sobą kobieta nie musi już udawać, zatem zmywa makijaż, zdejmuje maskę, wychodzi z roli. Jednak spojrzenie w głąb taflí ujawnia pustkę. Jednostkowe „ja”, indywidualna historia i pamięć zostały z tej taflí wymazane. Istota rodzaju żeńskiego nie istnieje w oderwaniu od roli kulturowej swojej płci, co więcej, egzystencja ogranicza się do biologicznych funkcji tejże płci. Irigaray snuje wizję korowodu kobiet: matek i ich córek, które wchodzą w dojrzałość, by stać się matkami, biorą udział w genetycznej sztafecie. Naturalny cykl życiowy podporządkowuje jednostkę nadrzędnemu żywiołowi, prokreacji. U Myśliwskiego kobieta definiowana i uwikłana jest również poprzez klasę, do której należy. Wykluczenie, uprzedmiotowienie, a nawet wrogość i brutalność, których doświadcza ze strony mężczyzny, nie są jednak przypisane kulturze chłopskiej czy ziemiańskiej, ale raczej stanowią immanentną cechę samego systemu relacji patriarchalnych będących konsekwencją feudalizmu. Kondycja zależności przekłada się ściśle na miejsce kobiety w tym systemie.

### 2.3. Kobiety ze zmazą

Zmaza – z języka greckiego *miasma* – wskazująca zanieczyszczenie, brud, plamę przenosi swe znaczenie na plan etyczny, co widoczne jest w definicjach słownikowych, zachowujących rozdzielną tego, co materialne, cielesne, i tego, co duchowe. Tak więc brud ulega destylacji ku bardziej abstrakcyjnym pojęciom moralnym, przeistaczając się, za słownikiem Witolda Doroszewskiego, w „skazę moralną, wadę, winę”<sup>513</sup>. Dwuznaczność pojęcia zmazy odkrywa przed nami prymarne połączenie między brudem a grzechem i zhańbieniem. Co ciekawe, bezpośrednio odsyła do tej ambiwalencji zjawisko nazwane zmazą nocną. Nasienie, stanowiące widoczny znak mimowolnej ejakulacji, należy do tej samej kategorii „fizjologicznych odpadów”, co krew, pot, krew menstruacyjna, ekskrementy, ropa czy odseparowane fragmenty ciała (wymieniany przez Julię Kristevą „żałosny skrawek paznokcia”<sup>514</sup>), a zatem może budzić obrzydzenie i powodować konieczność ablucji. Jednocześnie zupełnie naturalny proces biologiczny został objęty kulturowym tabu, poprzez właściwe historii chrześcijaństwa powiązanie seksualności i grzeszności stał się jedną z „obrzydliwości”, których należy się wstydić, a mówić o nich nie wypada.

Kategoria zmazy, wywiedziona z fundamentalnej pracy antropolożki Mary Douglas i zakorzeniona w literaturoznawstwie dzięki psychoanalitycznym implementacjom Julii Kristevej, w odniesieniu do kobiecości u Myśliwskiego będzie miała ściśle określony wymiar. Ujawnia się ona w przedstawieniu kobiecej

---

<sup>513</sup> Słownik języka polskiego pod red. W. Doroszewskiego, <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/zmaza;5530655.html>, dostęp z dn. 16.11.2017.

<sup>514</sup> J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, tłum. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 9.

seksualności wymykającej się historycznie rozumianym normom kulturowym i podlegającej silnej społecznej regulacji. Oczywistym przedmiotem analizy staną się bohaterki *Widnokregu*, panny Ponckie, ucieleśniające literacki archetyp kurtyzany z wyższych sfer (klasyczne pierwowzory w literaturze europejskiej to Małgorzata Gautier z *Damy kameliowej*, Anna Coupeau – *Nana*, Odetta de Crécy z Proustowskiego cyklu *W poszukiwaniu straconego czasu*), ale represjonowaną zmysłowość reprezentuje również inna, poboczna postać z tej samej powieści polskiego twórcy, Sulka Szmulówna. Wreszcie, niezwykle interesujący jest powtarzający się u pisarza wątek niechcianej ciąży (w konsekwencji przedmałżeńskiego współżycia) oraz aborcji, za którą winą obciążone zostają kobiety. Zmaza występuku piętnowana jest podwójnie poprzez moralny światopogląd powieści, ponieważ oznacza wycofanie uczucia przez ukochanego mężczyznę (repulsję mężczyzny wobec zmazy) i nieszczęśliwe zakończenie związku wbrew intencjom kobiety. Podczas gdy w *Kamieniu na kamieniu* decyzja podjęta przez Małgorzatę jest nieskrywanym przedmiotem fabuły, w *Ostatnim rozdaniu* stanowi zaledwie aluzję (wyrażoną w sugestywnym śnie Marii), łatwą do przeoczenia przy jednokrotnej lekturze.

Portret sióstr Ponckich stanowi jedną z najbardziej wielowymiarowych i pogłębionych reprezentacji figury prostytutki w literaturze polskiej, nie ustępując klasycznemu, wspomnianemu już pozycjom światowym. Wielowymiarowość budowana jest przez wielość spojrzeń i głosów, które formują złożony obraz. Począwszy od narratora, który jako mały Piotruś przychodzi do Eweliny i Róży codziennie rano na kakao, gdzie rodzi się pierwsza erotyczna fascynacja ich naturalną cielesnością, niewymuszonym i bezpruderyjnym sposobem bycia. Perspektywa dziecka nie zgadza się z tym, co zasłyszane; o czym plotkują ludzie:

Ładne były panny Ponckie, to prawda. Ludzie na Rybitwach mówili, jak artystki. A nawet ktoś mi się kiedyś tak o nie spytał, nie wiesz, gdzie tu mieszkają te artystki? Co dzień inaczej ubrane, zawsze przy sukniach jakieś broszki, kwiatuszki, zawsze w pantofelkach na wysokich obcasikach, zawsze paznokcie polakierowane. **A już włosy poskręcane w bujne sploty okalały ich niewielkie główki niczym aureole na obrazach świętych.**

A one, zawsze uśmiechnięte, miłe, nad nikogo się nie wynosiły, chętnie z każdym przystanąły, zapytały o zdrowie, o męża, żonę, dzieci, a niekiedy i w biedzie kogoś wsparły czy w innej potrzebie, bo miały podobno znajomości na najwyższych szczeblach w mieście.

**Bo poza oczami nikt inaczej o nich nie powiedział, tylko kurwy.** Te kurwy Ponckie. Często też krążyły po Rybitwach opowieści, co to się działo w nocy u tych kurew Ponckich. O, jeszcze się do tej pory wylegują z tego złądadczenia<sup>515</sup>.

Obszerny fragment wskazuje na ambiwalencję w postrzeganiu postaci. Panny Ponckie są piękne i dobre – przymioty te niemal predestynują je do świętości.

<sup>515</sup> W. Myśliwski, *Widnokrag*, op. cit., s. 215.

Wizerunek rozpustnicy, sprzedającej swe wdzięki „byle komu”<sup>516</sup>, nie przystaje do posiadanej przez Piotrusia wiedzy, wręcz rażąco ją kwestionuje. Dopiero gdy bohater dorasta, obie wizje, pozbawione ostrza radykalizmu, zaczynają dopasowywać się do siebie. Historia panien Ponckich odsłania przed Piotrem-gimnazjalistą zarówno kusicielski powab – jako dojrzewający mężczyzna ulega ich urokowi, jak i swą brzydotę (opis scenerii pokoju po bachanaliach stanowi komentarz o zachwianym ładzie rzeczywistości). Ustalenia Mary Douglas poczynione w oparciu o badania nad ludami pierwotnymi podważyły utrwalone w światopoglądzie Europejczyków przekonanie o naturalnym rozgraniczeniu pojęć brudu i czystości. Antropolożka, powołując się na swoich poprzedników – Williama Robertsona Smitha i George’a Frazera, podkreśla związek pierwotnego tabu z regułami świętości<sup>517</sup>. Sacrum, strzeżone przez rytuały, narażone na profanację i przed nią chronione nieustannie odsyła do tego, co nieczyste. W portretach kobiet ze zmałą u Myśliwskiego również pojawia się napięcie między świętością a tym, co społecznie uznane za nieprzyzwoite, zepchnięte na peryferia dyskursu. Wskazany trop stylistyczny można dostrzec w przytoczonym cytacie, powraca on również w opisie pierwszego spotkania z Sulką. Neurotyczna próba jednoznacznego oddzielenia obu sfer z góry skazana jest na porażkę – jak to ukazano w sposobie zachowania jednego z klientów, odwracającego obraz Matki Boskiej Częstochowskiej twarzą do ściany oraz nakazującego pannom Ponckim zdjęcie medalików przed stosunkiem. Zgodnie z rozpoznaniem Mary Douglas: „nasze zachowania związane z nieczystością wyrażają reakcję odrzucenia wszystkich przedmiotów lub myśli mogących naruszyć klasyfikacje, do których jesteśmy przywiązani”<sup>518</sup>. Stosunek matki Piotra do panien Ponckich ujawnia konflikt między tym, co autentycznie odczuwane przez podmiot, a zinternalizowanymi normami społecznymi. Stąd pełniona wobec nich funkcja wyrozumiałej powiernicy, ducha opiekuńczego bywa przez nią samą kwestionowana pod wpływem opinii innych ludzi lub uwewnętrznionej projekcji teźże krytyki (jak przed pierwszą wizytą Anny, sympatii Piotra):

Masz rację, nie dla mnie one towarzystwo. Stroiłoby się tylko, malowały. Nieraz pół dnia przesiadzą w lustrze<sup>519</sup>.

Swoje wiem. Odwiedzanie to nie wszystko. Trzeba czasem też pomyśleć, jak się żyje. Bo do czego to podobne, zamiast żeby za mąż... Taki czy owaki, ale zawsze mąż. Jedno drugie przynajmniej wesprze. A nie goście i goście. Goście przyjdą i pójdą, a wiecznie się młodym nie będzie... Rozszłochała się panna Róża. Wybiegła z twarzą w dłoniach [...].

---

<sup>516</sup> Por. *ibid.*, s. 216.

<sup>517</sup> Zob. M. Douglas, *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2007, s. 54.

<sup>518</sup> *Ibid.*, s. 77.

<sup>519</sup> W. Myśliwski, *Widnokrąg*, op. cit., s. 392.

Tylko nie mów jej, że takie mieszkają nad nami. Mogłaby się jeszcze zrazić. Żeby się chociaż ktorejs nie zachciało po coś przyjść, jak ona będzie. Dopiero by było, Matko Święta. Bo choćby ich przedstawić, to jak?<sup>520</sup>

Nie udało się w portrecie Róży i Eweliny Ponckich uniknąć stereotypizacji – mam tu na myśli pobłażliwość i dystans narratora wobec „kobiecych” przywar (próżność, gadulstwo), a także zarzuty naiwności i niewiedzy, rzucające cień oskarżenia o utratę honoru (ulga, że „enkawude” to nie nazwa choroby intymnej, przyjmowanie niemieckiego oficera). Uczciwość wobec dzieła nakazuje jednak dostrzec niepozorowaną prostotę i pozbawioną znamion skandalu zwyczajność – jednym słowem akceptację – dominującą w sposobie patrzenia na figurę prostytutki.

Sulka – w *Widnokregu* postać poboczna, ale niezmiernie fascynująca – stanowi figurę podwójnej obcości: etnicznej, kulturowej; tym silniej odczuwanej, że ukazywanej poprzez skrywane uprzedzenia klasy wiejskiej, ale też figurę obcości kobiety i jej wypartej seksualności w czasach międzywojnia. Postać Sulki zbudowana jest wokół stereotypu „pięknej Żydówki”, ale ów stereotyp eksploruje i narusza. Jest ona, zgodnie z czytelnickimi oczekiwaniami, biblijną oblubienicą, dziewiczą wieszczką i wreszcie – Sulamit o spopielonych włosach. Jednak przede wszystkim jest obyczajową rewolucjonistką. Bohaterka pojawia się w tekście najpierw jako krępujące wspomnienie Piotra, zbyt intymne, by zdradzić je profesorowi. Oto jak opisane zostaje dziecięce spotkanie z nią:

A Sulkę poznałem jeszcze tego samego dnia, gdyśmy uciekając przed wojną, przyjechali do dziadków. [...] wyszedłem przed dom popatrzeć na wieś i naprzeciw, po drugiej stronie drogi, na kamiennych schodkach przed chałupą, siedziała właśnie Sulka. Kolana miała podciągnięte pod brodę, sukienkę zadartą do kolan i jakoś tak opłatała te kolana rękami, że wydawała się cała nimi opleciona, aż za plecy. Jej głowa, złożona niczym w koszyku w tym opleceniu, zasypała była rudymi włosami, zasłaniającymi jej twarz i spadającymi prawie do końca schodów. Wyglądało, że się tak przed słońcem tymi włosami zasłoniła, bo słońce ją całą zalewało, razem z tymi schodami, z chałupą, a w tych rudych jej włosach niemal się pławiło. [...] Odbiła nagle głową od kolan, przerzucając całą gęstwę tych rudych włosów za siebie, jakby tak pławiące się w nich słońce przerzuciła. Po czym odchyliła się głęboko do tyłu, wsparła rękami o schody za sobą, a w tej samej chwili nogi jej się rozsunęły i zobaczyłem, że jest bez majtek. Rzuciłem wzrokiem na nią, lecz jakby nigdy nic siedziała z tymi rozsuniętymi nogami i wtedy dostrzegłem głęboko między nimi cień, jakby słońce, które ją zalewało, tam już nie dosięgło [...]. Przeciągnęła się leniwie, a nogi jeszcze bardziej jej się rozsunęły i ten cień w głębi nagle wybujał i rozdzielił się na dwie połowy, przedzielone jakby jaśniejszą rysą. Mogłoby się wydawać, że niewielki promyk słońca dostał się tam i tak ten cień rozdzielił. Wystawiła twarz ku słońcu, przymknęła oczy i znieruchomiała, jakby wymazując mnie ze swojego widoku<sup>521</sup>.

