

WŁASNE, SWOJSKIE,
OBCE
– DYSKURSY INNOŚCI



MONOGRAFIA TOWARZYSTWA DOKTORANTÓW
UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

WŁASNE, SWOJSKIE,
OBCE

Recenzenci:

*prof. dr hab. Mirosława Buchholtz, dr hab. Andrzej Niewiadomski,
dr hab. Monika Rudaś-Grodzka, prof. IBL PAN, prof. dr hab. Mirosława Oldakowska-Kuflowa,
dr hab. Patrycja Pałka, dr hab. Jacek Rozmus, prof. UP, prof. dr hab. Łukasz Tomasz Sroka,
dr hab. Anna Witeska-Młynarczyk, dr Kamila Żukowska*

Zespół redakcyjny

Lidia Kamińska – redaktor naczelna

Patrycja Cheba

Dorota Czerkies

Julia Duda

Karolina Kasperska

Aleksandra Kulig

Adriana Mickiewicz

Agnieszka Pałucka

Krystian Piotrowski

Marek Sławiński

Małgorzata Śliż

© Copyright by Authors, 2023

© Copyright by Global Scientific Platform sp. z o.o., 2023

Korekta językowa:

Joanna Kłos

Projekt graficzny:

Weronika Sygowska-Pietrzyk

Projekt okładki:

PanDawer, www.pandawer.pl

Na okładce: *Dwie głowy kobiece*, Włodzimierz Tetmajer

Skład i łamanie:

PanDawer, www.pandawer.pl

ISBN 978-8366546-85-1

Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa

<https://sublupa.pl>

sublupa@sublupa.pl

WŁASNE, SWOJSKIE,
OBCE
– DYSKURSY INNOŚCI

POD REDAKCJĄ LIDII KAMIŃSKIEJ

MONOGRAFIA TOWARZYSTWA DOKTORANTÓW
UNIwersytetu Jagiellońskiego

KRAKÓW 2023, TOM III

SPIS TREŚCI

<i>Sara Anna Kusz</i> , Rozumieć, szanować i uczyć się. O naukach płynących ze spotkań z Innym w <i>Mikołaja Doświadczyńskiego przypadkach</i> (1776) Ignacego Krasickiego	7
<i>Agnieszka Pałucka</i> , Pamięć praczasu i pamięć przyszłości. Wokół romantycznej chronozofii dziejów bajecznych	31
<i>Izabela Wasik</i> , Funkcjonowanie gmin w Galicji na przykładzie ustawy z 1866 r.	55
<i>Bartosz Piech</i> , Wykorzeniony – groteska i tragizm ucieczki od chłopskiej tożsamości: <i>Prorok</i> Tadeusza Nowaka i <i>Majdan</i> Mariana Pilota	77
<i>Konrad Sikora</i> , Mobilne centra i peryferie maladyczne w egzystencji opiekuna osoby z demencją (na przykładzie powieści <i>Niejedno</i> Barbary Woźniak)	109
<i>Weronika Dzierwa</i> , „I my wszyscy, udręczeni, upokorzoni, tłum trędowatych, odradzamy się niczym niezniszczalne hydry, powstajemy”. Brzydota w <i>Maszkaronie</i> Patrycji Pustkowiak	137
<i>Izabela Poręba</i> , The Promises and Pitfalls of the Politics of Familiarity. Reckoning with Nativism in <i>A Man of the People</i> by Chinua Achebe ...	165
<i>Paulina Model</i> , Między więzieniem a ostoją, czyli jak bywa czytana przestrzeń szpitala psychiatrycznego	193
<i>Iana Levinskaia</i> , Uzurpacja dyskursu <i>inności</i> we współczesnej Rosji: wymiar ideologiczny	217

SARA ANNA KUSZ

KRAKÓW

ORCID: 0000-0001-6444-6755

**ROZUMIEĆ, SZANOWAĆ I UCZYĆ SIĘ. O NAUKACH
PŁYNĄCYCH ZE SPOTKAŃ Z INNYM W MIKOŁAJA
DOŚWIADCZYŃSKIEGO PRZYPADKACH (1776)
IGNACEGO KRASICKIEGO**

**TO UNDERSTAND, TO RESPECT AND TO LEARN. ON
LESSONS FROM THE MEETINGS WITH THE OTHER IN
THE ADVENTURES OF MR. NICHOLAS WISDOM (1776)
BY IGNACY KRASICKI**

Summary: *The Adventures of Mr. Nicholas Wisdom* (1776) by Ignacy Krasicki are often viewed by the scholars as an example of the educational novel. As meeting the Other is an important factor in recognising and constituting one's identity, the authoress, inspired by the study on otherness, analyses the ways in which the protagonist's approach towards the different aliens evolves throughout the novel. The conclusion is that during his stay at Nipu Nicholas Wisdom learns how to understand and respect the Others without subordinating them or being subordinated to them, although his attitude is not a relativist one yet.

Słowa kluczowe: Ignacy Krasicki, *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki*, oświecenie, powieść, Inny, inność, Nipu, dziki, utopia

Keywords: Ignacy Krasicki, *The Adventures of Mr. Nicholas Wisdom*, Enlightenment, novel, the Other, otherness, Nipu, savage, utopia

Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki to utwór, który został już gruntownie przebadany na różnorodnych płaszczyznach. Szczegółowo przedstawiono jego związki z powieściopisarstwem rodzącym się w osiemnastowiecznej Europie w opozycji do tak zwanego obecnie romansu; wielokrotnie rekonstruowano wyrażone w nim poglądy na wychowanie młodzieży (i dorosłych), cudzoziemczyńę, sądownictwo czy ówczesną filozofię; a nawet obliczono, że szczerze objętościowo dzieło zawiera aż 131 sentencji i 37 zdań stanowiących konstrukcje pokrewne¹ – przykłady można by mnożyć. Mimo tak bogatej literatury przedmiotu wraz ze zmianą dominujących perspektyw badawczych – a więc w związku z faktem, że coraz to nowe problemy przykuwają uwagę kolejnych pokoleń – wciąż można odkryć w dziele Ignacego Krasickiego tematy, które odpowiadają przeobrażającej się wrażliwości czytelników i które z tego powodu godne są podjęcia i analizy². Takim zagadnieniem – wzmiankowanym wprawdzie na marginesie dawniejszych opracowań, ale nierozważonym dotychczas syntetycznie – jest m.in. przedstawiony w powieści stosunek do Innego.

Historycy literatury postrzegają *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki* jako opowieść o kształtowaniu się tożsamości jednostki, „powieść edukacyjną”³. Tymczasem nieodzownym etapem w poznawaniu (a tym samym wychowywaniu) samego siebie jest zetknięcie się z innymi albo jeszcze lepiej – spotkanie z nimi⁴. Dopiero relacja z mężczyzną pozwala uświadomić

¹ Ustalił to Andrzej Cieński, *Problematyka stylistyczna „Mikołaja Doświadczyńskiego przypadków” Ignacego Krasickiego*, Wrocław 1969, s. 42.

² Nie jest to propozycja prowokacyjna. Pod koniec ubiegłego stulecia Teresa Kostkiewiczowa starała się np. spojrzeć na dzieło „oczami odbiorcy dwudziestowiecznego, bogatszego od ówczesnego czytelnika o zdobycze dwu stuleci rozwoju prozy fabularnej” (*„Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki” – propozycja lektury*, [w:] eadem, *Studia o Krasickim*, Warszawa 1997, s. 85). Natomiast Grażyna Borkowska podjęła ostatnio na nowo refleksję nad miejscem *Przypadków* między romanssem a nowożytną powieścią w świetle ostatnich badań nad realizmem (*„Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki” jako powieść przejścia*, „Pamiętnik Literacki” 2021, z. 2, s. 43–54).

³ Zob. np. T. Kostkiewiczowa, op. cit., s. 88.

⁴ Bernhard Waldenfels twierdzi, że wizja procesu konstytuowania tożsamości jako odróżniania się od innego wywodzi się już z platońskiej dialektyki (*Podstawowe motywy*

sobie, co to znaczy być kobietą, z Afrykaninem – Europejczykiem, z ateistą – osobą wierzącą i tak dalej. Z oczywistych względów stymulatorem tego procesu może (choć nie musi) stać się podróżowanie. „Można przeżyć całe życie nie myśląc, nie zastanawiając się nad tym, że jest się czarnym, żółtym czy białym, dopóty, dopóki człowiek nie przekroczy granicy własnego obszaru rasowego”⁵ – jak obrazowo opisał to Ryszard Kapuściński.

Właśnie temu problemowi w powieści zamierzam przyjrzeć się bliżej. Jaka jest dynamika relacji między „ja” (względnie „my”) a „Innym”; jak są poznawani, postrzegani i traktowani „Inni”; i w końcu jaką rolę odgrywa to spotkanie, w jaki sposób wpływa na „ja” i jakie ma dla niego konsekwencje? Refleksja w tym przedmiocie zawężona zostanie do analizy sposobu przedstawiania w utworze kontaktów z innymi kulturami, przede wszystkim z Nipu, ze względu na reprezentatywność tego przykładu, a także z powodu ograniczeń objętościowych. Wprawdzie Mikołaj styka się z innością także przed wyjazdem za granicę (na przykład z wujem jako nie-domownikiem, Julianną jako kobietą czy Damonem jako nie-Sarmatą), jednakże są to spotkania mało radykalne, gdyż konteksty poznawcze poszczególnych uczestników interakcji, zanurzonych w rzeczywistości osiemnastowiecznej Rzeczypospolitej (również w przypadku świetnie rozeznanego w ówczesnych polskich realiach francuskiego gubernera), są w wysokim stopniu zbieżne – i dlatego ich omówienie nie mieści się w ramach niniejszego szkicu, poświęconego problemowi zderzenia międzykulturowego. Rozważając to zagadnienie, będę inspirowała się studiami nad innością, lecz postaram się nie zatracić przy tym szacunku dla faktów historycznoliterackich, zakreślających kontekst, a poniekąd i granicę moich przemyśleń.

Warto bowiem rozpocząć namysł nad problemem Innego w *Mikołaja Doświadczynskiego przypadkach* od przypomnienia, że metoda poznawania siebie przez poznanie drugiego oraz poznania drugiego przez poznanie siebie

fenomenologii obcego, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2009, s. 111; zob. też s. 23–24, 85–86). Co do współczesnego występowania tej tezy zamiast wielu zob. M. Środa, *Obcy, inny, wykluczony*, Gdańsk 2020, s. np. 6, 11 (opinie m.in. Samuela Huntingtona, Umberta Eco, Judith Butler).

⁵ R. Kapuściński, *Ten Inny*, Kraków 2006, s. 44.

nie jest pomysłem współczesnym, ale była znana przed XIX wiekiem, a z nie-
małym upodobaniem stosowano ją jako chwyt literacki właśnie w piśmienni-
ctwie oświeceniowym. Tzvetan Todorov w *Podboju Ameryki. Problemie inne-
go* przytacza szesnastowieczne powiedzenie niejakiego Urbaina Chauvetona
o „przyjrzeniu się sobie samemu w zwierciadle twarzy innego”⁶, natomiast
słynnymi próbami opisanego społeczeństwa francuskiego przez nie samo z per-
spektywy Innego są *Listy perskie* (1721) Monteskiusza oraz *Listy Peruwianki*
(1748) Françoise de Graffigny. W obu utworach rodzime obyczaje ukazwane
są oczyma przybyszów z innych kultur, aby obnażyć ich konwencjonalność,
a tym samym uświadomić czytelnikom relatywny charakter norm społecznych
oraz możliwość zmiany tego, co jest w nich oceniane jako złe lub śmieszne⁷.

Z tego punktu widzenia najwładźniejszym do analizy fragmentem po-
wieści wydaje się księga druga, opisująca pobyt Mikołaja na Nipiu. Jednakże
bez dowiedzenia się, jak młody Doświadczyński traktował Innych przed roz-
biciem się na wyspie oraz po jej opuszczeniu, nie można by stwierdzić, jak na
poziomie czynów, nie tylko deklaracji, zmienił się jego stosunek do inności.
Dlatego też właściwy wywód rozpocząć trzeba od opisanego reakcji bohatera
na obce kultury w księdze pierwszej utworu⁸.

Szczególną wartość pod tym względem ma *Diariusz podróży paryskiej*.
Jest to jedyny fragment, który miał powstawać równocześnie z opisywanymi
zdarzeniami, a zatem powinien wiarygodnie oddawać wrażenia i spontanicz-
ne refleksje młodego i naiwnego jeszcze Doświadczyńskiego. Cała reszta pa-
miętnika, jak sama nazwa gatunkowa zresztą wskazuje, napisana została po
wielu latach od przedstawionych wydarzeń – które zatem mogły zostać od-
powiednio przefiltrowane przez narratora przez pryzmat jego doświadczenia

⁶ T. Todorov, *Podbój Ameryki. Problem innego*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa 1996, s. 265.

⁷ Zob. P. Mączewski, „Mikołaja Doświadczyńskiego przypadek”. *Szkic literacki*, cz. 2, „Pamiętnik Literacki” 1904, z. 2, s. 188; M. Piszczkowski, „Mikołaja Doświadczyńskie-
go przypadek”, [w:] idem, *Ignacy Krasicki. Monografia literacka*, Kraków 1969, s. 150;
M. Środa, op. cit., s. 63–64.

⁸ Ze względów stylistycznych będę używała w artykule terminów „Inny” i „Obcy” oraz
pojęć im pokrewnych zamiennie, jednakże w niektórych pracach dokonuje się rozróżnie-
nia tych dwóch kategorii (zob. np. M. Środa, op. cit., s. 7–12).

i dojrzałego światopoglądu. Oczywiście, pod względem konstrukcyjnym problematyczność stylizowanych narracji pamiętnikarskich (czy też w ogóle narracji prowadzonej w czasie przeszłym) polega na tym, że często usiłują one opisywać przypadki minione tak, jakby dopiero rozgrywały się po raz pierwszy i narrator nie wiedział, co stanie się w przyszłości – chociaż jest to mu przecież doskonale wiadome. Problem ten powróci w rozważaniach dotyczących dalszych części powieści.

Jeśli chodzi o sedno sprawy, czyli o stosunek Mikołaja do obcości w *Diariuszu*, to, jak krytycznie skonstatował Tadeusz Dworak, tytułowy bohater prezentuje się w nim – mimo niejakiego wykształcenia i obycia – jako prymityw: „(...) ma to być przecież pamiętnik szlachcica zamożnego ponad przeciętność, skoro mógł sobie pozwolić na taką podróż, ale za to nieprzeciętnie ograniczonego prostaka”⁹. Używając bardziej deskryptywnych pojęć, postawę Mikołaja względem obcości Wiednia czy Kolonii można by opisać jako postawę turysty, konsumenta, kolekcjonera wrażeń¹⁰. Jego kontakty z innością są powierzchowne, ograniczają się do próbowania nowych smaków, głównie trunków, i pobieżnego oglądania miejscowych atrakcji, baletu czy kościoła – nie dziwi więc, że doświadczenia te nie pobudzają go do głębszej refleksji. Do pewnego stopnia uzasadnić to można specyfiką podróży Mikołaja: po pierwsze, wszak jedzie on do Francji, więc nie ma czasu, aby studiować charakter mijanych nacji; po drugie, to jego pierwsza zagraniczna eskapada, a więc zapewne jest oszołomiony samym tym faktem i natłokiem nowych bodźców, zatem impulsywnie czerpie przyjemność z najłatwiej dostępnych uroków obczyzny. Niemniej sam Doświadczyński nie zadaje sobie trudu, aby w ten sposób usprawiedliwić niewielką użyteczność poznawczą swojego wojażu. Nie przychodzi mu w ogóle na myśl, że mógłby wykorzystać podróż przez obce kraje na coś innego niż degustowanie mogunckich szynek

⁹ T. Dworak, „Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki”, [w:] idem, *Ignacy Krasicki*, Warszawa 1987, s. 251.

¹⁰ Na temat stosunku do Innych w księdze pierwszej powieści por. B. Shallcross, „Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki”. *Czytając Krasickiego z Kantem*, [w:] *Światowa historia literatury polskiej. Interpretacje*, red. M. Popiel, T. Bilczewski, S. Bill, Kraków 2020, s. 110–112.

i węgierskiego wina. Taki „konsumencki” sposób zachowywania się w drodze nie był więc efektem rozmyślnej decyzji głównego bohatera, lecz został przez niego obrany bezwiednie. Wobec powyższego równej wagi co fakt, że Mikołaj bardzo powierzchownie odbywa swoje pierwsze spotkanie z innością kulturową, nabiera okoliczność, iż postawa jego jest nieświadoma. Na tym etapie swojej wędrówki bohater nie zamierza poznawać Innego (ani siebie), gdyż nawet nie dostrzega takiej możliwości.

Także dłuższy pobyt w Paryżu nic nie zmieni pod tym względem. Mikołaj, chociaż zapewne znakomicie posługuje się francuskim (języka uczył się przecież w trakcie konwersacji z Damonem, a nie na gramatykach), godzi się, aby jego najbliższym druhem i kolejnym mentorem został Polak – Fickiewicz, brat podwojewodzianki, na której bohater chciał ćwiczyć swoje umiejętności „sentymenowe” po odprawieniu Julianny. Pod jego wpływem zadaje się z kompanią do złudzenia przypominającą towarzystwo warszawskie: tacy sami galantomowie żyjący na kredyt, a w roli sawantek prawdopodobnie trzymających traktaty filozoficzne przy słoiczku z bielidłem – słynne „tanecznice”. Jak zauważają badacze, etap paryski stanowi przedłużenie i powielenie wcześniejszego epizodu warszawskiego¹¹. Choć więc Doświadczyński przez pewien czas mieszka we Francji, to w istocie nie ma (czy też nie szuka – bo nie wie, że może szukać) sposobności, aby zetknąć się z innością.

Okazja taka nadarzy się dopiero po rozbiciu statku bohatera u wybrzeży Nipu. Od razu jednak zaznaczyć trzeba, że spotkanie to nie będzie jednostronne. Podczas pobytu Mikołaja na wyspie zarówno on, jak i Nipuanie spotkają się z Innym – chociaż dominująca będzie naturalnie perspektywa protagonisty, a nie aktorów jego opowieści.

Księgę drugą powieści zarówno pod kątem ideowym, jak i artystycznym badano przede wszystkim jako utopię. Gdyby przyjąć, że mamy tu do czynienia wyłącznie z typową oświeceniową *voyage imaginaire*, a mieszkańcy wyspy to jedynie marionetkowe nośniki idei aprobowanych przez Krasickiego, często niemożliwych do realizacji, to wówczas zasadność traktowania Nipuan jako Innych stanęłaby pod znakiem zapytania. Gdyby bowiem ich postacie

¹¹ Zob. B. Gubrynowicz, *Wstęp*, [w:] I. Krasicki, *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki*, oprac. B. Gubrynowicz, Kraków 1929, s. XXIII; T. Dworak, op. cit., s. 251.

służyły tylko celom dyskursywnym, a nie również (w istotnym stopniu) fabularnym, to nie funkcjonowałyby one jako obce wobec protagonisty ciała, które można wchłonąć, odrzucić, eksterminować, zignorować – albo czegoś się od nich nauczyć. Zarzut ten łatwo jednak odepierać.

Prowadząc rozważania na temat obecności utopii w *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadkach*, zwrócono uwagę na bardzo ciekawą kwestię: otóż, tekst powieści sugeruje, że Nipuanie to peruwiańscy Inkowie, którzy przed laty uciekli przed konkwistą i najwyraźniej zatracili pamięć o swoim pochodzeniu¹². W księdze trzeciej bowiem rdzenny Amerykanin, usłyszawszy opowieść Mikołaja o jego pobycie na Nipu, wyraża przekonanie, że: „Zapewne (...) któren z naszych nieszczęśliwych kacyków uciekając z własnego kraju puścił się na morze i tę wyspę zaludnił”¹³. Twierdzenie o indiańskim pochodzeniu Nipuan należy zatem uznać za uprawdopodobnione. Zdaniem Józefa Tomasza Pokrzywniaka płynie stąd wniosek, że osiemnastowieczni czytelnicy musieli traktować mieszkańców wyspy nie jako literacką fantazję, ale jako społeczność, która mogłaby istnieć naprawdę¹⁴. Co istotne dla poparcia tej hipotezy, osiemnastowieczny polski czytelnik mógł dysponować pewną wiedzą na temat historii i obyczajów Indian czy Inków w szczególności: wiadomości na ten temat dostarczały wówczas dzieła specjalistyczne (Inca Garcillassa de la Vegi *Histoire des Yncas Rois du Pérou* czy Josepha François Michauda *Wiara, prawa i obyczaje Indian* przetłumaczone przez Franciszka Karpińskiego), relacje podróżnicze i misjonarskie, encyklopedie, prasa, literatura piękna (oprócz wspomnianych *Listów Peruwianki*, czytanych w oryginale, *Inkasy czyli zniszczenie państwa Peru* Jeana-François Marmontela przełożone

¹² Zob. P. Mączewski, op. cit., s. 192; J.T. Pokrzywniak, *Realistyczna utopia (lub utopijny realizm) w „Mikołaja Doświadczyńskiego przypadkach”*, „Prace Polonistyczne” 2016, s. 44.

¹³ I. Krasicki, *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki*, oprac. M. Klimowicz, Wrocław–Kraków 1973, s. 152. Dalej cytuję za tym wydaniem, podając numer strony.

¹⁴ Zob. J.T. Pokrzywniak, op. cit., s. 44. Odmienne stanowisko zajął Roman Wołoszyński, zdaniem którego: „(...) autor *Przypadków* bynajmniej nie zabiegał, by czytelnik uwierzył w istnienie wyspy Nipu (...)” (*Ignacy Krasicki: utopia i rzeczywistość*, Wrocław 1970, s. 194).

w 1794 r.), a nawet kalendarze¹⁵. W świetle tych faktów postrzeganie Nipuan jako figur Innego – zwłaszcza że Indianie to dla Europejczyka Obcy *par excellence*¹⁶ – nie powinno zostać poczytane za nadużycie interpretacyjne.

Znalazszy się na nieznanym wyspie, Mikołaj musi uważnie obserwować nowe otoczenie, bowiem od jego spostrzegawczości zależy jego przetrwanie. Nie znajduje się już w komfortowej sytuacji zamożnego turysty, który może przebierać w oferowanych mu usługach i wydawać polecenia, lecz staje się bezbronnym przybyszem, zdanym na łaskę i niełaskę przyrody oraz lokalnych mieszkańców. Zarówno nowość tego położenia, jak i ogromne praktyczne znaczenie zdobywanej wiedzy zwiększają wrażliwość Doświadczyńskiego na otaczającą rzeczywistość. Od tej pory bohater skrupulatnie i niemal systemowo rejestruje dane na temat kultury materialnej wyspy oraz nipuanskich obyczajów. Akcja co rusz przeplatana jest szczegółowymi informacjami o wyglądzie domostw, sposobach upraw czy obrzędach religijnych. Jak narrator sam wyznaje drugiego dnia pobytu na Nipu:

Gdym się obudził, postanowiłem zaraz u siebie uczyć się języka tego kraju; bez tej albowiem wiadomości trudno by mi było, a prawie niepodobna poznać tamtejsze prawa i zwyczaje, wyrozumieć sposób myślenia obywatelów, stać się im użytecznym przez wdzięczność za tak łaskawe przyjęcie. Uważałem tymczasem pilnie to, co mi tylko pod oczy podpadało (s. 90).

Szczegółowość opisu nie ma więc znaczenia tylko projekcji ideowej, ale posiada również uzasadnienie fabularne i psychologiczne.

Owa wymuszona warunkami wysoka aktywność i wrażliwość poznawcza Mikołaja w początkach jego pobytu na Nipu nie oznacza jednak, że bohatera czeka seria sukcesów komunikacyjnych w relacjach z tuziemcami. Po kilku miesiącach uważnego obserwowania lokalnych obyczajów

¹⁵ Zob. B. Kwiecień, op. cit., s. 284–295; P. Mączewski, op. cit., s. 191; S. Graciotti, *Utopia w literaturze polskiego Oświecenia*, tłum. T. Ulewicz, [w:] idem, *Od Renesansu do Oświecenia*, t. 2, Warszawa 1991, s. 400–401 (przypisy 12, 14, 41).

¹⁶ Zob. T. Todorov, op. cit., s. 10–11; M. Środa, op. cit., s. 45.

i nauki języka wpada on wreszcie na pomysł, jak okazać wdzięczność swoim dobroczyńcom:

[...] wiedząc ten naród uprzejmy i obyczajny, ale z drugiej strony, co do nauk, kunsztów i sposobu życia dziki i niewiadomy, wziąłem sobie za punkt największej wdzięczności oświecić ich niewiadomość i prostotę. Na tym więc fundamencie skomponowałem sobie mowę, którą do nich mieć miałem nazajutrz, podając im sposoby, przez które mogliby wyjść z stanu swojej dzikości i wkroczyć w ślady narodów europejskich, wszystkie inne doskonałością i wiadomością rzeczy celujących (s. 92–93).

Doświadczyński, „dworak w Warszawie, w Paryżu galant”, prezentuje się tutaj jako „prawdziwy” Europejczyk, daleki dziedzic Korteza i konkwistadorów: wdzięczny rozbitek zamierza być użytecznym, „cywilizując” swoich gospodarzy, to znaczy przyuczając ich do zachodnioeuropejskiego wzorca kulturowego, arbitralnie i nieświadomie uznawanego wówczas przezeń za najlepszy i uniwersalny.

Na tym etapie bohater przestaje być turystą kolekcjonującym przypadkowe wrażenia, aby stać się etnografem w służbie kolonizatora. Jego intencje są jednak czyste: nie chce wykorzystać Nipuanów, zaanektować ich ziemi i obrócić ich w niewolników, lecz pragnie podzielić się z nimi tym, czym może, i co uznaje za najwartościowsze. Początkowo nie zdaje sobie tylko sprawy, że jego pomysł osadzony jest w konkretnym kontekście kulturowym i wynika ze specyficznej formacji umysłowej, a sama idea cywilizowania, pozornie niewinna czy wręcz nacechowana pozytywnie, może być – zwłaszcza z perspektywy cywilizowanych – agresywna, zaborcza i przemocowa. Rychło jednak Mikołaj uświadamia sobie, że jego perspektywa jest perspektywą właśnie, a nie obiektywnym i neutralnym punktem widzenia.

Przyczyną jego przemiany staje się – symbolicznie – jedno słowo: „dziki”. Zwracało już ono uwagę interpretatorów¹⁷. Aby jednak pełna analiza jego funkcjonowania w powieści była prawomocna, należy poczynić jedno, bardzo

¹⁷ Zob. M. Piszczkowski, op. cit., s. 150; M. Klimowicz, *Wstęp*, [w:] I. Krasicki, op. cit., s. XL; B. Shallcross, op. cit., s. 117.

ważne założenie. Mianowicie przyjąć trzeba, że stosowanie tego pojęcia zostało odtworzone przez Doświadczyńskiego zgodnie ze sposobem, w jaki faktycznie posługiwał się nim podczas pobytu na wyspie – a zatem wykluczyć, że jest to autorska naleciałość, konsolidująca wnioski wypływające z późniejszych przeżyć i przemyśleń pamiętnikarza. Założenie takie wydaje się usprawiedliwione, jako że głównym, językowym sygnałem czasowego i ideowego dystansu narratora *Przypadków* do opisywanych wydarzeń są ironia i parodia¹⁸, które w badanych fragmentach (przynajmniej tych pierwszych) nie występują. Ponadto rekonstrukcja treści analizowanych wypowiedzi wydaje się wierna także ze względu na przebieg akcji oraz znaczenie słowa „dziki” w jej konstruowaniu.

Po tych wyjaśnieniach można przejść do samej analizy semantycznej. Przywołane określenie towarzyszy Mikołajowi od pierwszych jego kroków na Nipu. Kiedy w trakcie wędrówki w głąb wyspy widzi on pole obsiane zbożem, cieszy się, „wnosząc sobie stąd, iż ten kraj nie tylko miał mieszkańców, ale nawet mieszkańców nie dzikich, bo znających rolnictwo i w towarzystwie żyjących” (s. 87). Przymiotnik „dziki” ma więc tutaj wąskie znaczenie: dotyczy ludów koczowniczych, utrzymujących się ze zbieractwa i ewentualnie łowiectwa, które nie tworzą stałych struktur społecznych. Z czasem jednak Mikołaj rozszerzy desygnaty tego pojęcia czy też zacznie się nim posługiwać w bardziej zniuansowany sposób. Jak już widzieliśmy, po kilkumiesięcznym pobycie na Nipu uznaje on, że choć jego gospodarze nie są dzikusami, to jednak pod wieloma względami wymagają „wypolerowania”: dlatego też zamierza oświecić Nipuanów, mówiąc im, że są „dzicy”, i radząc im, jak mogą się zeuropeizować. „Dzikość” oznacza więc tutaj niższy (w stosunku do Europy) poziom cywilizacyjny, na którym ustanowiono już pewne instytucje społeczne, jak życie w zbiorowości, wiara czy tradycja, ale nie wykształcono jeszcze pisma, prawa, sztuki (literatury pisanej, zapisu nutowego) i nauki¹⁹. Widać tu, iż na tym etapie

¹⁸ Zob. M. Klimowicz, op. cit., s. XXXI–XXXII; T. Kostkiewiczowa, op. cit., s. 86–87.

¹⁹ Zbliżoną definicję „dzikich narodów” podawał osiemnastowieczny polski geograf Karol Wyrwicz, który za cechy wyróżniające uznawał ich „nieświadomość” nauki, sztuki oraz prawa (zob. B. Kwiecień, *Wiedza na temat „dzikich ludów” w Polsce okresu Oświe-*

bohater uznaje, że istnieje jeden uniwersalny model rozwoju wszystkich społeczeństw, na którego szczycie znajdują się Europejczycy. Wszystkie inne ludy muszą przejść analogiczną drogę. Z myślenia takiego nie sposób jednak czynić mu zarzutu, skoro podobnie rozumować będą pierwsi antropodzy ewolucjoniści, pionierzy tej dziedziny jako dyscypliny naukowej, niemal wiek później²⁰.

Nim jednak Mikołaj spróbuje oświecić „ten dobry a dziki naród” (s. 93), dowiaduje się, że sam otrzymał od swoich gospodarzy etykietkę „dzikiego”. Oto przemowa wygłoszona przez jego pierwszego opiekuna w trakcie oficjalnego przyjęcia rozbitka do społeczności Nipuanów:

Sposoby jego myślenia, mówienia, działania są zdrożne, ale trzeba mieć litość nad niewiadomością, prostotą i zaślepieniem człowieka, który zapewne temu nie winien, że się w pośrodku grubych i dzikich narodów urodził (s. 93).

Co znamienne, w autografie znajdował się po tych słowach jeszcze następujący fragment, ostatecznie przekreślony: „Dzikie więc to stworzenie jednakowo, jak z postaci i mowy sądzić można, podobnego nam człowieka, ja biorę na porękę, że się stać może godnym towarzystwa naszego” (s. 93–94).