<sup>520</sup> Ibid., s. 395.

<sup>521</sup> Ibid., s. 289–291.

W twórczości Myśliwskiego erotyka nie zajmuje obszernego miejsca, często bywa jedynie subtelnie sygnalizowana, stąd wyraźnie nacechowany nią opis szczególnie przyciąga uwagę i wart jest wnikliwej obserwacji. Obraz skonstruowano zgodnie z dialektyką światła i cienia. Postać dziewczynki skąpana jest w świetle, które wydobywa i podkreśla jej miedzianozłote, bujne włosy. Autor stosuje metaforykę wodną (słońce zalewało, pławiło się), podkreślając tym samym przynależność Sulki do świata przyrody. Poprzez zatarcie granic ludzkiej sylwetki, na którą pada ostre światło, uzyskano efekt wtopienia w pejzaż. Włosy są w powieściach autora szczególnie nacechowanym elementem kobiecości – powraca w nich obraz czeszącej długie włosy oglądanej (lub podglądanej) podczas tej czynności przez mężczyznę. Dzieje się tak w *Nagim sadzie*, gdzie rytuał czesania włosów przez matkę przy asyście ojca nabiera charakteru sakralnego:

Te włosy, o których ludzie mówili, że ma je jak końskie włosie, jak księżę szaty, jak dziewczynka. Te włosy, które wyniosły ją na jego żonę spośród wszystkich innych panien, majątnych, urodnych, pracowitych, zalotnych, grzesznych. W tych włosach było jej znaczenie, któremu się chętniej poddawał niż woli Bożej. [...] Kiedy zasiadała do czesania, zapominał, że łakę miał kosić, rżysko zaorać, do młyna chleb zanieść, że w obejściu stoi koń pożyczony za trzy dni rąk jego i jej i marnuje się jak u pana, bo gospodarz siedzi w izbie i patrzy, jak się włosy czesze. Nawet nie zakurzył, kiedy rozplatała warkocz, a potem dzieliła go na pasemka i szczywała gęstym, rogowym grzebieniem od skóry na podolek, każde z osobna, po porządku wokół głowy, **aż się w nich skryła jak w oprzędzie jakim**. [...] Dzieckiem byłem, lecz domyślałem się, że i ona to czesanie dla niego tylko ma, [...] podejrzewałem nawet, że ich zmowa jakaś musi łączyć<sup>522</sup>.

Święty Paweł w pierwszym liście do Koryntian, określając zasady obrzędowości gminy chrześcijańskiej, zalecił kobietom przesłonięcie włosów (które stanowią ich chlubę) w czasie modlitwy (1 Kor, 11, 1–16). Włosy były w kulturze judeochrześcijańskiej postrzegane podwójnie – jako ozdoba – ale także coś grzesznego, co należy ukryć podczas czynności kultowych. Kobiety zamężne – zarówno chrześcijanki, jak i Żydówki – stosowały się do religijnego i ustanowionego przez tradycję nakazu zasłaniania włosów. Wspomina o tym Bożena Umińska, pisząc o podobieństwach między patriarchatem polskim i żydowskim: „Żydówki nosiły peruki. Zamężne kobiety wiejskie prawie zawsze nosiły chustki na głowach, a wiejskie rytuały zaślubin znają obrzęd oczepin, podobny w wymowie do żydowskiego golenia głowy panny młodej”<sup>523</sup>. Zwróćmy uwagę, że kobiece stroje ludowe zawsze przewidują nakrycie głowy – czepiec, chustkę czy – tak jak w oryginalnym stroju biłgorajskim – połączenie obu – czyli chamełkę z długim welonem płóciennym. Laicyzacja oraz dążenia na rzecz równości na kontynencie europejskim zniosły ten zwyczaj do tego stopnia, że współcześnie jest nieczytelny. Natomiast wszelkie ortodoksje, w tym tradycja muzułmańska, trwają

<sup>522</sup> W. Myśliwski, *Nagi sad. Pałac*, op. cit., s. 42–43.

<sup>523</sup> B. Umińska, *Postać z cieniem. Portrety Żydówek w polskiej literaturze od końca XIX wieku do 1939 roku*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1991, s. 47.

do dziś przy zakazie odsłaniania włosów kobiecych. Trzymanie ich pod zasłoną wiąże się ściśle z postulatem skromności i czystości. Tymczasem włosy mają animalny charakter, przypominają futro i konotują dzikość. Rytuały związane z włosami pełnią u Myśliwskiego funkcję zaszyfrowanych sygnałów seksualnych. Baczny obserwator – dziecko – nie rozumie ich znaczenia, ale je dostrzega, o czym świadczy uwaga o znowie między rodzicami. Podobnie w *Widnokrzęgu* porozumiewają się za pomocą tajemnego kodu wujenka Jadwinia ze swoim mężem, Stefanem. Cotygodniowe celebrowane mycie włosów, które zwalnia kobietę od cięższych prac w gospodarstwie, staje się okazją do miłosego zbliżenia. W kulturze chłopskiej słowa znaczą, nie można ich nadużywać. Stąd rytuał rozplatania, czesania, mycia włosów jest rodzajem intymnej rozmowy pary – wyznaniem uczucia, potwierdzeniem bliskości – w warstwie werbalnej nie ma na nie miejsca. Rude, wyjątkowo długie włosy Sulki – na tyle, że dziewczynka może się cała w nich skryć (jak w futrze), podobnie jak matka z *Nagiego sadu* – stanowią bodziec przemawiający do zmysłów i zarazem są znakiem jej rozbudzonej seksualności. Natomiast dosłownym, wyrażonym wprost symptomem nieobyčajności jest zwyczaj nienoszenia bielizny.

W błahej, zdawałoby się – niegroźnej – ekstrawagancji, zawiera się status dziewczyny żydowskiej jako Innej. Złamanie konwenansu można odczytać jako manifest niezależności. Sulka chce iść za mąż nie z pobudek romantycznych, lecz ze względu na popęd libidinalny. Podobnie jak Zuzanna Ginczanka w wierszu *Dziwictwo*, bohaterka z powieści Myśliwskiego obnaża mechanizmy regulujące: wyznaczające schemat i normę kobiecości w kulturze patriarchalnej. Wizerunek ojca wyliczającego z pamięci tkaniny i fasony *dessous*, które Sulka ma do wyboru, staje się karykaturą podającą w wątpliwość zasadność samego reżimu patriarchalnego. Poprzez rezygnację z bielizny Sulka świadomie wydobywa i podkreśla swoją różnicę. Powód, dla którego nie została jeszcze wyswatana, jest prozaiczny – nie ma w okolicy odpowiedniego kandydata. Obyczajowość kastowa sprawia, że wspólnoty religijne katolicka i żydowska nie przenikają się poprzez zawieranie małżeństw mieszanych. Sulka przesiadująca na schodach sprawia wrażenie oczekującej na kogoś lub na coś, co ma nadejść. Jej nieruchoma postawa, sprawiająca mylne wrażenie letargu, zbliża ją do wyobrażenia delfickiej Pytii. Skojarzenie wywołano celowo, ponieważ dziewczyna zdaje się wiedzieć i widzieć więcej niż zwykli ludzie. Postać została tak skonstruowana, by wyeksponować element schyłkowości. Sulka jako jedyna ma wyraźne przeczucie nadchodzącej katastrofy. Zgodnie z jej przestrogą przed wojną nie sposób uciec ani się ukryć, niczym przed tragicznym fatum. Jednocześnie Żydówka zachowuje wobec swoich intuicji chłodną obojętność, jakby apokalipsa miała dotknąć świat, który jej nie dotyczy. Wycofana z otaczającej ją rzeczywistości, w milczeniu przyjmuje swoją rolę obcej. W tekście odnajdziemy drobne ślady, poszlaki, świadczące o segregacji i szykanach, wpisanych w pozornie arkadyjski świat wsi. Sulka, niespełniająca wymogów przyzwoitości, jest systematycznie przepędzana z przestrzeni publicznej przez członków rodziny Piotra. Obyczajowy obrazek ma walory



komiczne, jednak już zastosowany w nim język może niepokoić. Oto przykłady: „Idź z tych schodów! No, już! I żebyś mi się więcej naprzeciw naszych okien nie pokazywała”<sup>524</sup>; „A poszła ty! W Imię Ojca i Syna – I powiadła też na mnie: – Chodź tu, Pietrek, do domu. Nie gadaj z tą bezwstydnicą. Mają z nią Szmule, oj, mają. A takie porządne Żydy”<sup>525</sup>. Słowa niechęci umieszczone w kontekście nadchodzącej Zagłady zdają się odsłaniać skrywaną tajemnicę o instynktownej wrogości, związanej z obroną własnego terytorium przed obcymi, którzy o tę przestrzeń rywalizują. Różne warianty zachowań w stosunku do sąsiadów – strategia empatii (dziadek Józef, wujenka Jadwinia) oraz strategia dystansu (babka, wuj Władek) służą jako zamaskowana informacja o niejednoznacznej postawie Polaków w obliczu tragedii narodu żydowskiego. Sulka rozwiewa mit idylli świata wiejskiego. Udzielane przez nią porady informują o surowej rzeczywistości, w której Żyd służy jako wyzwisko: „Piotr, Piotruś, Piotrusiek – potwórzyła to moje imię w różnych możliwych zdrobnieniach, jakby się nim bawiąc. – Ale tu ci będą mówić Pietrek albo ty najduchu, albo ty Żydzie. Dadzą ci tu wciry, o, zobaczysz. Przystaniesz być taki paniczyk”<sup>526</sup>. Kategoria swój/obcy służy jako podstawowe narzędzie orientacji w relacjach społecznych, wyznacza miejsce w lokalnej hierarchii<sup>527</sup>. Piotr, przybysz z miasta, również będzie odstawiał od grupy rówieśniczej. Jednak jego status cechuje się mobilnością – poprzez adaptację do warunków, przyjęcie obowiązujących zasad (w tym wypadku konieczność sprostania obowiązkowi wypasania krów) – zostanie przyjęty w poczet „swoich”. Status Sulki jest niezmienny.

Dziewczyna żydowska w obliczu nieprzekraczalności swego położenia obiebra strategię jej dostępną – przyjmuje rolę obyczajowej rebeliantki. Wysłuchawszy mrzonek Szmula o doskonałej organizacji życia w getcie, córka bulwersuje podróżnych wyznaniem, że kiedy się tam znajdzie, chciałaby iść do burdelu. Wypowiedź pełni funkcję demistyfikatorską, kierując uwagę odbiorcy ku rzeczywistości pozatekstowej. Niestosowna uwaga postaci stanowi zapowiedź świata odwróconego dekalogu, który – z perspektywy przedstawionych zdarzeń – na razie jest niemożliwy, niewyobrażalny. Komentarz służy jako zwiastun Zagłady. Zapowiedź to szczególna, ponieważ podejmuje temat wojennych losów kobiecych – nieheroicznych, wręcz nienadających się do tego, by je opiewać w pieśni – przekazywać pamięć o nich kolejnym pokoleniom. W dyskursie publicznym oraz w badaniach naukowych latami przemilczano sprawę przymusowej

<sup>524</sup> W. Myśliwski, *Widnokrag*, op. cit., s. 294.

<sup>525</sup> Ibid., s. 293.