Bohater nie reaguje na nazwanie go „dzikim” obrazą ani gniewem, ale zadumą. Nie akceptuje tej oceny, nie rozumie jej, ale jej z góry nie odrzuca, gdyż pragnie ją pojąć. „Ja, który prostaków i dzikich uczyć rozumu chciałem, od nich samych osądzony za dzikiego i oddany na naukę, spuściwszy oczy siedziałem w zamyśleniu (...)” [s. 94]. Taka klasyfikacja zaczyna podkopywać żywione dotychczas przekonanie protagonisty o obiektywności kategorii „dzikiego”. Mikołaj po raz pierwszym bowiem styka się z faktem, że „dzikość” – podobnie jak „barbarzyństwo” – jest pojęciem względnym.

cenia, [w:] *Staropolski ogląd świata – problem inności*, red. F. Wolański, Toruń 2007, s. 284).

²⁰ Zob. R. Deliége, *Ewolucjonizm*, [w:] idem, *Historia antropologii: szkoły, autorzy, teorie*, tłum. K. Marczevska, Warszawa 2011, s. 20–22.

Jego przeczucie co do relatywności tego określenia umacnia się w toku dalszej akcji, zwłaszcza pod wpływem rozmów z mistrzem Xaoo. Wyznaje Mikołaj:

Dyskurs nauczyciela mojego odmienił we mnie sposób myślenia o dzikości. Uznać, że ja sam był dzikiem, byłoby to upokarzać się nadto i czynić przeciw własnemu przeświadczeniu; ale też obywatelów kraju tego sądzić za dzikich nie można było żadnym sposobem po tym wszystkim, co widział i słyszał. Upokarzał mnie rozum Xaoo; nie mogłem tego skombinować, jak to człowiek, który w Warszawie nie był, Paryża nie widział, mógł przecie rozsądnie myśleć, mówić i konwinkować nawet człowieka, który nierównie więcej od niego i widział, i słyszał [s. 99].

Przytoczone refleksje należy uznać za zwieńczenie rozważań Mikołaja na temat dzikości. W trakcie dalszego pobytu na wyspie bohater będzie tylko utwierdzał się w powyższej opinii. Nie prezentuje on jeszcze stanowiska relatywistycznego: stanowczo odmawia bowiem uznania, że z perspektywy drugiej osoby (która nie musi się przekładać na jego własny sąd o sobie) może być „dzikiem”, ale zarazem rezygnuje z określania tym mianem swoich gospodarzy, ponieważ uświadamia sobie, że europejskie kryteria „dzikości” nie są ani wyłączne, ani adekwatne do opisu wszystkich przypadków – dlatego też uzasadnione jest mówienie co najwyżej o „przezuciu” względności tej kategorii przez Doświadczyńskiego. Nipuanie nadal nie posiadają nauk ani sztuk (a więc pozostają „dzicy” w drugim, wyróżnionym wyżej znaczeniu), ale Mikołaj dowiaduje się, że nie jest to objawem ich zapóźnienia cywilizacyjnego, lecz świadomym wyborem, opartym na aksjologii innej niż europejska (a zatem trudno ich o tę „dzikość” oskarżać). Mieszkańcy wyspy negatywnie oceniają akademicką pedagogikę czy jurystykę, dlatego też nie uprawiają tych dyscyplin, lecz w świetle wyznawanych przez nich wartości decyzja ta jest racjonalna, a więc nie można czynić im zarzutu z niewykształcenia odpowiednich instytucji społecznych. Konkluzja ta sprawia wiele kłopotów Mikołajowi. Coraz bardziej rozmywa się w ten sposób pole semantyczne „dzikości”, która staje się przez to terminem niejasnym i mało użytecznym. Gdy bohater stwierdza, że „obywatelów kraju tego sądzić za dzikich nie można”, słysząc,

że znajduje się w impasie, ponieważ trudno pogodzić wyrażoną opinię ze wcześniejszym sposobem używania tego słowa. Lepsze poznanie Nipuanów budzi zatem u niego silne wątpliwości co do zasadności posługiwania się etykietką „dzikiego”, ale mimo tego nie przekonuje go do całkowitego odrzucenia tego pojęcia. W dalszych partiach będzie już ono jednak funkcjonowało jako określenie ironiczne. Gdy Doświadczyński stwierdzi, że mistrzowi Xaoo obce były wybiegi stosowane przez europejskich retorów, pragnących za pomocą chwytów olśnić i zmanipulować słuchaczy, skomentuje tylko: „Ale to był człowiek dziki” [s. 102]. Natomiast sam jego nauczyciel skwituje jedną ze swych nauk słowami: „Jeżeli więc to, czym wy jesteście, doskonałością jest i polorem, to, czym my, dzikością, prostotą i grubiaństwem – mnie się zdaje, że lepiej być dzikim po naszymu” [s. 105].

Wykazaną przez protagonistę w księdze drugiej wrażliwość poznawczą i werbalną na polu spotkania z Innym należy uznać za istotne osiągnięcie powieści na gruncie ideowym – zwłaszcza że utwór nie przedstawia jej jako oczywistości bądź gotowego rozwiązania, ale dość szczegółowo analizuje zmuśny proces jej wykształcania u Mikołaja.

Można zatem powiedzieć, posługując się wyróżnieniami dokonanymi przez Tzvetana Todorova²¹, że na płaszczyźnie aksjologicznej postawa bohatera względem Nipuanów jest niezmiennie pozytywna: ceni ich i szanuje od początku swojego pobytu na wyspie, tyle że najpierw jako tych, którzy go ocalili, a następnie także ze względu na ich zasady i styl życia; natomiast na płaszczyźnie epistemicznej przechodzi od całkowitego braku wiedzy o swoich gospodarzach do coraz lepszej ich znajomości, odnoszącej się nie tylko do faktów (np. istnienia konkretnych zwyczajów), ale również ich interpretacji w obrębie wspólnoty. Najbardziej skomplikowana zmiana w nastawieniu Doświadczyńskiego dokonuje się na płaszczyźnie prakseologicznej. Mikołaj wychodzi od chęci symbolicznego podporządkowania sobie mieszkańców wyspy (ucywilizowania ich na modłę europejską), a na czym kończy?

Pytanie to dotyka samego sedna sporu o punkt ciężkości powieści oraz jej przesłanie. Gdyby główny bohater pragnął zasymilować się ze swoimi dobroczyńcami i bez zastrzeżeń przejął ich światopogląd, to popadłby ze skrajności

²¹ Zob. T. Todorov, *op. cit.*, s. 205.

w skrajność: zacząłby od chęci podbicia Nipuan na polu symbolicznym, a skończył sam całkowicie opanowany przez ich zasady. W takim jednak wypadku nie skusiłoby go złoto z rozbitego okrętu i nie podejmowałby wielce ryzykownego rejsu. Decyzja o opuszczeniu wyspy, i to ukradkiem, nie świadczy więc, co niekiedy zarzucano Krasickiemu, o niekonsekwencji w warstwie ideowej powieści, ale ukazuje, że w odbiorze protagonisty Nipu wcale nie jest światem bez skaz. Ponadto postanowienie bohatera cechuje prawdopodobieństwo psychologiczne²². Wprawdzie po ponownym znalezieniu się w Europie z żarliwością neofity usiłuje on naśladować nipuański styl życia, ale, po pierwsze, początkowo czyni to dość powierzchownie (przykładowo nie uchyla kapelusza na powitanie), a po drugie, gdy wnika w istotę rzeczy, nie zabiega o niewolnicze odwzorowanie warunków panujących na wyspie, ale uwzględnia różnice między Nipiu a Rzeczpospolitą (nie słyszymy chociażby, aby pracował na polu wespół ze swymi poddanymi, jak to czynił u boku Xaoo). W powieści znajdują się także inne sygnały braku bezkrytycznej akceptacji wzorca wyspiarskiego: „(...) lubo i tam znaleźli się tacy, których musiano ukamienować” [s. 163] – powie np. rezoner, margrabia de Vennes²³. Doświadczyński afirmuje więc wiele zasad i lekcji, które wyniósł z Nipu – w końcu to one stanowią katalizator jego przemiany ze złotego młodzieńca w pożytecznego obywatela oraz umożliwiają mu osiągnięcie autonomii jako jednostce ludzkiej – lecz ostatecznie nie dokonuje ich wiernego odtworzenia, tylko ogranicza się do kompromisowej i racjonalnej ich adaptacji na grunt polski. Jego położenie na osi prakseologicznej jest więc pośrednie.

Owo dojrzałe podejście Mikołaja do obcości – polegające na poznawaniu Innego, szanowaniu go i uczeniu się od niego (nie jest to oczywiście, gdyż, jak wykazał Todorov, między pozycjami na płaszczyznach epistemicznej, aksjologicznej i prakseologicznej nie ma żadnych analogii ani

²² Zob. M. Piszczkowski, op. cit., s. 158–159.

²³ Na brak bezkrytycznej aprobaty dla zasad panujących na Nipiu zwracali wcześniej uwagę Paul Cazin (*Powieściopisarz*, [w:] idem, *Książę Biskup Warmiński Ignacy Krasicki 1735–1801*, tłum. M. Mroziński, postł. Z. Goliński, Olsztyn 1986, s. 184), Mieczysław Piszczkowski (op. cit., s. 149) czy Józef Tomasz Pokrzywniak (*Pisarz religijny*, [w:] idem, *Ignacy Krasicki. Wśród pisarzy polskiego oświecenia*, Poznań 2015, s. 131–132).

prawidłowości²⁴) – znajdzie praktyczne potwierdzenie w księdze trzeciej. Doświadczyński, po okresie neofickiej gorliwości (w której przejściowo zamyka się na to, co nie-nipuańskie, z czego uleczy się jednak przy udatnym udziale margrabiego de Vennes), nie będzie już w obcych krajach hedonistycznym konsumentem, tylko wrażliwym i mądrym uczniem. Najlepiej świadczy o tym jego relacja o drugim pobytu w Paryżu:

Poznałem wielu godnych i ze wszech miar szacownych ludzi uczęszczających do domu jego [margrabiego – przyp. aut.] i ustała tym bardziej we mnie owa przewencja zbyt powszechnie definiująca narody. Znalazłem wśród Paryża mędrców nie dumnych, bogaczy nie wyniosłych, panów przystępnych, bogobojnych bez żółci, rycerzów bez samochwalstwa [s. 175].

Wtóruje on tutaj margrabiemu, który radził mu wcześniej: „Chciej się tylko dobrze ludziom przypatrzeć: znajdziesz Francuzów statecznych, Niemców trzeźwych, Hiszpanów pokornych, Moskalów szczerých...” [s. 166]. Po raz pierwszy zresztą zastosuje bohater tę maksymę do samego pana de Vennes, którego początkowo pochopnie osądza z wyglądu jako płochego młodzieńca, a przy bliższym obcowaniu z nim odkrywa jego głęboką, „starczą” wręcz mądrość²⁵.

Jak widać na przytoczonych przykładach, Mikołaj, pod wpływem przeżytych przygód oraz wskazówek przyjaciela, nie opiera się już na apriorycznych kategoriach poznawczych. Tak jak stracił wiarę w użyteczność pojęcia „dziki”, tak też zakwestionował przydatność oceniania ludzi wedle ich narodowości, przynależności klasowej, statusu materialnego czy obiegowej opinii na ich temat przed ich osobistym poznaniem. W trzeciej księdze bohater uświadamia sobie, że posługuje się stereotypami, i stopniowo rozpoznaje kolejne,

²⁴ Zob. T. Todorov, op. cit., s. 205.

²⁵ Zwracał na to uwagę Mieczysław Klimowicz, *Krasicki wobec innych kultur*, [w:] *Ignacy Krasicki. Nowe spojrzenia*, red. Z. Goliński, T. Kostkiewiczowa, K. Stasiewicz, Warszawa 2001, s. 352–353. Tam też więcej uwag na temat stosunków Mikołaja z Innymi w trzeciej księdze powieści.

konkretne klisze, aby „zdeautomatyzować” swoje myślenie²⁶. Dzięki temu, że na Nipu Mikołaj otworzył się na inność, nie tylko poznał ludzi, którzy zmienili jego światopogląd, ale również lepiej poznał samego siebie. Pierwsze, prawdziwe spotkanie z Obcymi – niepozbawione wzajemnych uprzedzeń i nieporozumień, ale odbyte w atmosferze szacunku – pomogło bohaterowi rozpoznać mechanizmy kognitywne rządzące jego procesami poznawczymi, co z kolei ułatwiło mu dokonanie wewnętrznej przemiany. W tej perspektywie pierwsza nowożytna powieść polska jawi się jako piękna i pouczająca opowieść o poznawaniu siebie przez trudne, ale konieczne wyjście Innemu naprzeciw, oraz o takim obcowaniu z Innym, aby go poznać i szanować, nie podporządkowując ani jego sobie, ani siebie jemu.

Dotychczasowe rozważania przedstawiają jednak tylko jedną stronę historii. Jej rewers stanowi spotkanie z Mikołajem jako Innym z perspektywy Nipuanów. Rzecz jasna, jako że nie są oni narratorami opowieści, ich punkt widzenia nie jest w pełni dostępny dla pamiętnikarza. Niemniej kilka wzmianek w powieści rzuca pewne światło na ten problem.

Na podstawie tych rozproszonych fragmentów Nipuanie jawią się jako społeczność zamknięta: zasadniczo niechcąca ani wpuścić do siebie nikogo z zewnątrz, ani wypuścić poza wyspę żadnego ze swych członków. Na Innych reagują oni strachem, podejrzliwością, awersją, a także uprzedzeniami. Tak jak Mikołaj uważa swoich gospodarzy za „dzikich” z perspektywy Europejczyka, nie biorąc pod uwagę, że sam może być „dziki” dla innych, tak samo Nipuanie osądzają go jako „dzikiego” przez pryzmat własnej kultury, którą również biorą za uniwersalną normę. Jak widzieliśmy w ostatecznie wykreślonym fragmencie przemowy pierwszego opiekuna Mikołaja, nawet jego człowieczeństwo nie było dla jego gospodarzy oczywiste i wymagało rozpoznania oraz uznania.

²⁶ Ta akceptacja odmienności występujących między ludźmi jest szczególnie znamienna na tle rozmowy Mikołaja i Xaoo na temat wojen, w której Doświadczynski stara się wyjaśnić wszechznanie konfliktów zbrojnych występowaniem różnic między różnymi grupami ludzi (księga druga, rozdział ósmy). Wprawdzie narrator wstydzi się tej akurat części europejskiego dziedzictwa, więc podane wytłumaczenie można traktować w przeważającej mierze jako konieczny wybieg erystyczny – nie można go jednak do tego sprowadzić.

Także mieszkańcy wyspy u progu spotkania z Innym nie wiedzą więc, czym jest relatywizm. Gdy zaś Xaoo pouczy później Mikołaja, że: „(...) kto siebie i drugich nie zna, temu ani należy, ani przystoi czynić innych dzikimi, a siebie nauczycielem” [s. 99], to wprawdzie da w ten sposób wyraz maksymie, iż ocen, zwłaszcza tak kategorycznych i podstawowych, nie należy ferować pochopnie, jednakże nie weźmie przy tym pod uwagę, że jego uczeń z powodu świadomego działania samych Nipuanów nie miał pierwotnie możliwości, aby ich poznać i należycie osądzić. Doświadczyński kilkakrotnie podkreśla bowiem w swojej relacji, że w początkach jego pobytu mieszkańcy wyspy starannie unikali podawania mu jakichkolwiek konkretnych informacji na temat siebie i swojej kultury: „odpowiedali na moje pytania w krótkich słowach, ale znać było w tych powierzchownych oświadczeniach jakowyś przymus i odrazę” [s. 92]; „Sam mój gospodarz, gdym się go wypytywał o zwyczajach, prawach i historii krajowej, zbywał rozmaitymi sposobami ciekawość moją (...)” [s. 92]; ponadto w autografie przekreślono fragment: „Wielką miałem chęć zadawać i jemu [Xaoo – przyp. aut.] pytania, które by mnie w wielu rzeczach objaśnić mogły; ale bojąc się, żeby jak pierwszy obojętnymi odpowiedziami nie łudził, wolałem zamilknąć” [s. 95]. Jednocześnie Nipuanie nie zachowują równowagi między stronami interakcji, gdyż sami nieustannie wypytyują Mikołaja o jego osobę i kraj, a on, m.in. przez wzgląd na swoje bezpieczeństwo, cierpliwie zaspokaja ich ciekawość. Z jednej strony zrozumiałe jest przerażenie zamkniętej społeczności i jej pragnienie, aby dowiedzieć się, cóż to za dziwna istota nieplanowo wdarła się w jej szczelny system („Przyjście twoje morzem z innego świata najtrudniejsze do pojęcia rzeczy czyniły nam podobnymi (...)”, s. 109 – wyznaje protagoniście Xaoo); z drugiej – tuziemcy zdecydowanie wykorzystują swoją przewagę nad zależnym od nich całkowicie Doświadczyńskim, dość nachalnie wydobywając z niego informacje, aby go później osądzić jako „dzikiego”.

Również w wielu innych partiach tekstu pojawiają się sygnały świadczące o panicznym lęku Nipuanów przed obcymi; Tadeusz Dworak mówił wręcz o „ksenofobii” ich starszyny²⁷. Mieszkańcy wyspy nie utrzymują kontaktów z żadnymi innymi społecznościami. Nie cenią nauki języków ani geografii. Nie

²⁷ Zob. T. Dworak, op. cit., s. 256.

znają wojny ani handlu. Najjaskrawszym przykładem ich strachu pozostaje jednak ukamienowanie Laonga – mroczny epizod, zaakcentowany przez margrabiego de Vennes’a. Xaoo, opowiadając tę historię – wbrew zapewnieniom narratora, że w języku nipuańskim nie ma „słów wyrażających kłamstwo, kradzież, zdradę, podchlebstwo” [s. 92] – nazywa jej bohatera „zdrajcą” [s. 117], a potem mówi o pieśni upamiętniającej to zdarzenie i przeklinającej „zdrajców ojczyzny” [s. 118]. Z perspektywy antropologicznej zabicie Laonga to typowy akt złożenia ofiary, fundujący wspólnotę. Natomiast z perspektywy współczesnego czytelnika niepokoi fakt, że spójność społeczności nipuańskiej opiera się na przymusie, a interes zbiorowy ma prymat nad jednostkowym. Gdyby nawet ktoś chciał spróbować innego życia i opuścić wyspę, to grupa wie lepiej, co jest dla niego dobre, a zatem każda próba zdobycia własnego, indywidualnego doświadczenia, choćby opartego na błędach, jest z góry skazana na porażkę. Załączki cech systemu totalitarnego w projektach utopijnych to jednak odrębne, szerokie zagadnienie. Niemniej owo niepisane, a skutecznie egzekwowane prawo, które karze śmiercią za próbę opuszczenia wyspy, to jedna z istotnych pobudek, dla których Mikołaj ukrywa później przed Nipuanami swoją decyzję o podjęciu próby powrotu do Europy. Fakty te: indagowanie rozbitka, utrzymywanie go pod ścisłym nadzorem, próby jego zasymilowania, skutkujące u Doświadczyńskiego pewnym strachem przed jego dobroczyńcami – rzucają cień na relacje protagonisty z jego gospodarzami.

Skąd u tuziemców ta chęć odseparowania się od reszty świata, ta niemal ksenofobia? Roman Wołoszyński tłumaczył ją jako eksperyment myślowy, mający zbadać możliwości urzeczywistnienia koncepcji Jeana Jacques’a Rousseau²⁸. Kamila Żukowska uważa z kolei, że izolacjonizm jest koniecznym warunkiem przetrwania utopii, która nie wytrzymałaby konfrontacji z rzeczywistym światem²⁹. Wyjaśnienia po raz wtóry można jednak szukać również na planie fabularnym i psychologicznym powieści, choć skąpo zarysowanym. Jeżeli ponownie przyjmiemy tezę, wedle której Nipuanie to odłam Inków

²⁸ Zob. R. Wołoszyński, op. cit., s. 199.

²⁹ Zob. K. Żukowska, *Możliwość wyspy. Utopia Kraciskiego na tle założeń Oświecenia*, [w:] eadem, *Krasicki: reinterpretacja. Filozoficzno-antropologiczna analiza wybranych wątków twórczości Ignacego Krasickiego*, Łódź 2016, s. 88.

uciekających przed konkwestą, którzy nie zachowali pamięci o swoim indiańskim pochodzeniu, wówczas ich traumatyczny i afektywny lęk przed obcymi stanie się zrozumiały, chociaż radykalne sposoby jego wyrażania nie zostaną przez to usprawiedliwione³⁰. Ze względu na fakt, że zetknęli się z ekstremalną przemocą ze strony obcych w przeszłości i jedynie dzięki ucieczce zdołali ocalić swoje istnienie, bronią go teraz za pomocą wszelkich metod, także niestroniących od agresji. Izolacjonizm Nipu staje się warunkiem przeżycia mieszkańców wyspy nie z przyczyn ideowych, ale historycznych. Odczytanie epizodu nipuańskiego jako pobocznej opowieści o zbiorowym zranieniu oraz wynikającej stąd traumie i wdrożonych przez grupę mechanizmach przetrwania (wyparcie, separacja, tradycjonalizm, przemoc wewnętrzna) to również interesująca perspektywa interpretacyjna.

Rozpatrując stosunek Nipuanów do Innych, należy jednak cały czas pamiętać, że postrzegamy ich oczyma przybysza – Mikołaja Doświadczyńskiego, a nie samych mieszkańców wyspy. Dlatego też na koniec warto spojrzeć na Polskę i Europę – tak jak zostały przedstawione przez głównego bohatera – jako na Obcych w oczach potomków inkaskich uciekinierów³¹.

Nipuanie, a w szczególności Xaoo, dzięki temu, że zostali wychowani w nieeuropejskiej formacji kulturowej, są w stanie spojrzeć z zewnątrz na obyczaje opisywane przez narratora i dostrzec oraz obnażyć z tej perspektywy ich śmieszność, wadliwość lub niestosowność. W ten sposób nauczyciele Mikołaja – niczym Usbek i Rica z powieści Monteskiusza czy księżniczka Zilia z utworu pani de Graffigny – stają się zwierciadłami, w których może przejrzeć się rozbitek jako Polak i Europejczyk. Przykładowo, gdy Doświadczyński z zapalem przekonuje Xaoo (mimo wieku radzącego sobie o wiele

³⁰ Zob. J.T. Pokrzywniak, op. cit., s. 44.

³¹ Owo bezstronne, zdystansowane spojrzenie Innego od samych początków namysłu nad kategorią Obcego jest uznawane za jedną z jego cech charakterystycznych. Zob. np. G. Simmel, *Obcy*, [w:] idem, *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2005, s. 302; A. Schütz, *Obcy: esej z zakresu psychologii społecznej*, [w:] idem, *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, tłum. B. Jabłońska, Kraków 2008, s. 217–220 (choć rozważania ograniczone są do specyficznej pozycji pragnącego się zasymilować imigranta). Omówienie obu koncepcji ze współczesnej perspektywy – zob. K. Chrobak, *Dwa pojęcia Obcego w myśli socjologicznej*, „Studia Socjologiczne” 2021, z. 2, s. 45–69.

lepiej w pracach polowych niż jego młody podopieczny), że predestynowani do tworzenia dzieł agronomicznych są uczeni, którzy nigdy nie siali ani nie dotknęli pługa, a po sprzeciwie nauczyciela zaniechuje dalszej dyskusji, gdyż nie chce go „zawstydząć i upokarzać niezwykłymi argumentami” [s. 107], narracja ponownie zostaje przejęta przez żywioł dobroduszej ironii i komizmu, a czytelnik, śmiejący się razem z mistrzem, odkrywa absurdalność ówczesnego naukowego dyskursu o rolnictwie. W ten sposób także ta metoda i cel przedstawiania Innych w osiemnastowiecznej literaturze zostały przeszczepione na grunt polski w *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadkach*.

Jak więc starano się ukazać na omówionych przykładach, dzieło Ignacego Krasickiego to nie tylko powieść edukacyjna, ale również utwór o spotkaniu z Innym, a w konsekwencji – opowieść o tym, jak poznawać i wychowywać samego siebie przez otwarcie na to, co obce. Narrator nie prezentuje stanowiska relatywistycznego, ale odkrywa, jak rozumieć i szanować Innych, nie wchodząc z nimi w relacje władzy na płaszczyźnie symbolicznej. Postawa ta wypływa z głębokiej wrażliwości na świat, a zarazem pozbawionej złudzeń wizji ułomnej ludzkiej natury. Oczywiście, te wszystkie wzniosłe słowa, zwłaszcza w świetle niektórych zdarzeń w utworze, mogą wzbudzać wątpliwości lub mobilizować do próby ich zniuansowania. Wykorzystywanie Innych jako lustro dla siebie i własnej kultury może zostać uznane za ich instrumentalne potraktowanie. Przymusowość pobytu Mikołaja na wyspie oraz zwierzchność Nipuanów nad nim w tym okresie skłaniają do zadania pytania o możliwości i warunki pouczającego, ale swobodnego spotkania z Obcym oraz wartość poznawczą i etyczną kontaktów niedobrowolnych. Wreszcie sekretna ucieczka bohatera każe zastanowić się, co ma oznaczać rozumienie i szanowanie Innego, gdy nie jest on już w pobliżu. Spostrzeżenia te, jak się wydaje, nie podważają jednak zrębu powyższej interpretacji. Zwrócenie uwagi na problem relacji z Innym pogłębia spojrzenie na *Przypadki* jako na utwór o wychowywaniu człowieka i zachęca do dalszych poszukiwań, a nawet reinterpretacji, zwłaszcza dotyczących roli oraz charakterystyki społeczności Nipuanów.

BIBLIOGRAFIA

Literatura podmiotu

Krasicki I., *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki*, oprac. M. Klimowicz, Wrocław–Kraków 1973.

Literatura przedmiotu

Borkowska G., „*Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki*” jako powieść przejścia, „Pamiętnik Literacki” 2021, z. 2.

Cazin P., *Powieściopisarz*, [w:] idem, *Księżę Biskup Warmiński Ignacy Krasicki 1735–1801*, tłum. M. Mroziński, posł. Z. Goliński, Olsztyn 1986.

Chrobak K., *Dwa pojęcia Obcego w myśli socjologicznej*, „Studia Socjologiczne” 2021, z. 2.

Cieński A., *Problematyka stylistyczna „Mikołaja Doświadczyńskiego przypadków” Ignacego Krasickiego*, Wrocław 1969.

Deliège R., *Ewolucjonizm*, [w:] idem, *Historia antropologii: szkoły, autorzy, teorie*, tłum. K. Marczevska, Warszawa 2011.

Dworak T., „*Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki*”, [w:] idem, *Ignacy Krasicki*, Warszawa 1987.

Graciotti S., *Utopia w literaturze polskiego Oświecenia*, tłum. T. Ulewicz, [w:] idem, *Od Renesansu do Oświecenia*, t. 2, Warszawa 1991.

Gubrynowicz B., *Wstęp*, [w:] I. Krasicki, *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki*, oprac. B. Gubrynowicz, Kraków 1929.

Kapuściński R., *Ten Inny*, Kraków 2006.

Klimowicz M., *Wstęp*, [w:] I. Krasicki, *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki*, oprac. M. Klimowicz, Wrocław–Kraków 1973.

Klimowicz, *Krasicki wobec innych kultur*, [w:] Ignacy Krasicki. *Nowe spojrzenia*, red. Z. Goliński, T. Kostkiewiczowa, K. Stasiewicz, Warszawa 2001.

Kostkiewiczowa T., „*Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki*” – propozycja lektury, [w:] eadem, *Studia o Krasickim*, Warszawa 1997.

Kwiecień B., *Wiedza na temat „dzikich ludów” w Polsce okresu Oświecenia*, [w:] *Staropolski ogląd świata – problem inności*, red. F. Wolański, Toruń 2007.

Mączewski P., „*Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki*”. *Szkic literacki*, cz. 2, „Pamiętnik Literacki” 1904, z. 2.

- Piszczkowski M., „*Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki*”, [w:] idem, *Ignacy Krasicki. Monografia literacka*, Kraków 1969.
- Pokrzywniak J.T., *Pisarz religijny*, [w:] idem, *Ignacy Krasicki. Wśród pisarzy polskiego oświecenia*, Poznań 2015.
- Pokrzywniak J.T., *Realistyczna utopia (lub utopijny realizm) w „Mikołaja Doświadczyńskiego przypadkach”*, „Prace Polonistyczne” 2016.
- Schütz A., *Obcy: esej z zakresu psychologii społecznej*, [w:] idem, *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, tłum. B. Jabłońska, Kraków 2008.
- Shallcross B., „*Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki*”. *Czytając Krasickiego z Kantem*, [w:] *Światowa historia literatury polskiej. Interpretacje*, red. M. Popiel, T. Bilczewski, S. Bill, Kraków 2020.
- Simmel G., *Obcy*, [w:] idem, *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2005.
- Środa M., *Obcy, inny, wykluczony*, Gdańsk 2020.
- Todorov T., *Podbój Ameryki. Problem innego*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa 1996.
- Waldenfels B., *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2009.
- Wołoszyński R., *Ignacy Krasicki: utopia i rzeczywistość*, Wrocław 1970.
- Żukowska K., *Możliwość wyspy. Utopia Krasickiego na tle założeń Oświecenia*, [w:] eadem, *Krasicki: reinterpretacja. Filozoficzno-antropologiczna analiza wybranych wątków twórczości Ignacego Krasickiego*, Łódź 2016.

NOTA O AUTORCE

Sara Anna Kusz – absolwentka filologii polskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Członkini Collegium Invisibile. Interesuje się literaturą polską oświecenia, jej praca magisterska dotyczyła sposobów ukazywania postaci obywateli w tym okresie. Ostatnio opublikowała artykuł *Serce nie sługa. Refleksja nad kształtowaniem patriotycznych postaw kobiet w Samnitce (1787) Józefa Wybickiego*, „Meluzyna” 2020, nr 2.

Kontakt: sara.kusz@interia.pl

AGNIESZKA PAŁUCKA

UNIwersytet Jagielloński,
Wydział Polonistyki, SDNH UJ

<https://orcid.org/0000-0001-7059-0569>

**PAMIĘĆ PRACZASU I PAMIĘĆ PRZYSZŁOŚCI.
WOKÓŁ ROMANTYCZNEJ CHRONOZOFII DZIEJÓW
BAJECZNYCH**

**MEMORY OF THE PAST AND MEMORY OF THE
FUTURE. AROUND THE ROMANTIC CHRONOSOPHY
OF LEGENDARY HISTORY OF POLAND**

Summary: The article proposes to look at the Romantic legendary history of Poland in the context of cultural memory and its significance for the temporal imagination present in these works. Using the notion of chronosophy (as understood by Krzysztof Pomian), the author shows that the construction of “cultural continuity” by means of memory also presupposes the evocation of temporal continuity that supports this construction.