<sup>526</sup> Ibid., s. 291–292

<sup>527</sup> O egzogennej i endogennej alienacji kultury żydowskiej oraz stosunku wsi do mniejszości religijnej traktuje studium E. Banasiewicz-Ossowskiej, *Między dwoma światami. Żydzi w polskiej kulturze ludowej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 2007, zob. szczególnie s. 48–54 i 109–139. Na ten temat zob. także: W.J. Burszta, *Struktury trwania. Kultura chłopska i jej determinanty*, [w:] *Zarys krajobrazu. Wieś polska wobec zagłady Żydów 1942–1945*, red. B. Engelking, J. Grabowski, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2011, s. 31–56.

pracy w obozowych burdelach, *sonderbau* (dosłownie: „specjalny budynek”, w Auschwitz tę funkcję pełnił blok 24a). Więźniarki, zmuszone do pracy w bordellkomando, były poddawane stygmatyzacji zarówno podczas pobytu w obozie, jak i w latach powojennych. SS-mani podtrzymywali mit o dobrowolnych zgłoszeniach do pracy w puffie, a także podsycali niechęć i uprzedzenia wobec prostytutek, które w opinii więźniów doświadczały przywilejów i specjalnego – łagodnego – traktowania. W związku z tym ofiary nazistów uznawano za zdrajczynie i kolaborantki. Życie więźniarek zostało trwale naznaczone piętnem hańby, do dziś nie udało się w pełni przełamać milczenia ofiar i ich rodzin. Praktyka wymazywania ich obecności z oficjalnej narracji o Holokauście była tak rozwinięta, że w 1961 roku podczas przygotowań do otwarcia miejsca pamięci w obozie w Sachsenhausen zburzono barak, w którym mieścił się puff. Dopiero w roku 2005 podczas otwarcia nowej wystawy obecność domu publicznego została wyraźnie zaznaczona – przywrócono mu symboliczne miejsce na mapie obozu<sup>528</sup>. Jak pisze Joanna Ostrowska, autorka pionierskich badań poświęconych temu zagadnieniu w Polsce:

Nie ma mowy o dobrowolności w wyborze Bordellkomanda przede wszystkim w momencie, kiedy porównamy tę sytuację na przykład z sytuacją więźniów funkcyjnych. Wyżej wymienione przypadki przekonują jedynie, iż „dobrowolne zgłoszenie” jest tylko mitem stworzonym po to, aby upokorzyć i potępić kobiety tam „zatrudnione”<sup>529</sup>.

Przywołajmy w tym momencie drastyczny obraz zanotowany przez Sartre’a – nagiej Żydówki wleczonej za piękne włosy przez Kozaka<sup>530</sup>. Sulka wypowiada na głos tabuizowane doświadczenie, które stało się udziałem tysięcy kobiet, niezależnie od ich narodowości i etnicznej przynależności – ofiar gwałtów wojennych oraz tych, które uczyniono prostytutkami dla armii niemieckiej, oficerów SS oraz więźniów obozów. Problem z jednoznaczną interpretacją postaci Sulki polega na tym, że nasycony seksualnością wizerunek dziewczyny w połączeniu z bulwersującą deklaracją (nota bene) dobrowolnego zgłoszenia się do burdelu wpisuje ją w utrwalony przez historię literatury i nasycony (nie zawsze wyrażoną wprost) przemocą, stereotyp pięknej Żydówki. Sulkę, podobnie jak kilka ważnych postaci kobiecych w twórczości Myśliwskiego, uchwyciono w procesie metamorfozy, która polega na uzyskaniu świadomości bycia podporządkowaną i próby wyzwolenia się z ograniczających schematów. Tekst ukazuje zmagania z narzuconą rolą i wizerunkiem, ale zarazem poprzez mechanizm ogniskowania uwagi na wybranych aspektach kobiecości, sam pełni funkcję patriarchalnego rewizora. Nie można uznać, że narracja przełamuje sposób przedstawiania

<sup>528</sup> Zob. J. Ostrowska, *Zapomniane ofiary nazizmu – figura prostytutki obozowej i jej wyparcie w dyskursie pohloloikaustowym*, [w:] *Auschwitz i Holokaust. Dylematy i wyzwania polskiej edukacji*, red. P. Trojański, Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau, Oświęcim 2008, s. 287, 290.

<sup>529</sup> *Ibid.*, s. 288–289.

<sup>530</sup> J.P. Sartre, *Rozważania o kwestii żydowskiej*, tłum. J. Lisowski, Futura Press, Łódź 1992, s. 50.

Żydówki. Z całą pewnością jednak wchodzi w polemikę z zastanym schematem obrazowania i dyskretnie przesuwają akcenty.

#### **2.4. Kobieta, która kochała za mocno**

Maria – bohaterka *Ostatniego rozdania* – wydaje się najpełniejszą postacią kobiecą w pisarstwie Myśliwskiego. Można postawić taki wniosek ze względu na zastosowaną przez autora strategię literacką, która znosi barierę zapośredniczonego przekazu. Świadomość Marii odsłania się czytelnikowi bezpośrednio w jedenaśmiu listach pisanych do bohatera i zajmujących znaczną część narracji powieściowej. Z podobnym efektem, próbą wniknięcia do świadomości postaci innej niż narrator, mieliśmy już do czynienia w *Pałacu*. Wówczas temu celowi posłużyła konwencja oniryczna, za sprawą której rozmyto granice między postaciami. W narrację prowadzoną przez Jakuba-owczarza i Jakuba-pana został wpleciony monolog wewnętrzny chłopki służącej we dworze. Zaskakujący zabieg literacki zdradzał zainteresowanie psychiką kobiecą, choć warto wspomnieć, że fragment ten stanowi zaledwie wyimek utworu. W pozostałych powieściach technika ta nie została rozwinięta, zazwyczaj męski narrator-bohater podejmował próby zrozumienia emocji i działań bohaterek poprzez zastosowanie mowy zależnej. Stąd ostatnia książka Wiesława Myśliwskiego stanowi wyjątek – oddaje głos postaci kobiecej. Gest udzielenia głosu komuś poza narratorem dodatkowo rozbija spójność jego opowieści – niewątpliwie kompozycja utworu miała wzmacniać przekaz dotyczący fluktuującej, niespójnej rzeczywistości po modernizmie oraz kształtować sylwetkę bohatera niejako pozbawionego właściwości, zszytego nie na miarę z fragmentów wspomnień swoich i cudzych, własnych i obcych snów, a także zdanego na przypadek. Akt mówienia w swoim imieniu – poprzez medium korespondencji – wydaje się aktem wybicia się na niezależność. Jest to jednak niezależność pozorna, gdy pamiętamy o ramie narracyjnej skonstruowanej hierarchicznie poprzez głosy męskie – narratora i autora. Nieskuteczność tego gestu odzwierciedla się w samym przedmiocie sprawy, jako że treścią listów Marii jest jej uzależnienie od miłości do bohatera. Gdy spojrzeć na Marię okiem bezstronnego obserwatora, uznać ją można za kobietę spełnioną, zarówno w życiu rodzinnym (mężatka z dwojgiem dzieci, synem i córką), jak i zawodowym (odpowiedzialna funkcja ordynatora oddziału pediatrycznego, ściśle określony zawód i rola społeczna – w przeciwieństwie do bohatera), a także osobą racjonalną i konsekwentnie realizującą swoje cele. Natomiast ona sama postrzega siebie przede wszystkim poprzez najbardziej dojmujący aspekt biografii, jakim jest tragiczna miłość. Poprzez skupienie na duchowej i uczuciowej sferze życia oraz introspekcję naturalnie wynikającą z przekazu epistolograficznego, Maria staje się echem bohatera werteryckiego, postacią z ducha romantyzmu.

Listy Marii są specyficznymi listami miłosnymi – miłości utraconej, miłosnego lamentu. Zarówno nadawca, jak i odbiorca mają świadomość nieodwracalnego

zamknięcia romantycznej relacji między nimi. Wydaje się, że proces pisania mógłby stanowić terapeutyczne narzędzie przepracowania żaloby – Maria stara się zrozumieć, dlaczego została porzucona, a zarazem nazywa i wyraża te emocje, które nie mogły znaleźć do tej pory ujścia z uwagi na nagłe zerwanie związku i nieobecność mężczyzny – ich adresata. Jednakże trwająca latami korespondencja nabiera innego wymiaru, niż miałby pełen wyrzutu list pożegnalny, podyktowany przez zawiedzioną miłość. Przeistacza się w zastępczą intymną rozmowę z samą sobą, pozostając jednocześnie nicią łączącą Marię z utraconym obiektem miłości. Staje się melancholijną formą nigdy niedomkniętej żaloby. Miłość Marii – bo to ona stanowi przedmiot jej korespondencji – przekracza wymiar ludzki. Podobnie jak w biblijnym hymnie „[w]szystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma. Miłość nigdy nie ustaje” (1 Kor 13, 7–8). Metafizyczny wymiar uczucia uwidacznia się pośrednio w niewyjaśnionym sposobie, w jaki listy docierają do nieustannie zmieniającego miejsca pobytu i zamieszkania adresata. Bohater, usiłując rozwikłać zagadkę, skąd ukochana ma aktualne wiadomości o jego danych osobowych, zawsze utyka w martwym punkcie. Natomiast odszukanie nadawczyni – mężczyzna raz podejmuje taką próbę – nastręcza trudności. Okazuje się, że w mieście, w którym upłynęła ich młodość i gdzie spodziewał się ją odnaleźć, nie ma po niej śladu. Listy Marii zatem nadchodzą znikąd, stanowiąc figurę tego, co racjonalny bohater w swym światopoglądzie odrzuca – siły nadprzyrodzonej, metafizyki, a może nawet boskiej ingerencji w świat. Miłość bohaterki natomiast można odczytywać poprzez dwa tropy wskazane w tekście, które zresztą się dopełniają – są to szaleństwo oraz religijny mistycyzm. Oba te wątki splatają się zresztą w finale, kiedy to ostatni list Marii nadchodzi – tu czytelnik sam musi zdecydować – z instytucji psychiatrycznej lub z zaświatów.

Światopogląd romantyczny obok naukowego oglądu rzeczywistości preferował alternatywne sposoby poznania, do których, obok mitu i poezji, należały również miłość i szaleństwo. Relację miłosną bohaterów należy odczytywać, uwzględniając mit o androgyne, aktualizowany przez romantyków, a więc przekonanie o zawiązanym jeszcze poza światem ziemskim związku dusz przeznaczonych sobie i przynależących wyłącznie do siebie. Maria często posługuje się intuicją, przeczuciami, snem, a więc sposobami poznania sprzecznymi z logiką rozumu. Cechy te w połączeniu z przemożnym, obezwładniającym uczuciem miłości, traktowanym jako siła podporządkowująca sobie całe ludzkie życie, skłania do przekonania, że miłość w odpowiedniej skali powoduje odmienny stan umysłu. Spójrzmy na fragmenty, które sugerują takie powiązanie:

Kochałam cię oczami, myślami, każdą tkanką swojego ciała, każdym drgnieniem serca, kochałam cię w snach i na jawie. Kochałam cię jakby na przekór mojemu życiu. I kocham. Czasem wydaje mi się, że śmierć jest już poza mną, a ja cię kocham dalej. **Uznasz,**

**że to szaleństwo?** Ale nie lituj się nade mną. [...] Będę cię kochać, gdybyś nawet nie istniał<sup>531</sup>;

Nie mogę sobie przypomnieć, kto z nas pierwszy powiedział. Przypomnij mi. Dzisiaj bym ja pierwsza powiedziała. Zresztą ciągle je mówię, do tej pory je mówię. Mówię szeptem, mówię w myślach, mówię w snach. Nie tylko mówię, cierpię tym słowem, płacę tym słowem. [...] **Pomyślisz, nie jestem w pełni zmysłów.** Daruj mi w takim razie, widocznie nie zależę już od siebie<sup>532</sup>;

Ala czy każdy musi żyć w świecie, na który czas go skazał? **Czy nie możemy wybrać sobie świata, na którym chcielibyśmy żyć? Chociażby przez szaleństwo**<sup>533</sup>.

Bohater nie pojmuje intensywności uczuć Marii, ona posługuje się dla niego językiem tajemnym:

Rzucała zdania jakby na oślep, nie byłem w stanie zrozumieć, o co jej chodzi, co ma na myśli, jakby i te myśli na strzępy rwała. Wpadała raz po raz ni to w płacz, ni w szyderstwo, drwinę<sup>534</sup>;

Pożegnania jej ciągnęły się zazwyczaj przez kilka, niekiedy kilkanaście zdań. Składały się ze słów najczulszych, jakie zna język. Wymuszała na tym języku słowa, jakich, być może, dotąd nie znał<sup>535</sup>;

Wiele mówiące wydawało mi się często i to, na ile dociąga linijki do brzegu papieru, bo czasem miałem wrażenie, jakby coś jeszcze pisała poza brzegiem. [...] z każdym jej listem przybywało niezrozumiałych zdań, niewyraźnych słów, w których brakowało niekiedy liter i trzeba je było uzupełnić, tak że niemało musiałem się natrudzić<sup>536</sup>.

Rys niezrozumiałości to sugestia jeśli nie choroby psychicznej, to na pewno introwersji, bycia postacią osobną, wyjątkową. Nawiązania intertekstualne są u Myśliwskiego rzadkością, natomiast w *Ostatnim rozdaniu* pisarza bohater czyta *Idiotę* Dostojewskiego. Absolutnie czysta, duchowa miłość Marii odsyła do wartości moralnych, które ucieleśniał książę Myszkini, i zarazem zachęca do myślenia o bohaterce jako o jurodiwej, szalonej świętej. Romantyczna historiozofia przypisywała językowi wartości epistemiczne. Jak pisze Maria Cieślak-Korytowska, badaczka sposobów romantycznego poznania: „pierwotnie istniał język doskonały, w pełni oddający wszystko, o czym mówił, pozostający w pełnej harmonii ze światem, a przeto będący środkiem poznania bezpośredniego. Obecnie język ten właściwy jest jedynie metafizyce (język duchów), bądź też całkowicie zaginął. Istnieje jednak sposób powrotu do pełnego poznania przez

---

<sup>531</sup> W. Myśliwski, *Ostatnie rozdanie*, op. cit., s. 69.