Słowa kluczowe: romantyczne dzieje bajeczne, romantyzm, pamięć kulturowa, czas, historia, Juliusz Słowacki, Cyprian Norwid, Deotyma, Józef Ignacy Kraszewski, *Stara baśń*, *Polska w pieśni*, *Lilla Weneda*, *Król-Duch*, Wanda, Krakus

Keywords: romantic legendary history of Poland, Romanticism, cultural memory, time, history, Juliusz Słowacki, Cyprian Norwid, Deotyma, Józef Ignacy Kraszewski, *Stara baśń*, *Polska w pieśni*, *Balladyna*, *Lilla Weneda*, *Król-Duch*, Wanda, Krakus

Literackim ingerencjom w pradziej Słowiańszczyzny towarzyszyły w okresie romantyzmu szczególne wyobrażenia na temat czasu. Romantycy – jak wiadomo – włączyli przeszłość spod znaku dziejów bajecznych – legendy, mity, podania, baśnie czy szczątki kronik – w namysł nad wzajemnym powiązaniem tego, co było, jest i będzie kiedyś. Z tych powiązań wysnuwali niekiedy wnioski dotyczące całości dziejów, a więc i przyszłości. Tym samym warto przyrzeć się romantycznym opowieściom o początkach w kontekście pojęcia chronozofii:

Takiemu dociekaniu przyszłości, które ma przynosić odpowiedzi pozwalające wyobrazić sobie w sposób prawdziwy, jeśli nie jej drobne szczegóły, to przynajmniej ogólne zarysy, nadam miano „chronozofii”. Ten ogólny termin obejmuje praktyki i dzieła bardzo różnorodne pod względem czasowych horyzontów, celów, jakie zamierzają osiągnąć, oraz środków stosowanych do odsłonięcia przyszłości¹.

Opierając się na uwagach Krzysztofa Pomiana, „myśleniem chronozoficznym” nazywam nastawione na rozjaśnienie przyszłości doszukiwanie się w ruchach czasu jakiegoś porządku, sensu, zasady – nawet jeśli miałyby nią być brak jakiegokolwiek porządku, sensu i zasad.

Szukanie alternatywy dla dominujących przekazów o przeszłości prowadzi w stronę pamięci (przede wszystkim zbiorowej i kulturowej²), dlatego to ona – widziana jako jedna z dróg przenoszenia znaczeń przez czas – będzie

¹ K. Pomian, *Porządek czasu*, tłum. T. Stróżyński, Gdańsk 2021 [oryg. 1984] s. 9. Pomian wskazuje na szerokość tego pojęcia i na różnorodność tworzących go rodzajów refleksji; rzeczywiście, bardziej chodzi tutaj o wskazanie na istnienie i rolę takiego myślenia o czasie niż o jego szczegółowe porządkowanie (badacz wyróżnia co prawda cztery podstawowe chronozofie, ale jasne jest, że w ramach tych ogólnych modeli przewiduje się wielość możliwych wariantów i wzajemnych kombinacji).

² Terminem Maurice’a Halbwachsa – „pamięć zbiorowa” – posługuję się tutaj nie po to, żeby odróżnić ją od form pamięci opisywanych przez Jana Assmanna, ale po to, żeby zależnie od kontekstu móc gdzie indziej położyć akcent. Po „pamięć kulturową” sięgam, żeby podkreślić jej kulturowe uwarunkowania, po „pamięć zbiorową” – by położyć nacisk na jej ponadindywidualny, wspólnotowy charakter.

wyznaczała w tym artykule kierunek poszukiwań chronozoficznych zależności. Ponadjednostkowy charakter tego zjawiska pozwala widzieć w nim siłę oddziałującą na poczucie trwania w ramach wspólnego horyzontu temporalnego, poczucie posiadania wspólnej historii³. Jest to interesujący problem, bo epoki przedhistoryczne, oddzielone od teraźniejszości dystansem czasowym i milczeniem źródeł, o wiele bliższe są władzy zapomnienia niż pamięci. „Amnezja narodowa”⁴, którą według Moniki Rudaś-Grodzkiej odkryli romantycy, nie ustępowała z łatwością. Zza zasłony zbiorowej niepamięci zazwyczaj nie wyłaniał się bowiem spodziewany obraz uświęconych początków, ale niedająca się łatwo wytłumaczyć i oswoić obcość, uchwycona w *Niesamowitej Słowiańszczyźnie* przez Marię Janion. Kolejne romantyczne wizje narodowych pradziejów pozostają więc sprzeczne i niespójne, ale nie rezygnują z prób „odpominania” przeszłości. Wyłaniają się z nich światy zanurzone w czasie mitycznym (a więc nie tylko żywym, ale i życiodajnym), zyskujące realny wpływ na wytwarzane i rozpowszechniane wyobrażenia o procesach dziejowych.

Pamięć kulturowa nie przynosi obrazu przeszłości ustalonego i utrwalonego raz na zawsze, ale poddaje go najróżniejszym przekształceniom; jest modyfikowana, uzupełniana i wykorzystywana zgodnie z potrzebami obecnej sytuacji. Odnosząc się do przeszłości, ma bowiem służyć teraźniejszości (a przez nią i przyszłości). Jak wiadomo – pomiędzy różnymi porządkami czasowymi zachodzi każdorazowo obustronna relacja wpływów i zależności. Wszystko to wiąże się ściśle z tożsamością zbiorową i jej kształtowaniem – wątek

³ Jan Assmann za Halbwachsem wskazuje jak pamięć przekształca czas w historię: „Czas i przestrzeń jako kategoria pamięci zbiorowej oraz formy komunikacji dane zbiorowości łączy realny i życiowy kontekst, nacechowany emocjonalnie i wartościowany w określony sposób. Czas i przestrzeń pojawiają się w tym kontekście jako historia i ojczyzna [*Heimat*], pełne sensu i znaczenia dla obrazu samej siebie i celów danej zbiorowości” (J. Assmann, *Pamięć kulturowa, Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. naukowa R. Traba, Warszawa 2015, s. 55).

⁴ M. Rudaś-Grodzka, *Sfinks słowiański i mumia polska*, Warszawa 2013, s. 247. Na ten temat Rudaś-Grodzka pisała także w artykule *Słowiańszczyzna. Pamięć i zapomnienie w wykładach paryskich Adama Mickiewicza i powieściach Józefa Ignacego Kraszewkiego*, „Konteksty” 2003, nr 1–2.

szczególnie istotny w przypadku myślenia o romantycznych opowieściach o narodowym początku⁵. Tak jak spójność (auto)biografii tworzy się poprzez łączenie rozsypanych w czasie wspomnień, tak w zamyśle romantyków ciągłość narodowej historii wyłania się z połączonych pracą pamięci kulturowej fragmentów, szczątków i urywków pojedynczych opowieści o najdawniejszej przeszłości, przez które przebija świadomość obecnych realiów.

Opierając się na znanych ustaleniach Krzysztofa Trybuś⁶, będę chciała pokazać, jak to konstruowanie „kulturowej ciągłości” przy pomocy pamięci zakłada także przywołanie ciągłości temporalnej, wspierającej tę konstrukcję. Rola czasu jako zjawiska stojącego i za pamięcią, i za historią nie jest marginalna. Według Aliny Witkowskiej „pęd ku początkom, ku źródłom, ku dzieciństwu narodów wydaje się być przede wszystkim właśnie podróżą ku innym miarom czasu niż historyczny”⁷. Ilustracją tego stwierdzenia może stać się wiele (jeśli nie każda) z romantycznych opowieści dotyczących tzw. dziejów bajecznych. Dokonując spośród nich koniecznego wyboru, sięgam po przykłady najbardziej znane lub szczególnie reprezentatywne dla omawianych problemów. Rozpoczynając od utworów tworzących i podtrzymujących raczej spójne obrazy narodowych początków (*Stara baśń* Kraszewskiego⁸, *Polska w pieśni* Deotymy⁹), zwracam się ku wątkom dziejopisarskiej nieufności

⁵ „Tożsamość zbiorową” wprowadzam tutaj w takim samym znaczeniu, jakie podaje Jan Assmann: „Pod pojęciem tożsamości zbiorowej albo wspólnotowej rozumiemy obraz samej siebie, który tworzy określona zbiorowość i z którym utożsamiają się jej członkowie. Tożsamość zbiorowa powstaje dzięki utożsamianiu się z nią uczestniczących w niej jednostek” (J. Assmann, op. cit., s. 146).

⁶ K. Trybuś, *Pamięć romantyzmu. Studia nie tylko z przeszłości*, Poznań 2013. Autor przedstawia w niej „romantyczny projekt przemiany historii w pamięć [...] by lepiej zrozumieć tamtą epokę poetów poszukujących wzoru kulturowej ciągłości w czasie dziejowej katastrofy” (s. 9). Tej tematyce Trybuś poświęcił także swoją późniejszą książkę: *Zima romantyków: szkice o literaturze i pamięci*, Poznań 2017.

⁷ A. Witkowska, *Słowiański mit początku*, [w:] *Ślawianie, my lubim... sielanki*, Warszawa 1972, s. 6.

⁸ J.I. Kraszewski, *Stara baśń. Powieść z IX wieku*, oprac. W. Danek, BN I 53, Wrocław 2003. Wszystkie fragmenty *Starej baśni* pochodzą z tego wydania.

⁹ W obrębie *Polski w pieśni* interesuje mnie kilka utworów tematycznie związanych z dziejami bajecznymi. Powstawały one w różnych latach i były wydawane osobno: Deo-

(np. w *Balladynie* Słowackiego¹⁰ i *Krakusie* Norwida) i propozycjom wizji alternatywnych (*Wanda* Norwida, *Lilla Weneda* Słowackiego¹¹). Osobno zatrzymuję się przy *Królu-Duchu*¹² jako najbardziej radykalnej próbie stworzenia zupełnie innej pamięci pryncypium i oczekiwania na inny rodzaj przyszłości. Zarówno myślenie chronozoficzne, jak i sygnały działania pamięci kulturowej pojawiają się w tekstach literackich niezależnie od ich wartości artystycznej i kształtu gatunkowego – o ile żaden z tych elementów nie pozostaje bez znaczenia, nie stanowią one kryterium doboru materiału pozwalającego na omówienie interesujących mnie problemów.

Skupiając się na zjawisku pamięci kulturowej¹³ (z naciskiem na jej temporalne implikacje i uwarunkowania), biorę pod uwagę dwa różne (ale niepozostające bez związku) poziomy: pamięć w literaturze i literaturę jako medium pamięci¹⁴. Nie będzie tutaj bardzo wyraźnego rozdziału na rzeczywistość literackich światów i pozaliterackie, XIX-wieczne realia. Decyzja o utrzymaniu

tyma, *Polska w pieśni: z księgi pierwszej: Lech*, Warszawa 1859; eadem, *Polska w pieśni: z księgi pierwszej: Wojna olbrzymów, Wyszymir, Dwunastu wojewodów*, Warszawa 1860; eadem, *Polska w pieśni: Wanda*, Warszawa 1887; eadem, *Gonitwy w Dolinie Prądnika. Baśń dziejowa*, Kraków 1899.

¹⁰ J. Słowacki, *Balladyna*, [w:] idem, *Dziela wszystkie*, t. IV, red. J. Kleiner, Wrocław 1953. Wszystkie fragmenty z *Balladyny* pochodzą z tego tomu.

¹¹ J. Słowacki, *Lilla Weneda*, [w:] idem, *Dziela wszystkie*, t. IV, red. J. Kleiner, Wrocław 1953. Wszystkie fragmenty *Lilli Wenedy* pochodzą z tego tomu.

¹² J. Słowacki, *Król-Duch. Rapsod I*, [w:] idem, *Dziela wszystkie*, t. VII, a także *Rapsody nie wydane za życia poety* wraz z wariantami zebranymi przez edytorów w t. XVI i XVII. Wszystkie fragmenty *Króla-Ducha* pochodzą z tej edycji i będą dalej oznaczane – podobnie jak w przypadku pozostałych tekstów Słowackiego – przez podanie numeru tomu i strony, pozwalających na ich lokalizację.

¹³ Spośród obszernej refleksji na temat związków pamięci z historią, kulturą, społeczeństwami i literaturą, główne zaplecze teoretyczne tego rozdziału znajduje się w pracach Jana i Aleidy Assmannów. J. Assmann, op. cit.; A. Assmann, *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej* oraz *1998 – między historią a pamięcią*, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009.

¹⁴ To rozróżnienie (a także jego trzeci element: pamięć literatury) przyjęło się w praktyce badaczy tego zjawiska, zob. M. Saryusz-Wolska, *Wstęp*, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa*, op. cit.

raczej płynnego ruchu między tymi poziomami wynika ze specyfiki samych tekstów i podejmowanych przez nie tematów. Pamięć, która ma być podtrzymywana w świecie opowieści, niejednokrotnie jest tą samą pamięcią, która miałaby być rozpoznana przez czytelników jako ich własna.

PRACZAS I PRZYSZŁOŚĆ

Opowieści o dziejach bajecznych oświetlają zdarzenia rozgrywające się w szczególnym czasie. „Romantyczne próby odczytania zagadki przeszłości” – posługując się słowami Witkowskiej – wypełniały „walka kultur, zdrada bogów, szok świadomości i kompleks winy, a więc wielkie zaburzenie i dramat dziejowy”¹⁵. Z rozproszonego materiału historyczno-legendowych przekazów romantyczni twórcy wybierali momenty wielkich zmian, rewolucji i wstrząsów; były to więc momenty o historiozoficznym potencjale, pozwalające na wykroczenie opowieści poza czas teraźniejszy. Dla przykładu: literacka refleksja nad narodowymi dziejami zaczyna się u Kraszewskiego od takiego rozwinięcia legendy o Piaście i Popielu, że mgliste początki panowania nowej dynastii urastają do rangi czasów prawdziwego przełomu. Radykalna zmiana polityczna, jaką było obalenie jednego władcy i wybór kolejnego, zbiega się z sygnałami niedalekich już przeobrażeń religijnych, a niedające się ignorować ciężenie historii przynosi ze sobą konieczny namysł nad wzajemną relacją tego, co stare i nowe. Także u Deotymy każde powstałe ogniwo *Polski w pieśni* zaznacza inny kluczowy punkt w kształtowaniu się młodego państwa: od jego stworzenia (*Lech*), poprzez walkę o przetrwanie wobec najeźdźcy (*Wojna olbrzymów*), powołanie lechickiej floty (*Wyszymir*) i przekształcenia kluczowe dla wewnętrznej struktury władzy (*Gonitwy w Dolinie Prądnika i Dwunastu wojewodów*) aż po szczególny, chociaż niespełniony moment zupełnego przeobrażenia sytuacji społecznej kobiet (*Wanda*).

Kluczowe momenty dziejowe nie tylko odsłaniają skomplikowaną relację między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością – często są głównym impulsem dla jej wyraźniejszego zarysowania. Literackie światy są więc

¹⁵ A. Witkowska, *W mitycznej krainie Piasta i Popiela*, [w:] *Ja, głupi Słowianin*, wstęp i oprac. eadem, Kraków 1980, s. 38.

wypełniane znaczącymi gestami, które, wykonywane tu i teraz, obdarzają dodatkowym sensem wybrane elementy najnowszej przeszłości z myślą o przyszłości i jej pamięci poprzednich wieków. Zarówno *Stara baśń*, jak i kolejne utwory Deotymy zawierają sceny, na które można spojrzeć jako na mikro-przykłady intencjonalnego budowania struktury konektywnej¹⁶.

Próba konstruowania mitu założycielskiego w *Starej baśni* opiera się na kilku kluczowych elementach: podkreśleniu roli przeznaczenia i ingerencji sił nadprzyrodzonych w wyborze nowego władcy¹⁷, walce z zewnętrznym wrogiem (postrzeganym jako zagrożenie zarówno dla suwerenności Polan, jak i dla ich tożsamości), założeniu nowej stolicy i określeniu miejsca w konstytuującym się porządku śladom niedawnej, a znaczącej przeszłości. Taka przeszłość od razu jest poddawana interpretacji, jej znaczenia zostają ustalone i uporządkowane. Podczas gdy pamięć o zbrodniach Popiela będzie podtrzymywana (jako czynnik integrujący lud skupiony wokół nowego władcy), inne konflikty zostają odrzucone, jako te, na których nie chce się budować samoświadomości młodego państwa:

Idźmy więc do jeziora świętego, niech każdy z nas weźmie kamyk na znak przysięgi i rzuci go wobec bogów na dno wody mówiąc, jak zwykli byli ojcowie nasi: „Jak kamień w wodę niech przepadną w niepamięć waśni i nieprzyjaźnie nasze! Jak kamień w wodę!”¹⁸.

¹⁶ Jan Assmann: „Każda kultura wytwarza coś, co można by nazwać strukturą konektywną. Struktura ta spaja społeczeństwo zarówno tu i teraz, jak i na przestrzeni czasu. Łączy ludzi, tworząc »symboliczny świat znaczeń«: wspólnych obszar doświadczenia, oczekiwań, działań.” (J. Assmann, op. cit., s. 32).

¹⁷ „Wybór Piastuna w dni kilka po całej rozszedł się ziemi, podawano sobie wieść o nim z zagrody do zagrody. Dziwili się wszyscy, a im dalej od Gopła, tym powieść o osobliwszej bogów wyroczni i woli inaczej była opowiadana. Wierzyli wszyscy, iż to było zrządzeniem woli, która światem rządzi. Obcy ludzie jacyś, nieznanymi, przyszli, jakby umyślnie rzucić słowo, możni nie mogli się im sprzeciwić, jednym głosem i wołą wywołano starego bartnika z lasu, uciekającego pochwyceno i zmuszono do panowania” (J.I. Kraszewski, *Stara baśń*, s. 398–399).

¹⁸ J.I. Kraszewski, *Stara baśń*, s. 447. Nie należy oczywiście ignorować pozytywnych konotacji tego gestu, wysuniętych zresztą w tym fragmencie na plan pierwszy.

Zabezpieczanie pamięci z myślą o przyszłości opiera się na wybieraniu określonych, materialnych i niematerialnych (np. miejsc lub wydarzeń) elementów przeszłości i obdarzania ich znaczeniami, które powinny zostać przeniesione w przyszłość. Jan Assmann dostrzega w takich działaniach tworzenie figur pamięci – symbolicznych konstrukcji, na których pamięć się wspiera i które *de facto* umożliwiają skuteczny ruch wybranych znaczeń w czasie. W tym sensie także mit jest figurą pamięci:

Różnica między mitem a historią zostaje w pamięci kulturowej zawieszona. Dla niej nie liczą się fakty, lecz tylko historia zapamiętana. Można by powiedzieć, że pamięć kulturowa transformuje historię faktyczną w zapamiętaną, a tym samym w mit. Mit jest historią założycielską, która opowiada się, aby wyjaśnić terażniejszość z perspektywy prapoczątku¹⁹.

„Historie założycielskie” tego typu mnoży w swoich tekstach Deotyma: zatrzymuje co jakiś czas akcję, żeby tu i teraz opatrzyć bieżące wypadki sensami, które wytworzony w opowieści mit przeniesie w przyszłość. Literacko opracowane przez XIX-wieczną poetkę wersje podań o dawnych bohaterach mają ukazywać narodowe początki jako czas wielkich ludzi i trudnej, ale chwalebnej historii. Zbiorowa tożsamość zostaje uświęcona poprzez zanurzenie w mitycznym czasie początku, ale rekompensacyjny charakter odsłoniętego tu obrazu przeszłości pozostaje oczywisty. Deotyma, tworząc kolejne ogniwa cyklu i układając je we w miarę spójną opowieść, rozwija projekt wycelowany w pamięć zbiorową ludzi XIX wieku. Co trzeba dodać – projekt szeroko zakrojony i zupełnie nieudany, wobec klęski artystycznej niebędący niczym więcej niż (silnie naznaczoną osobistymi przeżyciami autorki) fantazją poetycką o przeszłości, która nigdy nie zajęła przewidzianego dla niej miejsca w zbiorowej świadomości. Używając terminu Assmanna – nigdy nie stała się tekstem kulturowym, w przeciwieństwie do *Starej baśni*²⁰.

¹⁹ J. Assmann, op. cit., s. 68.

²⁰ Na temat „tekstów kulturowych” w kontekście literatury i pamięci zob. A. Erll, *Literatura jako medium pamięci*, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa...*, op. cit. Dzieje czytelniczego sukcesu *Starej baśni* Kraszewskiego są dobrze znane. Nie przywołuję ich tutaj

Wytworzone przez poetkę mity fundacyjne wędrują przez kolejne etapy kształtowania się młodego narodu, przekształcają się nieco, obrastają dodatkowymi znaczeniami, ale zawsze pozostają dla bohaterów istotnym punktem orientacyjnym. Lech Deotymy jest protoplastą narodu i jego pierwszym prawodawcą – pamięć o nim została utrwalona w nazwie ludu (*Lehcice*), a jej żywy ruch przez czas widać wyraźnie w kolejnych częściach cyklu. Postać, historię i prawa Lecha przywołuje się w kolejnych momentach przełomu, ale zależnie od sytuacji wskrzeszana tradycja spełnia inne funkcje. Terażniejszość w *Wyszymirze* domaga się dostosowania praw przeszłości do potrzeb dnia dzisiejszego:

Czemże Lech zdobył wspomnienie tak trwale?
Dał wam skarb droższy nad złoto, nad chwałę,
Skarb co jest kwiatem w berle mocarza,
Skarb co i bogów szczęśliwość stanowi,
Mir, tę kotwicę w ciężkiej burzy losów.
Lecz wam na lądzie ten mir dał jedynie;
Dziś owej tarczy ci nie dość, narodzie!²¹

W *Wandzie* natomiast, kiedy podkreślanym przez Deotymę problemem jest nagła ekspansja obcych wpływów kulturowych, tradycja pochodząca z uświęconych czasów początku zostaje przedstawiona jako drogowskaz dla tracącego swoje korzenie ludu²². Tak w pisanej przez Deotymę historii zapewniona zostaje kulturowa ciągłość, konieczna do wytworzenia stabilnej tożsamości i uprawomocnienia rodzimej władzy na przestrzeni wieków. Upomnienie się o prawo potomków Lecha do samostanowienia realizuje alians pamięci i władzy skierowany i w przyszłość (prospektywny z punktu widzenia bohaterów literackich), i w przeszłość (retrospektywny dla XIX-wiecznych czytelników). Wyraźnie widać tutaj dwa poziomy temporalne wyznaczające horyzont

także dlatego, że przyjęta przeze mnie w tym rozdziale perspektywa nie skupia się na rzeczywistych, pozaliterackich rezultatach zaprojektowanej w samych utworach pamięci kulturowej. Zob. W. Danek, *Wstęp*, [w:] J.I. Kraszewski, op. cit., s. LXIV–LXXXIV.

²¹ Deotyma, *Wyszymir*, s. 110.

²² Zob. Deotyma, *Wanda*, s. 125.

działania pamięci kulturowej związanej z legendowo-literackimi opowieściami o dziejach bajecznych. Stosunek do przeszłości reprezentowany przez Deotymę i Kraszewskiego sprawia, że gesty upamiętniające w *Polsce w pieśni* i w *Starej baśni* mają dwie grupy adresatów – wewnątrz samych utworów i poza nimi. Struktura konektywna wytwarzana na potrzeby literackich światów ma wpłynąć na strukturę świata pozaliterackiego, ma przyczynić się do jej tworzenia i wzmacniania. Na chwilę czas bohaterów i czytelników się zrównuje – ich terażniejszość jest inna, ale ich przeszłość i oczekiwania wobec przyszłości mają być wspólne.

„WAWEL, NARODU DZIEJOPIS”²³

Współdzielenie pamięci o dziejach przez ludzi znajdujących się w różnej odległości czasowej od jej przedmiotu jest celem i efektem wspominanych tu zabiegów upamiętniających. Tworzona w ten sposób opowieść nie zawsze bywa tak naiwna jak w przypadku Deotymy. Z bezwzględnej wiary w słowa historyków kpi oczywiście Słowacki:

WAWEL

Nie ja widziałem, lecz widziało wielu;

Mogę poświadczyć na rzecz z mego czasu²⁴.

Cokolwiek zostanie zapamiętane z uwolnionego w *Balladynie* chaosu historii, nie będzie to spójna i wiarygodna opowieść o dziejach mająca służyć współczesnym. Dominuje tu „dramatyczna wizja świata bez przyszłości”²⁵, nic ostatecznie nie układa się w mit fundacyjny, a absurdalnie zniekształcony czas nie przenosi pamięci. Dziejopis Wawel prosto ze świata dramatu trafia na scenę *Epilogu*, wywołując tam także samego autora. Słowacki, przekonany o niemożności dotarcia do prawdziwych wydarzeń, mać *Balladyną* zbiorowe wyobrażenia o dziejach bajecznych. Są tak samo przypadkowe jak świat tego

²³ J. Słowacki, *Balladyna*, t. IV, s. 167.

²⁴ Ibidem, t. IV, s. 152.

²⁵ A. Kurska, „*Balladyna*”, czyli o próbie karnawalizacji literatury romantycznej, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica” 2015, nr 1, s. 71.

dramatu i tak samo składają się z najróżniejszych elementów zapożyczonych gdzieś indziej, w innych epokach, kulturach, historiach²⁶.

Za kulisami – posługując się obrazem z *Epilogu Balladyny* – rzeczywiście rozgrywają się wydarzenia nieobojętne dla opowieści o historii, a ci, którzy tę opowieść ukształcą, nie śledzą jej „od pierwszej sceny”. W *Krakusie* Norwida będzie to Szołom – nadworny runnik odpowiedzialny za spisywanie bieżących wypadków:

SZOŁOM

Pisania sztuka zowie się i *kabałą* –

Pisania sztuka ma swe tajemnice,

Runnikom samym dostępne –²⁷

Szólom towarzyszy Rakuzowi jako temu z książąt, który najprawdopodobniej przejmie po ojcu tron. Pisząc, nadaje zdarzeniom wybrane przez siebie znaczenia, które następnie nabierają rangi dokumentów, bezpośrednich przekazów, historycznych kronik. To on (zgodnie z interesem Rakuzi) decyduje, jakie znaczenia zostaną przeniesione w przyszłość, jakie przetrwają; manipulując terażniejszością, pisze oficjalną historię i decyduje, kto będzie miał w niej miejsce. Szólom „wczoraj pomni, dziś zna, zgadnie potem”²⁸ – wydawałoby się więc, że posiada jakąś wiedzę o czasie. Jest jednak zupełnie inaczej, tajemnicę czasu poznaje u Norwida Krakus, co dodatkowo podkreśla fałszywość działań i roszczeń Szóloma. Sama historia nie jest jasna i zrozumiała nawet dla bezpośrednich świadków. Lud, patrząc na decydujące momenty zmagania książąt, nie wie, co się dzieje:

²⁶ Wyobrażenia o heroicznych lub idyllicznych początkach polskiej państwowości i kulturowa pamięć wydarzeń przekazywanych w opowieściach o nich nie zostają zatrzymane w 1839 roku, kiedy – „z aristycznym uśmiechem na twarzy” – wychodzi na świat *Balladyna*. Słowacki kpi w niej z kanonu wyobrażeń, z których w 1876 roku korzysta Kraszewski, a jeszcze później – Deotyma. Jeśli dane wyobrażenia są użyteczne dla danej społeczności w danym momencie, praca pamięci kulturowej będzie kontynuowała ich utrwalanie.

²⁷ C. Norwid, *Krakus*, s. 224.

²⁸ *Ibidem*, s. 200.

W BRAMIE

Co widzisz? – widać co?!

PIERWSZY

Widać – jak chmurę

I jak grzbiet nagle zbudzonej mogiły,

Wydzierający się z ziemi rozpacznie!

I widać – jakby *moc*, zmienioną w bryły,

Co się wyciąga ze snu, nim iść zacznie

Przyczajonych karkach stu tysięcy – –

(po chwili)

I – widać znowu ciemność – i nic więcej

Nie widać, tylko jakby *błysk niebieski* –²⁹

Rakuz i Szołom nie rozumieją rozgrywających się wypadków i ich sensu – ani w skali lokalnej historii, ani na uniwersalnym planie uświęconej walki z zawsze obecnym złem. Nie tylko manipulują słowem, ale doprowadzają do jego zbezczeszczenia, do odarcia z *sacrum*. Kłamstwo Rakuzę ogłaszającego wynik wyścigów i domagającego się dla siebie prawa do władzy Szołom popiera wobec zgromadzonego ludu:

SZOŁOM

Do ludu

Mężo! – ja jestem runnik doskonały,

Pisarz koronny – który, jako księga,

Ramiona ku wam i serce otworzę,

Mówiąc: rzeczona słowo było boże –

Bożym rzekł – mówię – słowem książkę Władę.

I liczne tegoż w dziejach są przykłady –

Ja sam stylkiem rzeczy takich wiele

Skreśliłem –³⁰

²⁹ Ibidem, s. 213.

³⁰ Ibidem, s. 222.

Za dziejami stoi Szołom i decyduje o znaczeniach przeszłości, kształcie terażniejszości i pamięci przyszłości. Da się zmienić opowieść o dziejach, ale nie dzieje jako takie:

STARZEC:

Kto by pragnął czyn wymazać krwawy,
Niech wstecznie kołem istności zawróci. —³¹

Nie da się zatrzymać, cofnąć czy odwrócić biegu czasu i zanurzonych w nim wydarzeń. Historię wypełniają wypadki, a prawda o nich bywa ukryta i – wraz z uniwersalnymi prawami, takimi jak „powieść o Smoku [...] nieustannie w dziejach prawdziwa”³² – ujawniana niekiedy wybranym bohaterom.

PAMIĘĆ POCZĄTKÓW WOBEC ZAGUBIENIA W CZASIE (HISTORII)

W przypadku *Wandy* Norwida pamięć jako taka najwyraźniej zostaje uruchomiona nie w samym tekście utworu, ale w dedykacji i następującym po niej fragmencie *Starej pieśni*. Jej przedmiotem jest odsłonięta w wizji i ofercie Wandy tajemnica złączenia chrześcijańskiej historii zbawienia z losami „północnych ludów”. Zanurzona w mitycznym czasie, *in illo tempore*, pojawia się następnie w apokryficznych opowieściach Kościoła i w utrwalającej je pieśni, a dziś o sobie przypomina poprzez kopiec Wandy. Ujawniona w micie fundacyjnym tajemnica dziejów młodego narodu przekazywana jest środkami naznaczonymi w jakiś sposób *sacrum*: apokryf, tradycja Kościoła, „stara pieśń przepisana z książki w klasztorze na Górze Świętokrzyskiej w puszczy”³³, mogiła i wreszcie – dramat ujęty w strukturę misterium, aktualizujący swój sens w każdej teatralnej realizacji³⁴. Pierwiastek *sacrum* przenikający i dzieje narodu, i dzieje jego pamięci chroni przekazywane tą drogą treści od

³¹ Ibidem, s. 228.

³² C. Norwid, *Objaśnienia do dramatu Krakus*, s. 228.

³³ C. Norwid, *Wanda*, s. 135.

³⁴ Zob. W. Szturc, *Mit fundacyjny narodu w „Wandzie” C.K. Norwida*, [w:] idem, *O obrotach sfer romantycznych. Studia o ideach i wyobraźni*, Bydgoszcz 1996, s. 131.

podejrzenia o przypadkowość. Norwidowska wizja początku łączy tajemnicę historii z jej odsłanianiem i – za pomocą metatekstów – ukazuje jej losy z późniejszej perspektywy. Krakowski lud nie rozumie jeszcze sensu wizji Wandy, ale (już jako skupiona wokół niej wspólnota) łączy się w rytuale, który niebawem stanie się gestem upamiętnienia³⁵. Pamięć kulturowa pozwala odwiedzającemu Kraków Norwidowi zobaczyć w Kopcu Wandy odbłask zanurzonego w mitycznym czasie ludu znoszącego ofiarne dary, które przekształca się w to legendarne wzniesienie.