<sup>532</sup> Ibid., s. 240.

<sup>533</sup> Ibid., s. 281.

<sup>534</sup> Ibid., s. 242.

<sup>535</sup> Ibid.

<sup>536</sup> Ibid., s. 309.

język, i tym sposobem jest mit i poezja<sup>537</sup>. Zakorzenie postaci Marii w słowie – wszak pozbawiona jest dla bohatera cielesności, jej żywiołem jest mowa – oraz szczególne operacje, które bohaterka na języku przeprowadza, wskazują na jej związek z tym, co niedostępne i ukryte (przed mężczyzną), otwierają mityczną perspektywę.

Maria okazuje się również niewiarygodną narratorką, bohater ma przecucie nieścisłości oraz luk w tworzonej latami opowieści: „Nieraz gdy czytam kolejny jej list, mam wrażenie, że coś się w nim nie zgadza z którymś z poprzednich, czasem dużo dawniejszych<sup>538</sup>. Celowo jednak rezygnuje z prześledzenia poszczególnych wątków, dotyczących życia osobistego, przyzwalając na niespójność biografii i zgadzając się na dostęp do wybranych jej fragmentów, które w dodatku niekoniecznie do siebie pasują. Bieg życia bohatera-narratora zdaje się odzwierciedlać chaotyczność oraz miałość czasu okresu transformacji ustrojowej. Nieuleczona trauma wojenna, częściowo przekazana międzypokoleniowo, powoduje poczucie rozbicia stałego uniwersum. Nowa rzeczywistość, czy to pod znakiem komunizmu, czy też kapitalizmu, równie mocno nacechowana jest tandetnością, brakiem, niewystarczalnością, stanowiąc zaledwie makietę dawnego świata. W związku z tym bohater ma trudność z rekapitulacją własnych doświadczeń, a co ciekawe, świadom jest również zerwania ciągłości między pokoleniami i wyrwy, która na skutek tego powstała w jego życiu:

Żyłem, jak żyłem. Bez poczucia podporządkowania się jakiegokolwiek całości. Kawalkami, strzępkami, częstokroć chwilami, można by rzec, na wrywki, od przypadku do przypadku [...]. Czasami miałem wrażenie, że ktoś z mojego życia powyrywał większość stron, czy dlatego że były to puste strony, czy dlatego że należały nie do mojego, lecz raczej czyjegoś życia<sup>539</sup>.

Pojawia się tutaj ważna dla koncepcji filozoficznej autora kategoria losu jako woli wytyczenia własnej drogi i wzięcia odpowiedzialności za nią. Bohater *Ostatniego rozdania* z własnym losem walczy, nieustannie uciekając, czy to przed własnym talentem malarskim, czy przed zadomowieniem się w jednym miejscu, czy wreszcie przed miłością. Prawdopodobnie stąd bierze się jego akceptacja również dla niekonsekwencji w listach Marii. Korespondencja, do której nieustannie wraca i która stanowi właściwie jedyny stały punkt odniesienia w jego życiu, paradoksalnie potwierdza labilność czasów. W powieści zarysowuje się również ukryty wątek, dotyczący sprzeczności w narracji biograficznej. Bohater dostrzega niekonsekwencje w wywodzie Marii. Zauważa, że choć nadawczyni deklaruje, iż ma dwoje dzieci – syna i córkę, trudno ustalić, które z nich pojawiło się na świecie jako pierwsze. Gdy zestawia się i porówna ze sobą wybrane wymyki

---

<sup>537</sup> M. Cieśla-Korytowska, *O romantycznym poznaniu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997, s. 133.

<sup>538</sup> *Ibid.*, s. 278.

<sup>539</sup> *Ibid.*, s. 304.

jej korespondencji dotyczące syna, można dojść do wniosku, że jest to postać wyobrażona, żyjąca w fantazji bohaterki. Pewne tropy w tekście – wspomnienia i sen Marii – wskazują na to, że bohaterka ożywia nieistniejące (utrącone, być może usunięte) dziecko, które miała w młodości z bohaterem. Oto fragment listu: „Zaczęłam wołać, synku!, synku! I ogarnął mnie straszny żal do ciebie, że zabrałeś mi i dziecko. Rozpłakałam się i ten płacz mnie zbudził. Lecz długo jeszcze na jawie płakałam. Nigdy, nigdy już do ciebie nie napiszę, to ostatni mój list”<sup>540</sup>. Ukryty wątek niechcianej przez bohatera ciąży służyłby jako jedyne uchwytnie uzasadnienie rozstania i wiążącego się z nim poczucia winy, choć główny nurt powieściowy eksponuje właśnie brak owej przyczyny, wspierając tym samym zaproponowane rozpoznanie współczesnego świata jako pozbawionego celu, niezrozumiałego.

Powyższe rozpoznania dotyczą miłości Marii jako idei romantycznego przeznaczenia, spotkania dusz bliźniaczych, złączonych jeszcze przed narodzinami. Przemownego uczucia, które bywa źródłem siły witalnej i mocą sprawczą dla egzystencji, a zarazem stanowi przyczynę stałego cierpienia. Rozdarcie między dwoma biegunami afektu daje impuls dla miłosnego szaleństwa, na które wskazują między innymi tropy dotyczące niekonwencjonalnego języka Marii oraz luki w narracji biograficznej. Tymczasem obsesja bohaterki ma również wymiar symboliczny, gdzie akcent położono na sferę duchowości egzystencjalnej i religijnej. Przewodniczką po duchowym świecie powieści niech stanie się Simone Weil – filozofka, którą często nazywa się dwudziestowieczną mistyczką chrześcijańską. Wyjątkowa kobieta miała znaczny wpływ na myślenie o wierze polskich intelektualistów – Witolda Gombrowicza<sup>541</sup>, Józefa Czapskiego, który spierał się z nią w swych dziennikach, oraz Czesława Miłosza, który jako pierwszy opracował wybór jej pism dla polskiego czytelnika. Poglądy religijne Weil nasyczone są tragizmem i nihilizmem właściwymi filozofii egzystencjalnej. Odpowiedzią na bezmiar rozpaczy i samotności człowieka wobec nieobecności Stwórcy w dziele stworzenia jest dla pisarki... szaleństwo miłości człowieka do Boga i Boga do człowieka. Mistyczne paradoksy wiary Weil zawarła w eseju *Miłość Boga a niedola*, powstałym tuż przed jej śmiercią w 1943 roku. Należy pamiętać, że tłem historycznym powstania tego tekstu była tocząca się wojna. Zwątpienie w boską wszechmoc, a nawet w istnienie Absolutu to pokłosie traumy przeżycia wojennego. Jednocześnie doświadczanie ateizmu jest przez autorkę postrzegane jako tęsknota za Bogiem, nadające impuls, by go poszukiwać. Postawa ta wydaje się bliska filozofii Wiesława Myśliwskiego.

Niedola definiowana przez Simone Weil przypomina kondycję człowieka w rozumieniu egzystencjalistów. Niedola to nie jednorazowe nieszczęście, które

---

<sup>540</sup> Ibid., s. 311.

<sup>541</sup> Gombrowicz zapisał w Dzienniku: „nie chodzi o to, aby uwierzyć w Boga, ale o to, żeby zakochać się w Bogu. Weil nie jest «wierząca», jest zakochana”. Zob. W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986, s. 274.

się przydarza, ale dotkliwy, permanentny stan ducha, który określa człowieka cierpiącego. Odczuwa się ją zarówno jako ból fizyczny, udrękę duchową, jak i odrzucenie społeczne. Przyczynę niedoli stanowi, poza doświadczeniem marności życia doczesnego, poczucie „nieskończonego dystansu” Boga<sup>542</sup>, a może wręcz Jego nieobecności. Jednocześnie w doświadczeniu niedoli kryje się tajemnica krzyża, zjednoczenia z Chrystusem ukrzyżowanym. Można scharakteryzować ów stan poprzez nakładające się na siebie, skrajne uczucia – samotności oraz miłości. Weil przedstawia go w obrazowy, ekspresyjny sposób:

Niedola sprawia, że Bóg przez pewien czas może być nieobecny, bardziej nieobecny niż ktoś, kto umarł, bardziej nieobecny niż światło w zupełnie mrocznym więzieniu. Coś w rodzaju odrazy zalewa całą duszę. W czasie tej nieobecności nie ma nic, co mogłoby się kochać. Ale najstraszniejsze jest to, że jeśli w tych ciemnościach, gdzie nie ma nic do kochania, dusza przestaje kochać, nieobecność Boga staje się wtedy całkowita. Trzeba, żeby dusza kochała nawet w tej pustce albo żeby przynajmniej chciała kochać, choćby nawet nieskończenie małą cząstką siebie. Wtedy musi nadejść dzień, że Bóg się jej ukaze i objawi piękno świata, tak jak to się stało z Hiobem. Ale jeśli dusza przestanie kochać, spada od razu jakby na dno piekła<sup>543</sup>.

Opisana przez filozofkę kondycja człowieka przylega do duchowych rozterek przeżywanych przez bohaterkę *Ostatniego rozdania*. Maria, podobnie jak wielu bohaterów Myśliwskiego, nie definiuje swojej religijności w sposób tradycyjny. Tropienie sensu, wykraczającego poza świat materialny, podyktowane jest zwątpieniem i bezsilnością. Jej agnostycyzm jest raczej strategią poszukującą niż negującą istnienie Boga:

Gdybym wierzyła w Boga, uznałabym, że to Bóg cię tak przeze mnie kocha. Zresztą, może wierzę w niego, bo czasem jestem mu wdzięczna, a czasem go przeklinam, że pozwolił, abym została sama na tym świecie<sup>544</sup>,

Zdałam się więc na Boga, bo tylko on mi został. Do Boga przynajmniej nie mam o nic żalu, tym bardziej, że nie wiem, czy jest<sup>545</sup>.

W postawę Marii wpisana jest również melancholijna akceptacja dla niedoli jako sposobu istnienia: „W szczęściu nigdy miłość nie da nam się poznać tak dotkliwie jak w cierpieniu [...]. Szczęście nie jest zbyt mądre”<sup>546</sup>; „Nigdy bym nie przypuszczała, że taka jest moc rozpacz. Może w ogóle pragnienie życia jest

---

<sup>542</sup> Dystans ten nie stanowi jednak bariery dla miłości: „[Bóg] Stworzył istoty zdolne do miłości we wszelkim możliwym oddaleniu. On sam, ponieważ nikt inny nie byłby w stanie tego uczynić, odsunął się na dystans maksymalny, na dystans nieskończony”. Zob. S. Weil, *Miłość Boga a niedola*, [w:] eadem, *Dziela*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych, Poznań 2004, s. 626.

<sup>543</sup> Ibid., s. 625.

<sup>544</sup> W. Myśliwski, *Ostatnie rozdanie*, op. cit., s. 279.

<sup>545</sup> Ibid., s. 310.

<sup>546</sup> Ibid., s. 68.



w rozpacz, bo jak inaczej bylibyśmy w stanie siebie odczuwać, a nie tylko być w tym życiu bezwolnie pogrążeni<sup>547</sup>. Światło, jakie na powieść Myśliwskiego rzuca szkic Simone Weil, a także tradycja mistyki chrześcijańskiej, każą rozpatrywać relację Marii i bezimiennego bohatera również na poziomie alegorycznym, jako przypowieść o boskiej miłości. Miłość kobiety w swojej żarliwości i wierności jest miłością mistyczną, miłością na przekór ziemskiej niedoli, a być może nawet przez doświadczenie niedoli potęgowaną. Rozłąka między kochankami, nieoczekiwane odpowiedzi ze strony odbiorcy, o którym nie wiadomo nawet, czy wciąż istnieje, symbolizuje nieskończone oddalenie między człowiekiem a Absolutem, czy też zasłonę między światem ziemskim a niebiańskim, o której w pieśni *Żywy płomień miłości* pisał Święty Jan od Krzyża. U Weil warunkiem tak silnego doznania miłości jest właśnie rozdzielanie i oddalenie:

Bóg z natury swej jest miłością, tak że jedność, która w pewnym sensie Go definiuje, jest prostym wynikiem tej miłości. A nieskończonej sile jednoczącej tej miłości odpowiada nieskończona rozłąka, którą ona przewyższa. Ta rozłąka to jest wszystko to, co zostało stworzone i co rozciąga się poprzez całość przestrzeni i czasu, ukształtowane z mechanicznie brutalnej materii między Chrystusem i jego Ojcem. **Nasza nędza daje nam, ludziom, ten nieskończenie cenny przywilej, że stanowimy część tego oddalenia między Synem a Ojcem**<sup>548</sup>.