Zapomnienie, zerwanie i nieobecność stają się natomiast udziałem Wenedów. Historia jest w tym przypadku tożsama z podbojem, stoi po stronie zwycięzców, łączy się z władzą. Dla pokonanych Wenedów – zamiast zachowania i utrwalenia – ma jedynie „zapomnienia pługi”. Pojawia się jako kataklizm, a tworzona w jej biegu pamięć będzie właśnie przede wszystkim pamięcią katastrofy³⁶. Katastrofie tej każe Słowacki wybuchnąć z niezwykłą mocą w mitycznym praczasie naznaczonym już jednak piętnem bezwzględnych procesów historii. Nad światem utworu ciąży świadomość nieuchronnego końca – i jego wypełnienie:

POLELUM:

[...]

I przyszli, kiedy mój lud cały skonał!

I przyszli, kiedy mój brat już nie żyje!

³⁵ „Co po ziemi potoczyć drżące zdążyły ramiona / Za matkami, babkami, na święte niesieniem daniny...” (C. Norwid, *Wanda*, s. 157) – oparty na powtarzaniu i ponawianiu rytuał nastawiony jest na podtrzymywanie międzypokoleniowej ciągłości danej wspólnoty.

³⁶ Co podkreśla Trybuś: „Pamięć romantyzmu jest pamięcią katastrofy – wiadomo o tym od samego początku kształtowania się prądów preromantycznych i romantycznych w Polsce. Dobrze opisana przez Elżbietę Dąbrowicz topika porozbiorowych potopów w balladzie *Świtez* Adama Mickiewicza ewokuje mit Atlantydy, umożliwiając opowieść o czasie, który – jak to ujmuje autor ballady – »dzieje wymazał z pamięci«” (K. Trybuś, *Topika i pamięć. O romantycznych katastrofach – wczoraj i dziś*, [w:] idem, *Zima romantyków*, op. cit., s. 73; o wspomnianej przez Trybusia interpretacji *Świtez* zob.: E. Dąbrowicz, *Galeria ojców. Autorytet publiczny w literaturze polskiej lat 1800–1861*, Białystok 2009, s. 354).

I przyszli, kiedy niebo oświecone
Łunami stosów, gdzie się palą trupy! [...]³⁷

Świat się jednak nie skończy, historia się nie wstrzyma, czas nie stanie:

ROZA WENEDA

Nad naszą mogiłą
Wejdzcie słońce, lecz nie mówcie ludowi³⁸.

Katastrofy nie kończą dziejów, a te z kolei – ujęte w ramy oficjalnej historii – nie zatrzymują się nad pokonanymi. Doświadczane przez romantyków zerwanie ciągłości (niebyt polityczny i wszystko, co z nim związane) łączy się z katastrofą sprzed wieków – romantyczna pamięć odsłania horror najdawniejszej historii i spaja ze sobą w czasie to, co było, i to, co doświadczane tu i teraz. Witkowska pisze w tym kontekście aż o „mitycznej podświadomości” narodu, do której „przeniknie wspomnienie strasznej nocy, gdy wyrżnięto Wenedów, fatalizm nieszczęścia i niemożność przeciwstawienia się złu”³⁹:

W micie początku zawrze więc Słowacki dużo późniejsze obsesje i przeżycia Polaków, zwłaszcza z finału Rzeczypospolitej, kierując się romantycznym przeświadczeniem o profetycznych pierwiastkach mitu kryjącego w sobie tajemnicę przyszłości. Znając dziewiętnastowieczny „punkt dojścia” historii Polski czuł się uprawniony do takiej właśnie rekonstrukcji mitu początku – pełnego krwi i krzyków rozpacz, ofiary i okrucieństwa, zagłady jednym wartości i triumfu innych, wspartych siłą zwycięskiego miecza⁴⁰.

Doświadczenie dramatu zerwania ciągłości (a więc i niemożności posiadania spójnej tożsamości, niemożności „uznania samych siebie w naszym

³⁷ J. Słowacki, *Lilla Weneda*, t. IV, s. 386.

³⁸ Ibidem, t. IV, s. 363.

³⁹ A. Witkowska, *Ja...*, op. cit., s. 34.

⁴⁰ Ibidem.

jestestwie⁴¹) wymaga uruchomienia tego szczególnego rodzaju pamięci, który – za Vico – określa się jako siłę (*vis*) tworzącą. To ona stoi za proponowanym przez Słowackiego mitem początku, którego kulisy poeta odsłania w liście dedykacyjnym *Do Autora „Irydiona”*: „Takim jest dzisiaj to miasteczko – lecz niegdyś, przed wiekami, na tym samym miejscu odbywała się okropna jakaś ofiara⁴². Romantyczne połączenie pamięci i wyobraźni przywołuje w teraźniejszości nieistniejące od dawna (lub nigdy) światy. Tak wywołana, uobecniona tu i teraz przeszłość jest jak otaczające poetę mary: widmowe, ale – krzyczące. Domaga się ocalenia tego, co zostało skazane na zapomnienie, przywrócenia miejsca w czasie historii tym, którym zostało ono odebrane. Przy czym pamięć ma własne drogi przenoszenia znaczeń w czasie. Nie do końca daje się nad nimi zapanować, co też jest jednym z powodów ich skuteczności: „A gdy nie będzie was, to jęk żałośny / Przeleci wieki i zwiąże imiona⁴³”.

⁴¹ M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku XIX*, [w:] idem, *Rozprawy literackie*, BN I 297, oprac. M. Strzyżewski, Wrocław 2004, s. 201. Trybuś podkreśla to następująco: „Najbardziej wiarygodne wytłumaczenie tego, że romantyczna biografia jest formą pamięci, znajdziemy w historiozofii polskiego romantyzmu. Jeśli »życie historyczne« – jak pisał Mochnacki – stanowi »nieprzerwany proces uobecniania się samemu sobie od początku, od kolebki, przez wszystkie pośrednie czasy«, to – po pierwsze: pisanie o życiu historycznym musi przybrać formę opowiadania o zdarzeniach życia, czyli (jak trafnie zauważył Ireneusz Opacki) formę biografii, po drugie: to właśnie pamięć umożliwia scalenie biograficznych fragmentów, bo tylko pamięć może odnaleźć owe »pośrednie czasy« i złączyć z chwilą owego »początku« i tylko pamięć może i potrafi odnaleźć w żywiole historii owo – jak pisał Maurycy Mochnacki – »życie historyczne«, pamięć potrafi »żyć« tym »życiem« i w ten sposób je uobecnić” (K. Trybuś, *Pamięć...*, op. cit., s. 61).

⁴² J. Słowacki, *Lilla Weneda*, t. IV, s. 290.

⁴³ Tamże, s. 364. Warta uwagi jest jeszcze – zajmująca zresztą w utworze centralne miejsce – harfa Derwida. Jest to oczywiście niezwykle pojemny i wieloznaczny symbol, ale nic nie stoi na przeszkodzie, żeby spojrzeć na nią także w kontekście zbiorowej pamięci Wenedów. Harfa ma zapewnić ginącemu ludowi ocalenie, ale jest jednocześnie przyczyną obezwładniającego go oczekiwania na nadprzyrodzoną interwencję. Oczekujący na harfę Wenedowie tkwią w przekonaniach i utrwalonych wyobrażeniach o nich samych, o swoich własnych tradycjach i sile. To w pamięci zbiorowej (i tworzonej na jej gruncie tożsamości) szukają wzorów działania w trudnej sytuacji zagrożenia i liczą na ocalenie w ten sposób. Są jednak zamknięci w kręgu tych wyobrażeń, nie sięgają po rozwiązania wykraczające poza ten krąg – ich sytuacja rysuje się jasno: albo użyta zostanie zaczarowa-

„CHOĆBYM WIEKI ŻYŁ, TO NIE ZAPOMNĘ”⁴⁴ – KRÓL-DUCH SŁOWACKIEGO

„Podstawową zasadą konektywności jest powtarzanie”⁴⁵ – czynność na pograniczu zarządzania pamięcią i reaktualizującego *sacrum* rytuału:

Właśnie te wszystkie stare ludu dzieje
Nade mną brzmiały... po setny raz może
Zmartwychwstające... [...] ⁴⁶

W *Królu-Duchu* jednak powtarzanie przekracza w swoich funkcjach, zadaniach i znaczeniach pole zakreślone przez dążenie do spajania zbiorowości pamięcią kulturową, do tworzenia struktury konektywnej. Pamięć metempsychiczna, powtarzająca w odpomnieniach przeszłe dzieje Ducha, jest oczywiście wyraźnym tłem tej refleksji, ale nie na niej samej chciałabym się tutaj skupić. Co dla mnie istotne, to wyłaniająca się z niej opowieść o dziejach, ujawniana na kartach *Króla-Ducha* i skierowana do tych, którzy mogą dostrzec działanie prawd genezyjskich w historii. O inne spajanie tutaj chodzi niż tworzenie wspólnego horyzontu temporalnego dla jakiejś społeczności. Dla tych, do których dotrze sens dziejów Ducha, opowieści o Popielu, Wandzie, Pysze i Wodanie nie są tylko powtarzane, ale „zmartwychwstają”. Jest tu pamięć żywa i działająca – nie bez powodu Trybuś przywołuje poemat Słowackiego jako wyraźny przykład romantycznej realizacji opisywanej przez Vico

na harfa, albo Wenedów czeka zagłada. Głos harfy jest trwalszy od ludzi: Lilla mówi do ojca: „Jeżeli zechcesz o nieszczęściu śpiewać, / To znajdziesz we mnie tylko echo płaczu, / A w harfie echo nieśmiertelne” (ibidem, s. 357). Ostatecznie miejsce harfy zajmują zwłoki królowy – martwe ciało występuje tutaj jako podstawa zbiorowej pamięci i wymowny głos bezwzględnej historii. Nie stają się znakiem końca, zgodnie z działaniem romantycznej pamięci katastrofy, polegającej „na ciągłym przetwarzaniu form zapomnienia w formy upamiętniające” (K. Trybuś, *Zima...*, op. cit., s. 75). Wenedowie zniknęli z historii, ale coś z nich powraca za sprawą romantycznej pamięci tworzącej światy zanurzone w dziejowym niebycie.

⁴⁴ J. Słowacki, *Król-Duch*, t. XVII, s. 764.

⁴⁵ J. Assmann, *Pamięć kulturowa*, op. cit., s. 33.

⁴⁶ J. Słowacki, *Król-Duch*, t. XVI, s. 384–385.

przemiany paradygmatu pamięci. Korzystając z wcześniejszych spostrzeżeń Piwińskiej⁴⁷, badacz wskazuje, jak pamięć w *Królu-Duchu* ściślej wiąże się z czasem niż – jak w tradycji retorycznej – z przestrzenią. Spójność opowieści rodząca się w linearnym akcie opowiadania rozbijana jest od razu siłą pamięci. Przekracza ona ograniczenia czasu w swoim własnym rytmie – niesiona przez nią treść przebłyskuje w odpomnieniach i ożywa w powtarzaniu. Trybuś: „Pamięć nie tylko sprawia, że wszystko istnieje, ale że istnieje równocześnie, w tej samej chwili, która jest tyleż przeszłością, ile teraźniejszością”⁴⁸.

A dzieje Króla-Ducha to też dzieje Polski, więc pamięć indywidualna (w tym przypadku należąca co prawda do wielu postaci, jako kolejnych wcieleń) ściśle wiąże się z pamięcią zbiorowości:

I choć pejzaże pamięci nakładają się tu na siebie, odtwarzając chaosy historii, to pośród ciemności dziejów rozświetlanej strzelającymi płomieniami duchów (ciemność-niepamięć i duch jako światło przypomnienia) rozpoznajemy góry, rzeki, miasta, a nade wszystko rozpoznajemy postacie noszące imiona, zatem nazwane, tym samym przypomniane, zatrzymane na chwilę w wirującym czasie⁴⁹.

„Wirujący czas” to właściwe określenie tego, co stoi za wyłanianiem się kolejnych wariantów, fragmentów, wersji i odmian. Z działającej w tak porożywanym i tak ruchomym czasie pamięci wyłania się inny obraz dziejów – a więc i inna tożsamość przechodzącej przez te dzieje zbiorowości. Wyraźnie skierowana w przyszłość, bo na razie objawiana światu, który jeszcze nie jest na nią gotowy. Piwińska wskazuje na przebijającą z poematu obcość:

Kultura polska nie chce się rozpoznać w tym rozpadaniu się w proch i formowaniu na nowo, w procesie rozbijania i tworzenia się z siebie.

⁴⁷ M. Piwińska, *Juliusz Słowacki od duchów*, Warszawa 1992. Tu rozdz. „Pamiętam...” i *Romantyczna pamięć*, s. 355–372.

⁴⁸ K. Trybuś, *Pamięć...*, op. cit., s. 169.

⁴⁹ Ibidem, s. 171.

Nie rozumiejąc, rozumie zamach Słowackiego na formę polską: oparcie polskości na „ja”. Tymczasem ona wymaga, by „ja” oparte było na polskości⁵⁰.

Na to rozpoznanie powołuje się Trybuś, pisząc: „Pamięć w tym poemacie nie »jest pamięcią naszą«, a w każdym razie rozpoznanie się w niej stwarza współczesnemu czytelnikowi nie mniejszy problem niż ongiś, gdy Krasiński nie rozumiał tego utworu”⁵¹. Odczuwana inność nie jest tu przypadkowa, a problem ten rozwija bardziej szczegółowo Jarosław Ławski. W tekście *Pamięć i projekt kultury* badacz stwierdza, że kultura w *Królu-Duchu* jest znacząco odmienna od naszej (choć opiera się na „znakach naszej pamięci kulturowej⁵²”) a z tego wszystkiego wyłania się rzeczywistość, którą należałoby nazwać Innym Światem. Ruchliwy, postrzępiony, pękający i rozrywany od środka czas koresponduje z podobnym ruchem zanurzonej w nim pamięci. Dzieje Ducha nie tylko odsłaniają jakąś inną wizję historii: Ławski proponuje, by to, co dzieje się w *Królu-Duchu*, nazwać „świadcstwem historiogonii, narodzin historii”⁵³. W tym procesie zachodzi odwrócenie i przemieszanie czasów na wielką skalę, bo:

historiogonia Słowackiego nie odnosi się do przeszłości, jak wszystko, co ma w sobie cząstkę „-gonia”. [...] Odnosi się bowiem naraz i do praczasu mitu, i do prapoczątków historii (polskiej), i do terażniejszości poety (XIX wiek) oraz czytelnika (na przykład z XXI wieku). Na końcu historiogonia rozgrywa się równocześnie w przyszłości, w czasowej lub wiecznej, wieczystej przyszłości. Czas i wieczność skontaminowały się tu w twór jedyny w swoim rodzaju⁵⁴.

⁵⁰ M. Piwińska, *Juliusz...*, op. cit., s. 459.

⁵¹ Ibidem, s. 168.

⁵² J. Ławski, *Pamięć i projekt kultury*, [w:] *Pamięć Juliusza Słowackiego*, red. O. Kryśowski, N. Szerszeń, Warszawa 2021, s. 463.

⁵³ Ibidem, s. 458.

⁵⁴ Ibidem.

Niezwykajnie musi więc przebiegać proces spajania zbiorowości objętej pamięcią towarzyszącej takiej historiogonii; szczególna jest droga wyłaniania się struktury konektywnej w świecie podlegającym prawom objawionym w systemie genezyjskim. Wyłania się ona z opowieści, która jest we fragmentach i wariantach zapisywaną pieśnią pełną *sacrum* przenikającego „rzeczy przeminięte, / I wielkie duchów świętych wojny święte”⁵⁵. Coś więcej niż epos – Ławski proponuje mitopeję, wraz z jej dążeniem, żeby „pokazać migrującego, zmieniającego się duchowo bohatera w wędrowce przez czasy i epoki, przez świat, który odsłania swą głębię, ukazując poznanie”⁵⁶. Pamięć metempsychiczna, łącząc kolejne wcielenia Ducha, zapewnia przepływ tego poznania przez czas, a przynależąc duchom przywódczym – Królom-Duchom – jest też pamięcią zbiorowości. A właściwie powinna być lub dopiero będzie – często i wyraźnie w poemacie podkreślana jest różnica między historią opowiadaną przez ludzi, a dziejami oglądanymi z perspektywy Ducha.