Za sprawą filozofki powracamy do powtarzającego się w pisarstwie Myśliwskiego motywu relacji syna i ojca jako tej priorytetowej, konstytuującej pamięć, modelującej inne związki, a także oczywiście odsyłającej do kontekstu Biblii. Zgodnie z daleko idącą interpretacją relacja z Marią byłaby maską dla więzi męskiej, odsłaniając tym samym patriarchalny rdzeń myślenia pisarza. W eseju francuskiej mistyczki znajdziemy przepiękne podsumowanie dla listów Marii oraz wyjaśnienie ich sensu. Podtrzymywanie „martwej” korespondencji wydaje się działaniem irracjonalnym i wyniszczającym. Wszak przedostatni list jest tym pożegnalnym, jak się wydaje, zapowiadającym samobójstwo, Maria zastrzeżga: „Rozstałam się ze swoim życiem. Piszę w czasie przeszłym, bo kiedy otrzymasz ten list, wszystko będzie przeszłością. Ja, ty, ludzie, świat, Bóg”<sup>549</sup>. Lektura staje się dręczącym rytuałem dla mężczyzny – adresata wyznań, który również nie rozumie sensu wieloletniego zaangażowania Marii. Z pewnością sam sobie jawi się jako niegodny jej pamięci, niewart wyjątkowego uczucia, którym został obdarzony<sup>550</sup>. Kontrast, jaki eksponuje bohater – między hojnością jej serca

<sup>547</sup> Ibid., s. 442.

<sup>548</sup> S. Weil, op. cit., s. 628.

<sup>549</sup> W. Myśliwski, *Ostatnie rozdanie*, op. cit., s. 395.

<sup>550</sup> „Nie byłem jej wart. Z trudem świadomość tego znosiłem. Znoszenie samego siebie w ogóle wymagało nie lada wysiłku, często przekraczającego granice mojej zgody. Nie chciała, czy nie była w stanie się na mnie poznać. Podejrzywałem nawet, że jej wyobraźnia stworzyła sobie kogoś całkiem innego i umieściła go we mnie, jako że wszelkie wyobrażenia ze swej natury szukają potwierdzenia w rzeczywistym świecie, w rzeczywistych zdarzeniach, w rzeczywistych osobach.

a trywialnością jego osoby, miałością charakteru – powoduje naddatek znaczenia. Powieść sugeruje czytelnikowi, by za przykrym dysonansem poszukiwał ukrytego, symbolicznego sensu. U Simone Weil znajdziemy passusy, dzięki którym jednostronna rozmowa, prowadzona przez Marię, zyskuje nowy wydźwięk:

Stworzenia mówią za pomocą dźwięków. Mowa Boga to milczenie. Pofuła mowa Bożej miłości może być tylko milczeniem<sup>551</sup>.

**Jeżeli bowiem [człowiek – K.W.] pozostanie wierny, to na samym dniu własnych krzyków odnajdzie perłę milczenia Boga<sup>552</sup>.**

Milczenie Boga wiąże się z postawą kontemplacyjną ascety, który wznosił się ponad własną niedolę. Doświadczenie i poznanie boskiego milczenia ma walor pozytywny, stanowi zwieńczenie poszukiwań prawdy o świecie doczesnym. Zarazem jest to prawda trudna, wykraczająca poza ludzkie wyobrażenia i oczekiwania. Starania Marii nie przynoszą rezultatu ani nie gwarantują gratyfikacji. Wizja zaświatów, którą można wysupłać z jej ostatniego listu, przypomina opuszczone niebo z poezji Bolesława Leśmiana, a nie biblijną krainę wiecznej szczęśliwości. Tutaj, na drugim brzegu – pisarz posługuje się metaforą zaczerpniętą z mitologii – kobieta wciąż tęskni za ukochanym, a myślenie o nim wypełnia jej czas. Różnica jednak polega na tym, że w świecie po-bycie ziemskim wreszcie dochodzi do spotkania – widzenia między bohaterami. Niekompletne spełnienie, z jakim domyka się wątek kobiecy, wzmacnia efekt nostalgii właściwy pisarstwu Wiesława Myśliwskiego. Interpretacja mistycznego charakteru miłości Marii zyskuje pewne dopełnienie w wątku bohatera-narratora. Listy, które nadchodzą z niewiadomego adresu; bezinteresowna miłość, jaką darzy go kobieta, stanowią znaki opieki opatrności. Nie wolno jednak zapominać o alternatywnym odczytaniu historii Marii. Miejsce, z którego kobieta wysłała swój ostatni list, opisano w dwuznaczny sposób – to przestrzeń niedostępna, wyraźnie odgraniczona od zwykłego świata, możliwe są tam jednak krótkie widzenia; panują pewne rygory, na przykład trudno o zdobycie kartki papieru, by napisać list; wszyscy ubrani są w podobne stroje etc. Deskrypcja odpowiada charakterowi zamkniętej instytucji psychiatrycznej, pozostawiając w finale napięcie między wizją Marii szalonej a Marii mistycznej. Oba te wizerunki zresztą nie wykluczają się, a raczej stanowią swe dopełnienie.

Czy można kochać za mocno? Miłość Marii ma wymiar tragiczny, w dosłownym odczytaniu utworu prowadzi ją do próby samobójczej i pobytu na oddziale zamkniętym. Maria ucieleśnia ideał czystej dobroci, kobiety – samarytanki.

---

Lecz to na pewno nie byłem ja. Nie wiem zresztą, czy dla takiej miłości, jaka nią o władnęła, znalazłaby kogokolwiek, może kogoś nieżyjącego, może z dawnych czasów, może Boga”. Zob. *ibid.*, s. 394.

<sup>551</sup> S. Weil, *op. cit.*, s. 642.

<sup>552</sup> *Ibid.*

Zostaje utożsamiona z miłością, która w matczyzny sposób towarzyszy bohaterowi i otacza go opieką. Trudno oprzeć się wrażeniu, że bohaterka jest niematerialnym konstruktem, wytworem nieujawnianych marzeń mężczyzny. Być może wyodrębnieniem się jego animy, nieustannie potwierdzającej ważność mężczyzny i dającej poczucie pełnej akceptacji. Nie oczekuje niczego w zamian, zwalnia go od odpowiedzialności za miłość. Wizja kobiecości, jaka manifestuje się w *Ostatnim rozdaniu*, wyrasta z romantycznego mitu oraz biblijnego patriarchalizmu. Współtworzą one prawdę o przeznaczeniu kobiety do miłości jako duchowej służby. Poza tym nadrzędnym celem nie ma dla kobiety spełnienia. Zabieg narracyjny udzielenia głosu bohaterce nie służy, jak można by zakładać, emancypacji. Utrwała raczej tradycyjny model kobiecości, stale obecny w naszej kulturze, poprzez wypreparowanie ideału oddania i wierności. Rozwiązanie to nie jest zaskakujące w kontekście całokształtu twórczości autora. Myśliwski często w swych powieściach dokonuje idealizacji kobiet, uświęca je, współodczuwa z nimi, ale nie jest, jak deklaruje, feministą. To Maria, a nie bezimienny narrator, jest tą postacią *Ostatniego rozdania*, z którą czytelnik sympatyzuje; solidarny z nią i jej wartościami jest również autor konstruujący tekst. I choć to do niej należy ostatnie słowo powieści, Maria jest zakładniczką systemu, w którym miłość skazuje na inność i niezrozumienie, czy to w formie szaleństwa, czy świętości.



## BIBLIOGRAFIA

### Podmiotowa

- Kamień na kamieniu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008 [wyd. pierwsze 1984].  
*Klucznik*, „Dialog” 1978, nr 6.  
*Nagi sad*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1989 [wyd. pierwsze 1967].  
*Ostatnie rozdanie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2013.  
*Pałac*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010 [wyd. pierwsze 1970].  
*Traktat o łuskaniu fasoli*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.  
*Widnokraj*, Muza, Warszawa 1997 [wyd. pierwsze 1996].

### Przedmiotowa

- Achebe Ch., *Edukacja dziecka pod brytyjskim nadzorem*, tłum. J. Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2012.  
Achebe Ch., *Obraz Afryki. Rasizm w „Jądrze ciemności” Josepha Conrada*, [w:] *Sztuka interpretacji w ostatnim półwieczu*, t. 3, wybór i oprac. H. Markiewicz, Universitas, Kraków 2011.  
Achebe Ch., *Wszystko rozpada się*, tłum. J. Kozak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2009.  
Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.  
Ankersmit F., *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red. E. Domańska, Universitas, Kraków 2004.  
*Antologia studiów nad traumą*, red. T. Łysak, Universitas, Kraków 2015.  
Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005.  
Appiah K.A., *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*, tłum. J. Klimczyk, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.  
Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1993.  
Ashcroft B., *On Post-Colonial Futures. Transformations of Colonial Culture*, CONTINUUM, London–New York 2001.

- Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H., *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, Routledge, London–New York 1993.
- Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H., *The Post-colonial Studies Reader*, Routledge, London–New York 2003.
- Assman A., *Pięć strategii wypierania ze świadomości*, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, tłum. A. Pełka, red. M. Saryusz-Wolska, Universitas, Kraków 2009.
- Assman J., *Kultura pamięci*, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, tłum. Anna Kryczyńska-Pham, red. M. Saryusz-Wolska, Universitas, Kraków 2009.
- Bakuła B., *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006, nr 6.
- Banasiewicz-Ossowska E., *Między dwoma światami. Żydzi w polskiej kulturze ludowej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 2007.
- Barthes R., *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, tłum. J. Trznadel, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.
- Bartoszyński K., *Konstrukcja czasu w literaturze polskiej XX w.*, [w:] *Powieść w świecie literackości. Szkice*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 1991.
- Bartoszyński K., *Problem konstrukcji czasu w utworach epickich*, [w:] *Problemy teorii literatury*, seria 2, red. H. Markiewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987.
- Baryka P., *Z chłopca król*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1992.
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Bauman Z., *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2012.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Bąk W., *Tory Higginsa teoria rozbieżności ja*, „Przegląd Psychologiczny” 2002, t. 45, nr 1.
- Beauvoir S. de, *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co, Warszawa 2003.
- Beauvois D., *Mit „kresów wschodnich”, czyli jak mu położyć kres*, [w:] *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, red. W. Wrzesiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1994.
- Beauvois D., *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu, Kijowszczyźnie 1793–1914*, tłum. K. Rutkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2011.
- Bennett J., *Wnętrza, zwnętrza: trauma, afekt i sztuka*, tłum. A. Kowalcz-Pawlik, T. Bilczewski, [w:] *Pamięć i afekty*, red. Z. Budrewicz, R. Sendyka i R. Nycz, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2014.
- Bereza H., *Związki naturalne. Szkice literackie*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1972.
- Bhabha H.K., *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Białe maski/szare twarze. Ciało, pamięć, performatywność w perspektywie postzależnościowej*, red. E. Graczyk, M. Graban-Pomirska, M. Horodecka, M. Żółkoś, Universitas, Kraków 2015.

- Bielik-Robson A., „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Universitas, Kraków 2008.
- Bikont A., Szczęśna J., *Lawina i kamienie. Pisarze wobec komunizmu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006.
- Bloch M., *Feudal Society, Social Classes and Political Organisation*, t 2., tłum. L.A. Manyon, Routledge, London 2005.
- Bojarska K., *Trauma. Przegapione spotkania z historią*, „Dwutygodnik.com” 2011, nr 47, <http://www.dwutygodnik.com/artukul/1734-trauma-przegapione-spotkania-z-historia.html>, dostęp z dn. 29.02.2016.
- Bojko J., *Dwie dusze*, [w:] idem, *Grzące słowa: wybór pism*, wybór, wstęp i oprac. F. Ziejka, Universitas, Kraków 2002.
- Bolecki W., *Myśli różne o postkolonializmie. Wstęp do tekstów nie napisanych*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4.
- Borkowska G., *Perspektywa postkolonialna na gruncie polskim: pytania sceptyka*, „Teksty Drugie” 2010, nr 5.
- Borkowska G., *Polskie doświadczenie kolonialne*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4.
- Buck-Morss S., *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, tłum. K. Bojarska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.
- Bukraba-Rylska I., *Socjologia wsi*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Burzyńska A., Markowski M.P., *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.
- Bystron J.S., *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*, t. I, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976.
- Caillois R., *Mimicry and Legendary Psychastenia*, tłum. J. Shepley, „October” 1984, t. 31.
- Caruth C., *Teoria traumy jako siła lektury. Cathy Caruth w rozmowie z Katarzyną Bojarską*, rozm. przepr. i tłum. K. Bojarska, „Teksty Drugie” 2010, nr 6.
- Caruth C., *Trauma and Experience. Introduction*, [w:] *Trauma. Explorations in Memory*, red. eadem, The Johns Hopkins University Press, Baltimore–London 1995.
- Caruth C., *Traumatyczne przebudzenia (Freud, Lacan i etyka pamięci)*, tłum. K. Bojarska, [w:] *Antologia studiów nad traumą*, red. T. Łysak, Universitas, Kraków 2015.
- Cavanagh C., *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii*, tłum. T. Kunz, „Teksty Drugie” 2003, nr 2–3.
- Chalaśiński J., *Młode pokolenie chłopów*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1984.
- Clark K., *Akt. Studium idealnej formy*, tłum. J. Bomba, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Coetzee J.M., *Życie i czasy Michaela K.*, tłum. M. Konikowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010.
- Cywiński P., *Ludzkie zoo, czyli zwiedzamy plemienną wioskę*, „Post-turysta”, <http://post-turysta.pl/artukul/ludzkie-zoo-czyli-zwiedzamy-plemienna-wioske>, dostęp z dn. 23.01.2016.
- Cywiński P., *Wielka narracja turystyczna*, „Post-turysta”, <http://post-turysta.pl/artukul/wielka-narracja-turystyczna>, dostęp z dn. 23.01.2016.
- Czapliński P., *Dojczland. Obraz Niemców w literaturze polskiej*, „Res Publica Nowa” 2009, nr 7.
- Czapliński P., *Poruszona mapa. Wyobrażenia geograficzno-kulturowa polskiej literatury przełomu XX i XXI wieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2016.

- Czapliński P., *PRL i sarmatyzm*, [w:] *(Nie)ciekawa epoka? Literatura i PRL*, red. H. Gosk, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2008.
- Czapliński P., *Resztki nowoczesności. Dwa studia o literaturze i życiu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011.
- Davies N., *Europa. Rozprawa historyka z historią*, tłum. E. Tabakowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.
- Dąbrowski M., *Kresy w perspektywie krytyki postkolonialnej*, „Porównania” 2008, nr 5.
- Domalewski J., *Drogi szkolne młodzieży miejskiej i wiejskiej – uwarunkowania i konsekwencje*, „Rocznik Lubuski”, t. 34, cz. 1: *Marginalizacja i elitarność w edukacji*, red. E. Narkiewicz-Niedbalec, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra 2008.
- Domańska E., *Badania postkolonialne*, [w:] L. Gandhi, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, tłum. J. Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.
- Domańska E., *Historia egzystencjalna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Domańska E., *Obrazy PRL w perspektywie postkolonialnej. Studium przypadku*, [w:] *Obrazy PRL. Konceptualizacja realnego socjalizmu w Polsce*, red. K. Brzechczyn, Instytut Pamięci Narodowej, Poznań 2008.
- Engelking A., *Polska ekspedycja etnosocjologiczna Józefa Obrębskiego w latach 1934–1937. Organizacja. Metody badań. Problematyka. Uczestnicy*, „Etnografia Polska” 2001, t. XLV, nr 1–2, s. 23–43.
- Fanon F., *White Skin, Black Masks*, tłum. C. Lam Markmann, Pluto Press, London 1986.
- Fanon F., *Wyklęty lud ziemi*, tłum. H. Tygielska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985.
- Fiut A., *Polonizacja? Kolonizacja?*, „Teksty Drugie” 2003, nr 6.
- Foucault M., *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.
- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia Spacja, Warszawa 1993.
- Freire P., *Pedagogy of the Oppressed*, tłum. M. Bergman Ramos, Continuum, New York, London 2005.
- Gadacz T., *Znaczenie idei Boga w filozofii Levinasa*, przedmowa, [w:] E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Gandhi L., *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, tłum. J. Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.
- Ganshof F.L., *Feudalism*, tłum. P. Grierson, University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London 1996.
- Gaszyński M., *Fruwa twoja marynara. Lata czterdzieste i pięćdziesiąte – jazz, dancing, rock and roll*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006.
- Gawroniak M.F., Szeptycki A., *Podporządkowanie – niedorozwój – wyobcowanie. Postkolonializm a stosunki międzynarodowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość: „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Ginczanka Z., *Wniebowstąpienie ziemi*, wybór i posłowie T. Dąbrowski, Biuro Literackie, Wrocław 2013.
- Girard R., *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.
- Girard R., *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, tłum. E. Burska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2002.



- Głowiński M., *Narracja jako monolog wypowiedziany*, [w:] idem, *Gry powieściowe: szkice z teorii i historii form narracyjnych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1973.
- Gombrowicz W., *Dziennik 1957–1961*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1989.
- Gombrowicz W., *Ferdydurke*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997.
- Gosk H., *Opowieści „skolonizowanego/kolonizatora”. W kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku*, Universitas, Kraków 2010.
- Gosk H., *Wychodzenie z „cienia imperium”. Wątki postzależnościowe w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, Universitas, Kraków 2015.
- Hertz A., *Żydzi w kulturze polskiej*, Instytut Literacki, Paryż 1961.
- Higgins E.T., *Self Discrepancy: A Theory Relating Self and Affect*, „Psychological Review” 1987, nr 94 (3).
- Historie, społeczeństwa, przestrzenie dialogu. Studia postzależnościowe w perspektywie porównawczej*, red. H. Gosk, D. Kołodziejczyk, Universitas, Kraków 2014.
- Hirsch M., *Pokolenie postpamięci*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera, „Didaskalia” 2011, nr 105, s. 28–36.
- Hirsch M., *Żaloba i postpamięć*, tłum. K. Bojarska, [w:] *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki. Antologia*, red. E. Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010.
- Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994.
- Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.
- Idylla polska. Antologia*, wybór i wstęp A. Witkowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1995.
- Ingarden R., *Człowiek i czas*, [w:] idem, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. 1 i 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960–1961.
- Iwanczewska Ł., *Psychotyk jako figura interpretacji*, [w:] eadem, *Samoprezentacje. Sade i Witkacy*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010.
- Jahołkowska-Koszutska Ł., *O kobiecie współczesnej i o kobiecie przyszłości*, Drukarnia Artystyczna, Warszawa 1929.
- Janion M., *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.
- Janion M., *Polska między Wschodem a Zachodem*, „Teksty Drugie” 2003, nr 6.
- Jankowska A., Lotkowski M., *Przeżywanie stresu traumatycznego w rodzinie. Przyczyny, przebieg, następstwa oraz proces zdrowienia*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 2012, nr 1.
- Jarmuskiewicz A., *Aforyzm w nowoczesnej powieści – Proust i Myśliwski*, [w:] *Aforyzm europejski. Studia i szkice*, red. A. Jarzyna, J. Jęcz, M. Junkiert, K. Kuczyńska-Koschany, Pasaże, Kraków 2015.
- Jaspers K., *Sytuacje graniczne*, tłum. A. Staniewska, M. Skwieciński, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978.
- Jezierski F.S., *Katechizm o tajemnicach rządu polskiego, jaki był około roku 1735 napisany przez J.P. Sterne w języku angielskim, potem przełożony po francusku, a teraz na koniec po polsku*, Drukarnia Jego Królewskiej Mości, Sambor 1790.
- Kaniewska B., *Opowiedziane. O prozie Wiesława Myślińskiego*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2013.

- Kant I., *Krytyka władzy sądzania*, tłum. i przedmowa J. Gałęcki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Kaplan E.A., *Looking for the Other. Feminism, Film and the Imperial Gaze*, Routledge, New York–London 1997.
- Karłowicz J., *Poradnik dla zbierających rzeczy ludowe*, skład M. Orgelbrand, Warszawa 1871.
- Karwowska B., *Ciało. Seksualność. Obozy zagłady*, Universitas, Kraków 2009.
- Każmierska K., *Biografia i pamięć na przykładzie pokoleniowego doświadczenia ocalonych z Zagłady*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2008.
- Każmierska K., *Metoda biograficzna w socjologii. Antologia tekstów*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2012.
- Kępiński A., *Schizofrenia*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1979.
- Kimla P., *Przywary niewolników pańszczyźnianych w XVIII-wiecznej Rzeczypospolitej w relacji Huberta Vautrina*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2011, Sectio G, t. LVIII, 1.
- Kledzik E., *Postkolonializm i środkowoeuropejska nowoczesność*, „Porównania” 2015, nr 16.
- Kłosiewicz O., *W chowanego z rozumem. Gry i zabawy, które zmieniły filozofię*, „Dyskurs” 2012, nr 13–14.
- Kobiela F., *Filozofia czasu Romana Ingardena wobec sporów o zmienność świata*, Universitas, Kraków 2011.
- Kochanowicz J., *Pańszczyźnianie gospodarstwo chłopskie w Królestwie Polskim w I połowie XIX w.*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1981.
- Kołątaj H., *Listy Anonima*, [w:] *Kuźnica Kołątajowska. Wybór źródeł*, wybór i wstęp B. Leśnodorski, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1949.
- Kołodziejczyk D., *Gdzie jest miejsce dla Europy Środkowej i Wschodniej w przestrzeni postkolonialnej?*, „Porównania” 2013, nr 13.
- Kołodziejczyk D., *Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią*, „Teksty Drukie” 2010, nr 5.
- Korwin-Piotrowska D., *Poetyka – przewodnik po świecie tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.
- Kosyło H., *Przesłanie „Pedagogii uciśnionych” Paula Freire*, „Forum Oświatowe” 2011, nr 2.
- Kristeva J., *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, tłum. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Krzysztoń J., *Obłąd*, t. 1, Świat Książki, Warszawa 2005.
- Kula W., *Teoria ekonomiczna ustroju feudalnego. Próba modelu*, Książka i Wiedza, Warszawa 1983.
- Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy – konteksty i perspektywy badawcze*, red. R. Nycz, Universitas, Kraków 2011.
- Lacan J., *Imiona-Ojca*, tłum. R. Carrabino et al., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Lacan J., *Seminarium III. Psychozy*, red. J.-A. Miller, tłum. J. Waga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- LaCapra D., *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*, tłum. K. Bojarska, Universitas, Kraków 2009.

- LaCapra D., *Trauma, nieobecność, utrata*, tłum. K. Bojarska, [w:] *Antologia studiów nad traumą*, red. T. Łysak, Universitas, Kraków 2015.
- Lausberg H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum. A. Gorzkowski, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2002.
- Leder A., *Prześlona rewolucja: ćwiczenie z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.
- Legierski M., *Modernistyczna powieść* [w:] idem, *Modernizm Witolda Gombrowicza*, Instytut Badań Literackich, Warszawa 1999.
- Lelewel J., *Stracone obywatelstwo stanu kmiecego w Polsce*, Bruxella 1846.
- Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Levinas E., *Etyka i nieskończoność. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1991.
- Levinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Levinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo Atekt, Gdynia 1991.
- Levine P.A., *Uleczyć traumę*, tłum. Z. Mazurczak, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2016.
- Ligęza W., *Monolog doświadczenia (o powieści Wiesława Myślińskiego „Traktat o łuskaniu fasoli”)*, „Akcent” 2006, nr 4.
- Loomba A., *Kolonializm/Postkolonializm*, tłum. N. Bloch, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011.
- Manteuffel T., *Feudalizm*, Państwowe Wydawnictwo Książek Szkolnych we Lwowie, Lwów 1938.
- McTaggart J.M.E., *Nierzeczywistość czasu*, tłum. M. Tempczyk, [w:] *Ontologia. Antologia tekstów filozoficznych*, red. M. Hempoliński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1994.
- Miłosz C., *Wiersze wszystkie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011.
- Miłosz C., *Wyprawa w Dwudziestolecie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999.
- Miłosz C., *Zniewolony umysł*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009.
- Monteskiusz, *O duchu praw*, ks. XV, rozdz. V, *O niewoli Murzynów*, tłum. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Moore D.C., *Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique*, „PMLA” 2001, t. 116, nr 1.
- Motteville de F., *Anna Austriaczka i jej dwór*, tłum. I. Wachłowska, Czytelnik, Warszawa 1978.
- Murray L., *Fredy Neptune*, Carcanet, Manchester 1998.
- Myśliwski W., *Drzewo*, „Twórczość” 1988, nr 7.
- Myśliwski W., *Kres kultury chłopskiej*, Prowincjonalna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2003.
- Myśliwski W., *Na początku było zdanie*, [w:] J. Koźbiel, *Słowa i światy. Rozmowy Janiny Koźbiel*, Wydawnictwo JanKa, Pruszków 2012.
- Myśliwski W., *Requiem dla gospodyni*, Muza, Warszawa 2000.
- Myśliwski W., *Złodziej*, „Dialog” 1973, nr 7.
- Narracje migracyjne w literaturze polskiej XX i XXI w.*, red. H. Gosk, Universitas, Kraków 2012.
- Nead L., *Akt kobiecy. Sztuka, obscena i seksualność*, tłum. E. Franus, Rebis, Poznań 1998.

- Nora P., *Czas pamięci*, tłum. W. Dłuski, „Res Publica Nowa” 2001, nr 7.
- Nora P., *Między pamięcią a historią: Les lieux de Mémoire*, tłum. P. Mościcki, „Tytuł robotyczny: archiwum”, Łódź 2009, nr 2.
- O twórczości Wiesława Myśliwskiego. W siedemdziesiątą rocznicę urodzin pisarza, red. J. Paclawski, Kieleckie Towarzystwo Naukowe, Kielce 2001.
- Obreński J., *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005.
- Obreński J., *Polesie*, red. A. Engelking, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007.
- Olick J.K., *The Politics of Regret*, Routledge, New York, London 2007.
- Opczyńska M., *Moratorium psychospołeczne – szansa czy zagrożenie dla rozwoju (Refleksje nad koncepcją rozwoju E.H. Eriksona)*, [w:] *Klasyczne i współczesne koncepcje osobowości*, t. 1, red. A. Gałdowa, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999.
- Ostrowska J., *Zapomniane ofiary nazizmu – figura prostytutki obozowej i jej wyparcie w dyskursie pohlolo-kautowym*, [w:] *Auschwitz i Holokaust. Dylematy i wyzwania polskiej edukacji*, red. P. Trojański, Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau, Oświęcim 2008.
- Pawlak J., *Paula Ricoeura koncepcja tożsamości narracyjnej*, [w:] *Tożsamość człowieka*, red. A. Gałdowa, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.
- Pipes R., *Własność a wolność*, tłum. L. Niedzielski, MUZA, Warszawa 2000.
- Piszczykowski M., *Obrońcy chłopów w literaturze staropolskiej*, Wydawnictwo M. Kot, Kraków 1948.
- (P)o zaborach, (p)o wojnie, (p)o PRL. *Polski dyskurs postzależnościowy dawniej i dziś*, red. H. Gosk, E. Kraskowska, Universitas, Kraków 2013.
- Przyboś J., *Jabloneczka. Antologia polskiej pieśni ludowej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1957.
- Psychologia kultury. Doświadczenia graniczne i transkulturowe*, red. Z.W. Dudek, A. Pan-kall, Wydawnictwo Eneteia, Warszawa 2005.
- Psychoterapia: podręcznik akademicki*, t. 2: *Praktyka*, red. L. Grzesiuk, Eneteia Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2006.
- Qureshi S., *Displaying Sara Baartman, the „Hottentot Venus”*, „History of Science” 2004, nr 42.
- Ricoeur P., *Czas i opowieść*, t. II: *Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*, tłum. J. Jakubowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Ricoeur P., *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1992.
- Riesman D., *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, Wydawnictwo *Vis-à-vis/Etiuda*, Kraków 2011.
- Rilke R.M., *Pierwsza elegia*, z cyklu *Elegie duinejskie*, tłum. M. Jastrun, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1962.
- Roguszka M., *Obraz wsi i chłopów we współczesnej powieści polskiej nurtu wiejskiego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 1987.
- Rozmowy poszczególne*, reż. F. Dzierżawski, Narodowy Instytut Audiowizualny, Telewizja Polska 2012, <http://ninateka.pl/film/wieslaw-mysliwski-rozmowy-poszczególne>, dostęp z dn. 22.11.2017.
- Rudkowski T., *Czym jest négritude? Wprowadzenie do zagadnienia murzyńskości*, „Ameryka Łacińska” 2013, nr 3–4.

- Said E.W., *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2005.
- Sartre J.P., *Byt i nicość*, tłum. J. Kielbasa et al., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Sartre J.P., *Rozważania o kwestii żydowskiej*, tłum. J. Lisowski, Futura Press, Łódź 1992.
- Sheppard R., *Problematyka modernizmu europejskiego*, [w:] *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, red. R. Nycz, tłum. P. Wawrzyszko, Universitas, Kraków 1998.
- Shohat E., *Imaging Terra Incognita. The Disciplinary Gaze of Empire*, „Public Culture” 1991, t. 3, nr 2.
- Shohat E., *Notes on the „Post-Colonial”*, „Social Text” 1992, nr 31/32.
- Siedlecki M., *Myśliwski metafizyczny. Rozważania o „Widnokregu” i „Traktacie o łuskaniu fasoli”*, Naukowy Projekt Wydawniczy Przełomy/Pogranicza, Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2015.
- Siewior K., *Odkrywcy i turyści na afrykańskim szlaku*, Universitas, Kraków 2012.
- Sinhy M., *Colonial Masculinity. The “Manly Englishman” and the “Effeminate Bengali” in the Late Nineteenth Century*, Manchester University Press, Manchester–New York 1995.
- Skórczewski D., *Teoria – literatura – dyskurs. Pejzaż postkolonialny*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2013.
- Skórczewski D., *Wobec eurocentryzmu, dekolonizacji i postmodernizmu. O niektórych problemach teorii postkolonialnej i jej polskich perspektywach*, „Teksty Drugie” 2008, nr 1–2.
- Skrendo A., *Szulc według Różewicza. Wokół wiersza „W świetle lamp filujących”*, [w:] idem, *Poezja modernizmu. Interpretacje*, Universitas, Kraków 2006.
- Snochowska-Gonzales C., *Od melancholii do rozpacz. O prozie Andrzeja Stasiuka*, „Studia Litteraria Historica” 2013, nr 2.
- Snochowska-Gonzales C., *Wolność i pisanie. Dorota Masłowska i Andrzej Stasiuk w postkomunistycznej Polsce*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2017.
- Sobczyk W., *Polskie przyspiewki ludowe*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1982.
- Sowa J., *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011.
- Spivak G.C., *Czy podporządkowani inni [subaltern] mogą przemówić?*, „Krytyka Polityczna” 2011, nr 24–25.
- Starowieyski F., *Franciszka Starowieyskiego opowieść o końcu świata, czyli reforma rolna*, pisała K. Uniechowska, Czytelnik, Warszawa 1994.
- Stępnik K., Trzeźniowski D., *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2010.
- Stronczyński K., *Niektóre szczegóły o Kościele Świętego Jakuba w Sandomierzu*, „Biblioteka Warszawska” 1842, t. III, <http://swietyjakub.republika.pl/stroncz.htm>, dostęp z dn. 17.08.2015.
- Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, red. K. Stępnik, D. Trzeźniowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2010.
- Szpociński A., *Miejscą pamięci (lieux de mémoire)*, „Teksty Drugie” 2008, nr 4, s. 11–20.
- Szyjewski A., *Religia czarnej Afryki*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- Świda-Ziemia H., *Młódzież PRL. Portrety pokoleń w kontekście historii*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2010.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

- Tazbir J., *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit – upadek – relikty*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1998.
- Thomas W., Znaniecki F., *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. I, tłum. M. Metelska, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1976.
- Thompson E.M., *Said a sprawa polska. Przeciwno kulturowej bezsilności peryferii*, „Europa – Tygodnik Idei” 2005, nr 26.
- Thompson E.M., *Sarmatyzm i postkolonializm. O naturze polskich resentymentów*, „Europa” 2006, nr 46.
- Thompson E.M., *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, tłum. A. Sierszulska, Universitas, Kraków 2000.
- Thompson E.M., *W kolejce po aprobatę. Kolonialna mentalność polskich elit*, „Europa – Tygodnik Idei” 2007, nr 37.
- Tischner J., *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia” 1978, nr 10.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue. Société d'Éditions Internationales, Paryż 1990.
- Tokarska-Bakir J., *Ex silentio. O wierszu „Todtnauberg” Paula Celana*, „Studia Litteraria Historica” 2012, nr 1.
- Umińska B., *Postać z cieniem. Portrety Żydówek w polskiej literaturze od końca XIX wieku do 1939 roku*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2001.
- Urry J., *Spojrzenie turysty*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Vautrin H., *Obserwator w Polsce*, [w:] *Polska Stanisławowska w oczach cudzoziemców*, t. 1, oprac. W. Zawadzki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1963.
- Waligóra M., *Etyczny projekt Emmanuela Levinasa – fenomenologia czy antyfenomenologia?*, „Fenomenologia” 2008, nr 6.
- Welzer H., Moller S., i Tschugnall K., *„Dziadek nie był nazistą”. Narodowy socjalizm i Holocaust*, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, tłum. P. Masłowski, Universitas, Kraków 2009.
- Wieczorkiewicz A., *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata w podróży*, Universitas, Kraków 2008.
- Wieczorkiewicz A., *Drugie życie Saartije Baartman*, „Teksty Drugie” 2012, nr 3.
- Wieczorkiewicz A., *Hotentocka skóra Saartije Baartman*, „Teksty Drugie” 2011, nr 4.
- Wielgosz P., *Pięćset lat kacetu. Pańszczyzna ojczyzna*, „Przekrój” 2012, nr 17–18.
- Witek H., *Wizerunek obcego. Kultury afrykańskie w relacjach Henryka Sienkiewicza, Mariana Brandysa i Marcina Kydryńskiego*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2009.
- Wojda D., *Polska Szeherezada. Swoje i obce z perspektywy postkolonialnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015.
- Woolf V., *Pani Dalloway*, tłum. K. Tarnowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003.
- Wyspiański S., *Wesele*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1958.
- Yeats W.B., *Wiersze wybrane*, wybór i oprac. W. Rulewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1997.
- Young R.J.C., *Postkolonializm. Wprowadzenie*, tłum. M. Król, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
- Zadęcki J., *Ja we wczesnej schizofrenii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015.
- Zajas P., *Postkolonialne imaginarium południowoafrykańskie literatury polskiej i niderlandzkiej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2008.

- Zaremba M., *Wielka trwoga. Polska 1944–1947. Ludowa reakcja na kryzys*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012.
- Ziejka F., *Złota legenda chłopów polskich*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984.
- Žižek S., *Przekleństwo fantazji*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.
- Żeromski S., *Sułkowski*, Wydawnictwo J. Mortkowicza, Warszawa 1938.
- Żyłó się pod niebem bardziej*, romowé z Wiesławem Myśliwskim przeprowódzóła D. Subbotko, „Gazeta Wyborcza”, 5–6 X 2013.

## Pierwodruki

Fragmenty ksiąŹki zostaly opublikowane w niniejszych opracowaniach:

- Wawer K., *Abdykacja „ja”*. „Nagi sad” Wiesława Myśliwskiego a zagódnienie toŹsamości w ujęciu psychologicznym i kulturowym, [w:] *Między wykluczeniem a przynależnością. Poszukiwania toŹsamości autentycznej*, red. Jacek Krawczyk, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2013, s. 129–140.
- Wawer K., „Chłóop-ostatniej wzgórdy nazwisko”. *Przejęcie stygmatyzującego dyskursu w narracjach chłóopskich Wiesława Myśliwskiego*, [w:] *Białe maski/szare twarze. Ciało, pamięć, performatywność w perspektywie postzależnościowej*, red. E. Graczyk, M. Graban-Pomirska, M. Horodecka, M. Źółkoó, Universitas, Kraków 2015, s. 401–410.
- Wawer K., *Domknięcie nowoczesności. Pamięć, czas, toŹsamość a Inny w twórczości Wiesława Myśliwskiego*, [w:] *Literatura współczesna w edukacji polonistycznej*, t. I, *Analizy i (re)interpretacje*, red. E. Mazur, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2017, s. 252–282.
- Wawer K., *Dotknięcie bólu. Akt kobiecej w pisarstwie Wiesława Myśliwskiego*, [w:] *Ikoniczne i literackie teksty w przestrzeni nowoczesnej dydaktyki*, red. A. Pilch, M. Rusek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 71–83.
- Wawer K., *Historie drugoplanowe, historie kobiece. Między wykluczeniem a empatią*, [w:] *Myśl Myśliwskiego (studia i eseje)*, red. J. Olejniczak, przy współudziale M. Bonieckiej i P. Zająca, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2017, s. 171–188.
- Wawer K., *Opowiedzieć traumę. O fotografii niemożliwej w „Traktacie o łuskaniu fasoli” Wiesława Myśliwskiego*, „Ruch Literacki” 2017, nr 6, s. 629–645.





## INDEKS

- Abramović Marina 203  
Achebe Chinua 11, 17, 106–111, 152  
Achebe Isaiah 107  
Achebe Udoh 107  
Adelajda, księżniczka 123–125  
Adenauer Konrad 181  
Adorno Theodor 16, 166  
Agamben Giorgio 160  
Albers Patricia 156  
Aleksander II, car 116  
Althusser Louis 15  
Anderson Nels 39  
Ankersmit Frank 149, 168–170, 172, 174, 175, 177, 180  
Aquirre Lope de 103  
Arendt Hannah 162  
Ashcroft Bill 57–60  
Assmann Aleida 181–183  
Augustyn, św. 137
- Baartman Saartjie (Sara) 153, 154  
Bach-Zelewski Erich von dem 185  
Bakuła Bogusław 22, 23, 25  
Bartecka Magdalena 42  
Barthes Roland 147–149, 168, 178  
Bartoszyński Kazimierz 130, 135–137, 139  
Bazzkircew Maria 209  
Bator Joanna 29  
Bauman Zygmunt 16, 31, 104  
Beauvoir Simone de 209, 210  
Beauvois Daniel 22, 23, 48  
Benga Ota 154  
Bennett Jill 163  
Bentham Jeremy 151
- Bentinck William 152  
Bereza Henryk 10, 101, 102  
Berger John 198, 200  
Bergson Henri 133, 135, 137  
Bhabha Homi 65, 66  
Bielik-Robson Agata 168  
Bilewicz Aleksandra 42  
Bleuler Eugeniusz 98, 99  
Bloch Marc 46  
Bojarska Katarzyna 171  
Bojko Jakub 43, 57, 67, 68, 172  
Bolecki Włodzimierz 32  
Borges Jorge Louis 129  
Borkowska Grażyna 22, 25, 31  
Borowski Tadeusz 19, 190  
Borzello Frances 203, 204  
Botticelli Sandro 198  
Bourdieu Pierre 15  
Braudel Fernand 52, 53  
Buck-Morss Susan 11, 55, 56  
Bukraba-Rylska Izabella 11, 44  
Burke Edmund 169, 196  
Bystroń Jan Stanisław 63, 105, 106
- Caillois Roger 66  
Carothers John Colin 94  
Caruth Cathy 170, 174, 176, 177, 186  
Cavanagh Clare 18, 19, 24  
Celan Paul 182, 187  
Chałasiński Józef 11, 38, 40, 54, 76, 81, 105  
Charcot Jean-Martin 170  
Chateaubriand François-René 38  
Chwin Stefan 29  
Cielma Aleksandra 51

- Cieśla-Korytowska Maria 221  
Clark Kenneth 195, 196, 198, 200, 203, 204  
Coetzee John Maxwell 11, 97  
Conrad Joseph, właśc. Józef Konrad  
    Korzeniowski 19, 108, 133  
Cuvier Georges 153, 154  
Cywiński Paweł 154–157  
Czapliński Przemysław 30, 91, 93  
Czapski Józef 223  
Czartoryscy, rodzina 23
- Darwin Karol 58  
Davies Norman 162  
Dąbrowski Mieczysław 25  
Derrida Jacques 15, 16  
Didi-Huberman Georges 178  
Disraeli Benjamin 38  
Długosz Jan 53  
Dobrzański K. 48  
Dołęga Chodakowski Zorian 20, 21  
Domalewski Jarosław 42  
Domańska Ewa 27, 66, 170, 177  
Doroszewski Witold 211  
Dostojewski Fiodor 221  
Douglas Mary 208, 211, 213  
Drużbacka Elżbieta 61  
Dumas Marlene 203  
Dürer Albrecht 196  
Dziekanowski Czesław 10
- Einstein Albert 131, 132  
Eliade Mircea 168  
Engelking Barbara 31  
Erichsen John 170  
Erikson Erik 11, 64, 69, 70
- Fanon Frantz 11, 14, 25, 60, 61, 75, 78, 92,  
    94–98, 101  
Fausto-Sterling Anne 154  
Felman Shoshana 170  
Fiedler Arkady 31  
Fiut Aleksander 24  
Flaubert Gustave 38
- Foucault Michel 15, 16, 151  
Frazer George 213  
Freire Paulo 152  
Freud Lucian 186, 203  
Freud Zygmun 69, 92, 170, 186
- Gadacz Tadeusz 188  
Gadamer Hans Georg 182  
Gandhi Leela 11, 15, 16, 25  
Gandhi Mahatma 25  
Ganshof François-Louis 46  
Gatlif Tony 98  
Gauguin Paul 197  
Genette Gérard 131  
Giddens Anthony 104, 201  
Gilman Sander L. 154  
Ginczanka Zuzanna 216  
Giorgione, właśc. Giorgio Barbarelli da  
    Castelfranco 197  
Girard René 74, 89, 90  
Głowiński Michał 165  
Goia Francisco 197, 198  
Golding William 129  
Gombrowicz Witold 74, 81, 82, 84–86, 88,  
    89, 223  
Gorgiasz 132  
Gosk Hanna 25, 27–30, 167  
Grabowski Jan 31  
Gramsci Antonio 36
- Habermas Jürgen 180  
Haldrup Michael 156  
Hegel Martin 74, 89, 93  
Heidegger Martin 16, 182, 187  
Heisenberg Werner 131  
Herbert Zbigniew 19  
Hersey John 177  
Hertz Aleksander 54, 126, 127  
Herzog Werner 104  
Himmler Heinrich 185  
Hirsch Marianne 178–180  
Hitler Adolf 181, 182  
Horkheim Max 16  
Huelle Paweł 29, 161

- Hugo-Bader Jacek 30  
 Husserl Edmund 133, 137
- Ingarden Roman 129, 133, 137–140, 147  
 Ingres Jean-Auguste-Dominique 197, 198  
 Irigaray Luce 210, 211  
 Iwanczewska Łucja 92  
 Iwasiów Inga 29
- Jahołkowska-Koszutska Ludwika 41  
 James William 156  
 Jan od Krzyża, św. 225  
 Janet Pierre 170  
 Janion Maria 20–22, 25, 51  
 Jarmuszkiewicz Anna 130  
 Jaspers Karl 86, 87, 183  
 Jezierski Franciszek Salezy 47  
 Jezus 112, 128, 190, 224, 225  
 Joyce James 130, 131, 135
- Kafka Franz 129  
 Kaniewska Bogumiła 10, 117, 130  
 Kant Immanuel 168, 169  
 Kaplan Ann E. 150, 153  
 Kapuściński Ryszard 30  
 Karłowicz Jan 113  
 Karpiński Franciszek 61  
 Karwowska Bożena 202  
 Kawalec Julian 101  
 Kazimierz Wielki 46  
 Kaźmierska Kaja 39, 126  
 Keen Sam 72  
 Kępiński Andrzej 11, 75, 92, 99–101  
 Kimla Piotr 62  
 Kledzik Emilia 24  
 Kłak Tadeusz 145  
 Książnin Franciszek Dionizy 61  
 Kobiela Filip 137  
 Kochanowicz Jacek 48  
 Kochanowski Jan 61  
 Kolberg Oskar 50  
 Kołtataj Hugo 47  
 Kołodziejczyk Dorota 14, 17, 24, 25, 27, 32
- Konwicki Tadeusz 147  
 Koons Jeff 203  
 Korwin-Piotrowska Dorota 129  
 Korzeniowski Józef Konrad, patrz: Conrad Joseph
- Kościuszko Tadeusz 48  
 Kozak Jolanta 106  
 Krajewski Marek 29  
 Kraszewski Józef Ignacy 21  
 Kristeva Julia 211  
 Krzysztoń Jerzy 100  
 Kwaśniewski Krzysztof 30
- Lacan Jacques-Marie-Émile 66, 75, 80, 92, 94, 101, 151, 210  
 LaCapra Dominick 170–172, 177, 184, 186  
 Lacoue-Labarthe Philippe 182  
 Lamartine Alphonse de 38  
 Larsen Jonas 156  
 Laub Dori 170  
 Leder Andrzej 30, 42, 79–82, 92  
 Lelewel Joachim 21  
 Lenartowicz Teofil 61  
 Leociak Jacek 31  
 Leonardo da Vinci 196  
 Leśniak Anka 197, 199  
 Levinas Emmanuel 16, 184, 186–189, 191–193, 205, 206  
 Levine Peter A. 175, 176  
 Lewakowski Karol 43  
 Libera Antoni 111  
 Ligeza Wojciech 166, 192  
 Locke John 56, 58, 59  
 Loomba Ania 11, 13  
 Ludwik XIV 55  
 Lyon James K. 182  
 Lyotard Jean-François 16, 156
- Łysak Tomasz 170
- Macaulay Thomas 152  
 Machaut Guillaume de 89  
 Magnone Lena 14  
 Magubane Zine 154

- Majewska Ewa 36  
Majewski Janusz 162  
Malczewski Jacek 83  
Malinowski Bronisław 22  
Mandela Nelson 153  
Manet Edouardo 198  
Mann Thomas 133, 161  
Manteuffel Tadeusz 45  
Marek, św. 112  
Marinetti Filippo 133  
Markowski Michał Paweł 15, 16  
Marks Karol 36  
Márquez Gabriel Garcia 129  
Masłowska Dorota 28  
McTaggart John 132, 133  
Memmi Albert 14  
Mencwel Jan 42  
Mickiewicz Adam 20, 164  
Miechowita Maciej 53  
Miłosz Czesław 20, 41, 75, 223  
Monteskusz, właśc. Charles Louis  
de Secondat 56  
Moor David Chioni 18, 19, 24  
Motteville François de 55  
Mrożek Sławomir 21  
Müller Günter 131  
Mulvey Laura 207  
Murray Les 96  
Myśliwski Wiesław *passim*
- Naipaul Vidiadhar Surajprasad 11, 17, 152  
Nead Lynda 196, 204  
Nerval Gérard de 38  
Ngugi James, patrz: Ngũgĩ wa Thiong'o  
Ngũgĩ wa Thiong'o 110  
Nienacki Zbigniew 29  
Nolte Ernst 180  
Nora Pierre 130, 143–145  
Nowak Tadeusz 101
- Obrębski Józef 22, 23, 25  
Olick Jeffrey K. 149, 180, 181, 184  
Olszewski Michał 32  
Ossendowski Ferdynand 157
- Ostrogscy, rodzina 23, 56  
Ostrowska Joanna 218
- Pankhurst Emmeline 197  
Paweł, św. 215  
Piccolomini Eneaszy Sylwiusz 53  
Pilot Marian 101  
Piotrowski Mateusz 42  
Pipes Richard 44  
Porot Antoine 94  
Potoccy, rodzina 23  
Prokop-Janiec Eugenia 31  
Proust Marcel 121, 130, 135, 212,  
Przyboś Julian 50
- Quinn Marc 203
- Rabij Marek 32  
Radziwiłł Albrycht Stanisław 36  
Radziwiłłowie, rodzina 23, 54  
Redliński Edward 101  
Rej Mikołaj 61  
Rembrandt, właśc. Rembrandt Harmen-  
szoon van Rijn 197, 198  
Renan Ernst 38  
Richardson Mary 197, 199  
Ricoeur Paul 72, 130, 134, 182  
Riemann Bernhard 131  
Riemann Gerhard 40  
Riesman David 11, 102–104, 109  
Rilke Rainer Maria 133  
Ritz German 25  
Roguszka Maria 93  
Rosenthal Gabriele 40  
Rousseau Jean-Jacques 55, 59, 60  
Różewicz Tadeusz 164, 175  
Rushdie Salman 17
- Said Edward 14, 15, 38  
Sala-Molins Louis 55  
Santi Rafael, właśc. Raffaello Sanzio 197  
Sapieha Kazimierz Nestor 62

- Sapiehowie, rodzina 23, 62  
 Sapiieżyna Elżbieta z Branickich 62  
 Sartre Jean Paul 74, 84, 85, 151, 218  
 Saville Jenny 203  
 Schreber Daniel Paul 92  
 Schrödinger Erwin 131  
 Schulz Bruno 164  
 Schütze Fritz 40  
 Shaw Clifford 39  
 Sheppard Richard 131, 133  
 Shohat Ella 18, 152  
 Showalter Elaine 207  
 Siedlecki Michał 10  
 Sienkiewicz Henryk 23, 91, 157  
 Siewior Kinga 29, 157  
 Skarga Barbara 188, 191, 205  
 Skrendo Andrzej 164  
 Smith William Robertson 213  
 Snochowska-Gonzales Claudia 28, 30  
 Sontag Susan 178  
 Sowa Jan 11, 23, 25, 26, 28, 33, 36, 44, 52, 53  
 Spivak Gayatri 11, 27, 35–38  
 Stalin Józef 117  
 Stanley Morton Henry 58  
 Starowieyski Franciszek 75, 83  
 Stasiuk Andrzej 30  
 Steiner George 182  
 Stonequist Everett 41  
 Stronczyński Kazimierz 123  
 Szajkowski Maciej 50  
 Szczepański Jan 40  
 Szczerek Ziemowit 30  
 Szekspir William 124  
 Szela Jakub 61, 88  
 Szklarski Alfred 157  
 Szpociński Andrzej 143, 144  
 Szyborska Wisława 19  
 Szymonowicz Szymon 61  
  
 Świda-Ziemba Hanna 118  
  
 Tatkiewicz Władysław 133  
 Taylor Charles 79  
 Taylor Thomas Griffith 58  
 Tazbir Janusz 54–56, 116  
 Teilhard Pierre de Chardin 61  
 Thomas William I. 38, 39  
 Thompson Ewa M. 18, 24–26  
 Tilley Sue 203  
 Tischner Józef 183–185, 187  
 Tokarczuk Olga 32, 129  
 Tokarska-Bakir Joanna 182  
 Tory Higgins Edward 80  
 Tosza Bogdan 206  
 Traugutt Romuald 116  
 Trentowski Bronisław 20  
 Trojański Piotr 218  
 Tycjan, właśc. Tiziano Vecelli lub Vecellio 197, 198  
 Tyrmand Leopold 167  
  
 Ulay, właśc. Frank Uwe Laysiepen 203  
 Umińska Bożena 215  
 Urry John 155, 156  
  
 Vautrin Hubert 62, 63, 67, 74, 80  
 Velázquez Diego 197  
  
 Waldenfels Bernhard 31  
 Wawryniuk Agata 32  
 Weil Simone 223–226  
 Welzer Harald 149, 182  
 Wiczorkiewicz Anna 32, 153–156, 161  
 Wielgosz Przemysław 61, 62  
 Wiśniewski Władysław 39  
 Witos Wincenty 105  
 Witruwiusz, właśc. Marcus Vitruvius Pollio 196  
 Władysław IV Waza 36  
 Wodziński Cezary 182  
 Wojda Dorota 25, 28, 29, 31  
 Woolf Virginia 134  
 Wylegała Anna 29  
 Wysłouch Seweryna 140  
 Wyspiański Stanisław 61

Yeats William Butler 111

Young Robert J.C. 11

Zaremba Marcin 82

Zawada Andrzej 10

Zeuksis z Heraklei 196

Ziątek Zygmunt 10

Žižek Slavoj 80, 171

Znaniński Florian 11, 22, 38–40, 68, 105

Zygmunt I Stary 46

Żbikowska Małgorzata 106

Żeromski Stefan 177

REDAKTOR PROWADZĄCY

*Karolina Wąsowska*

ADIUSTACJA JĘZYKOWO-STYLISTYCZNA

*Katarzyna Onderka*

KOREKTA

*Sylwia Chojecka*

SKŁAD I ŁAMANIE

*Wojciech Wojewoda*

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego  
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków  
tel. 12-663-23-80, tel./fax 12-663-23-83