Genezyjska opowieść Słowackiego o dziejach wspiera się na pamięci jednostkowej i ponadjednostkowej jednocześnie, rozrzuconej w powracających strzępkach historii snutych w rapsodach, fragmentach i odmianach. Powracanie i powtarzanie organizują ciągle realizujący się w tej opowieści przekaz prawd genezyjskich w najróżniejszych wariantach. Ich przedmiotem jest obecność i działanie Ducha w historii, efektem – mityczna opowieść wyjaśniająca – „odpominająca” – dzieje.

Pamięć kulturowa sięga głębiej niż oficjalna historiografia i stwarza podstawy dla mitycznej opowieści, w której przeszłość, terażniejszość i przyszłość oświetlają się wzajemnie w zapewniającej ciągłość sieci nie zawsze jawnych powiązań. Romantyczne mitotwórstwo wspiera się na niej, szukając alternatywnych wizji dziejów, rozbijając linearność czasu w poszukiwaniu innych początków. Tak jak to opisał Vico – pamięć sięga od terażniejszości wstecz i w połączeniu z wyobraźnią tworzy opowieść. I według Assmanna

⁵⁵ J. Słowacki, *Król-Duch*, t. VII, s. 145.

⁵⁶ J. Ławski, „*Król-Duch jako mitopeja*”, [w:] *Studia o „Królu-Duchu” Juliusza Słowackiego*, red. M. Kuziak, J. Ławski, Białystok 2020, s. 73.

„czynnikiem wiążącym przeszłość z teraźniejszością są narracje mityczne i historyczne, a owoce tego powiązania to nadzieja i pamięć”⁵⁷. Chronozoficzne implikacje tego stwierdzenia odsłaniają obraz głębokiego powiązania wszystkich porządków czasowych. Za ciągłością kulturową stoi ciągłość temporalna – romantyczna pamięć kulturowa czerpie z dziejów bajecznych i łączy naród, ukazując mu jego własne losy jako wspólne istnienie w tym samym czasie. Pamięć kulturowa pozwala na przekraczanie czasu, na jednoczesne łącznie ze sobą przeszłości i teraźniejszości oraz na projektowanie na tej podstawie przyszłości. Posługując się tu słowami Trybusia:

Wybór pamięci prowadził do romantycznego myślenia o przeszłości określającej kształt teraźniejszości i przyszłości, i do odkrywania w tych figuralnych związkach pomiędzy tym, co było, a tym, co jest i tym, co będzie – przeznaczenia społeczności podbitych i zniewolonych⁵⁸.

Tak wykorzystywana pamięć zbiorowa wspomaga wychylone w przyszłość myślenie chronozoficzne. Daje określoną wiedzę na temat przeszłości – wiedzę nieprzypadkową, wyselekcjonowaną, zapośredniczoną i dostosowaną do potrzeb chwili współczesnej. Pamięć jest wyjściem poza ograniczenia teraźniejszości; pamięć kulturowa jest takim wyjściem w szerokiej skali, elementem wędrującym przez rozległy czas historii.

⁵⁷ J. Assmann, op. cit., s. 33.

⁵⁸ K. Trybuś, *Pamięć...*, op. cit., s. 26–27.

BIBLIOGRAFIA

Literatura podmiotowa

- Deotyma, *Polska w pieśni: z księgi pierwszej: Lech*, Warszawa 1859.
- Deotyma, *Polska w pieśni: z księgi pierwszej: Wojna olbrzymów, Wyszymir, Dwunastu wojewodów*, Warszawa 1860.
- Deotyma, *Polska w pieśni: Wanda*, Warszawa 1887.
- Deotyma, *Gonitwy w Dolinie Prądnika. Baśń dziejowa*, Kraków 1899.
- Kraśniński Z., *Wanda*, [w:] idem, *Dzieła zebrane*, red. M. Strzyżewski, t. 3: *Dramaty II*, oprac. M. Bizior-Dombrowska, Toruń 2017.
- Kraszewski J.I., *Stara baśń. Powieść z IX wieku*, oprac. W. Danek, BN I 53, Wrocław 2003.
- Norwid C., *Krakus: księżę nieznaną: tragedia*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. V: *Dramaty*, cz. 1, oprac. J. Maślanka, Lublin 2015.
- Norwid C., *Wanda: rzecz w obrazach sześciu*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. V: *Dramaty*, cz. 1, oprac. J. Maślanka, Lublin 2015.
- Słowacki J., *Balladyna*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. IV, red. J. Kleiner, Wrocław 1953.
- Słowacki J. *Król-Duch. Opracowania odmienne rapsodów I-IV*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, red. J. Kleiner, t. XVII, Wrocław 1975.
- Słowacki J., *Król-Duch. Rapsod I*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, red. J. Kleiner, t. VII, Wrocław 1956.
- Słowacki J. *Król-Duch. Rapsody nie wydane za życia poety. Tekst główny*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, red. J. Kleiner, t. XVI, Wrocław 1972.
- Słowacki J., *Lilla Weneda*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. IV, red. J. Kleiner, Wrocław 1953.

Literatura przedmiotowa

- Assmann J., *Pamięć kulturowa, Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. naukowa R. Traba, Warszawa 2015.
- Pomian K., *Porządek czasu*, tłum. Stróżyński T., Gdańsk 2021 (org. fr. 1984).
- Ja, głupi Słowianin*, wstęp i oprac. Witkowska A., Kraków 1980.
- Janion M., *Niesamowita Słowiańszczyzna: fantazmaty literatury*, Kraków 2006.

- Kurska A., „*Balladyna*”, czyli o próbie karnawalizacji literatury romantycznej, „*Acta Universitatis Lodzianae. Folia Litteraria Polonica*”, 2015, nr 1, s. 59–77.
- Maślanka J., *Literatura a dzieje bajeczne*, Warszawa 1990.
- Mochnicki M., *Rozprawy literackie*, BN I 297, oprac. M. Strzyżewski, Wrocław 2004.
- Pamięć Juliusza Słowackiego*, red. O. Kryszowski, N. Szerszeń, Warszawa 2021.
- Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009
- Piwińska M., *Juliusz Słowacki od duchów*, Warszawa 1992.
- Rudaś-Grodzka M., *Sfinks słowiański i mumia polska*, Warszawa 2013.
- Rudaś-Grodzka M., *Słowiańszczyzna. Pamięć i zapomnienie w wykładach paryskich Adama Mickiewicza i powieściach Józefa Ignacego Kraszewskiego*, „*Konteksty*” 2003, nr 1–2, s. 217–224.
- Szturc W., *O obrotach sfer romantycznych. Studia o ideach i wyobraźni*, Bydgoszcz 1996.
- Trybuś K., *Pamięć romantyzmu. Studia nie tylko z przeszłości*, Poznań 2013.
- Trybuś K., *Zima romantyków: szkice o literaturze i pamięci*, Poznań 2017.
- Witkowska A., *Sławianie, my lubim...sielanki*, Kraków 1980.

Agnieszka Palucka

NOTA O AUTORCE

Agnieszka Palucka – doktorantka literaturoznawstwa w SDNH UJ. Zajmuje się twórczością Juliusza Słowackiego i kulturą wizualną XIX wieku, a jej zainteresowania krążą wokół wszelkich zagadnień związanych z historią literatury europejskiego romantyzmu.

Kontakt: agnieszka.palucka@doctoral.uj.edu.pl

IZABELA WASIK

SZKOŁA DOKTORSKA NAUK SPOŁECZNYCH
UNIwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0002-0104-7009>

FUNKCJONOWANIE GMIN W GALICJI NA PRZYKŁADZIE USTAWY Z 1866 ROKU

THE FUNCTIONING OF MUNICIPALITIES IN GALICIA AS SHOWN BY THE 1866 ACT

Summary: This article is focused on the main aspects of the organisation of municipalities in Galicia under the 1866 national law, which detailed the general solutions taken by the 1862 national law. The organs of the municipalities (municipal council and municipal authority), the procedure of election, duties and tasks as well as the method of supervision of the authorities were detailed. It used two methods as a basis: legal-historical and dogmatic. The first method allows for an understanding of the developments in a country, while the second provides an opportunity to analyse the solutions taken by legislation.

Słowa kluczowe: Galicja, gminy, organizacja, monarchia habsburska, zadania

Keywords: Galicia, municipalities, organisation, Habsburg monarchy, duties

W poszczególnych epokach idea samorządności była bardzo różnorodnie rozumiana. Od zawsze człowiekowi o wiele bliższe są rzeczy lokalne, na które ma realny wpływ i których skutki może łatwo dostrzec w stosunkowo krótkim czasie. Za jeden z bardziej interesujących dyskursów swojskości można uznać problematykę samorządu, także w aspekcie historyczno–prawnym. Celem niniejszego artykułu jest przeanalizowanie przyjętych podówczas rozwiązań dotyczących sposobu funkcjonowania gmin na podstawie zarówno ustawy ogólnopaństwowej, jak i ustawy krajowej wraz z ich kluczowymi postanowieniami. Za przykład poniższych rozważań posłuży model przyjęty w drugiej połowie XIX wieku w jednej z części monarchii habsburskiej, a mianowicie w Galicji. Kryzys w państwie cesarza Franciszka Józefa I dał asumpt do podjęcia wysiłków na rzecz gruntownej reformy całej monarchii¹. Za pierwsze zauważalne zmiany można uznać wydanie dyplomu październikowego² 20 października 1860 r. oraz patentu lutowego 21 lutego 1861 r.³

Ramy samorządności w państwie określiła ustawa gminna z marca 1862 r.⁴, której postanowienia następnie miały zostać uszczegółowione przez ustawodawstwo krajowe. Stworzyło to niezwykłą sposobność dostosowania rozwiązań dla poszczególnych krajów koronnych w monarchii habsburskiej. Każdy obywatel przynależał do jakiejś gminy. Zapowiedziano również uszczegółowienie tej kwestii, co ostatecznie miało miejsce w 1863 r.⁵ Obycy posiadali prawo pobytu na terenie danej gminy, o ile oni i ich rodziny wiedli nieskazitelny żywot i nie stanowili obciążenia dla dobroczynności gminnej.

¹ Więcej na temat zmian w monarchii habsburskiej w 2 poł. XIX wieku zob. A. Dzia-
dzio, *Monarchia konstytucyjna w Austrii 1867–1914. Władza – obywatel – prawo*, Kra-
ków 2001.

² *Dyplom cesarski z 20 października 1860, d.u.p. Nr. 226*, [w:] *Kodeks prawa politycz-
nego czyli Austriackie Ustawy Konstytucyjne 1848–1903*, red. S. Starzyński, Lwów 1903,
s. 411–414.

³ *Patent cesarski z 26 lutego 1861, dz. u.p. Nr. 20*, [w:] *ibidem*, s. 414–417.

⁴ *Państwowa ustawa gminna z 5 marca 1862, d.p.p. Nr. 18*, [w:] *Zbiór ustaw i rozporzą-
dzeń administracyjnych*, red. J. Piwocki, t. I, Lwów 1899, s. 410–414.

⁵ *Ustawa o przynależności gminnej z 3 grudnia 1863 dz.p.p. Nr. 105*, dostępne w In-
ternecie, (dostęp: 29.12.2022 r.), <https://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?aid=rgb&datum=1863&pos=29>, s. 368–376.

Zadania, jakie gmina miała realizować, podzielono na dwie kategorie: własne oraz poruczone⁶. Pierwsza dotyczyła takich działań, którymi gmina mogła zarządzać w sposób całkowicie samodzielny, z obowiązkiem przestrzegania istniejących ustaw państwowych i krajowych. Zadania te dotyczyły przede wszystkim zakresu bezpośrednio związanego z interesem gmin, a w samej ustawie wymieniono ich przykładowy katalog (art. V). Swym zakresem obejmowały niezwykle szerokie i kluczowe kwestie dla zapewnienia porządku i bezpieczeństwa, a także zagwarantowania sposobności dalszego rozwoju. Jednakże wprowadzono również rozwiązanie gwarantujące możliwość przekazania tych spraw organom rządowym z uwagi na „wyższe względy państwowe”, choć tego pojęcia ustawodawca nie dookreślił. Do jednego z najważniejszych zadań gminy należało zarząd jej majątkiem. Gminy miały także czuwać nad zapewnieniem bezpieczeństwa osobom i mieniu. Powiązane z ww. zakresem zostały również zadania dotyczące utrzymania dróg (ulic, placów, mostów) i bezpieczeństwa komunikacyjnego. Osobny zakres stanowiły zadania policji⁷ budownictwa i ochrony przeciwpożarowej. Gminy miały także za zadanie zajmować się sprawami ubogich oraz utrzymywać gminne zakłady dobroczynności. Kolejne obowiązki dotyczyły sprawowania dozoru policyjnego w zakresie sprzedaży żywności, urządzania targowisk, a także używanych miar i wag. Osobną materię stanowiła policja zdrowia⁸. Gminy sprawowały również nadzór nad zatrudnionymi w służbie czeladnikami i robotnikami. Do samodzielnych zadań gminy przynależało sprawowanie policji

⁶ Przy przekazywaniu zadań poruczonych przez starostwa zalecano dużą ostrożność i ich staranny dobór, unikając przeciążenia gmin. Co do zasady zachęcano jednak, aby starostwa w miarę okoliczności i stosunków miejscowych posługiwały się własnymi organami. zob. *Okólnik namiestnictwa z 4 czerwca 1885, l. 29. 523*, [w:] *Zbiór ...*, op. cit., red. J. Piwocki, s. 424. Podobnie stanowisko wyrażono także w *okólniku prezydium namiestnictwa z 8 grudnia 1894, l. 12. 217/pr.*, [w:] *ibidem*.

⁷ Wówczas pojęcie to rozumiano szerzej niż dziś, obejmując także poszczególne dziedziny administracji państwowej. J. Malec, D. Malec, *Historia administracji i myśli administracyjnej*, Kraków 2003, s. 55.

⁸ Jako przykład można tutaj wskazać zadania wynikające z § 3 *ustawy z 30 kwietnia 1870, D.p.p. Nr. 68*, [w:] *Zbiór ustaw i rozporządzeń administracyjnych*, red. J. Piwocki, t. IV, Lwów 1912, s. 2–3.

obyczajowej. Pewne wątki dotyczyły również szkolnictwa, tj. szkół ludowych oraz średnich.

Natomiast zakres zadań poruczonych określano w poszczególnych ustawach z następnym uszczegółowieniem ich przez ustawodawstwo krajowe. Dotyczyły zadań z zakresu administracji publicznej, przy których wykonywaniu gmina współdziałała. Gminy mogły połączyć się ze sobą celem realizacji zarówno zadań własnych, jak i poruczonych (art. VII). Ponadto gminy, których trudna sytuacja finansowa nie pozwalała na wypełnianie zadań poruczonych, miały zostać na mocy ustawy krajowej połączone z innymi, dopóki nie dysponowały wystarczającymi środkami.

Do organów gminy zaliczano wydział gminny (uchwalająco-nadzorujący) i zwierzchność gminną (zarządzająco-wykonawczy). Posiedzenia wydziału gminnego co do zasady odbywały się jawnie, z możliwością wykluczenia uczestnictwa publiczności np. na wniosek naczelnika gminy. Powyższe wyłączenie nie mogło mieć miejsca w przypadku, gdy przedmiotem obrad były kwestie finansów gminy oraz jej budżetu. Do uszczegółowienia przez ustawę krajową pozostawiono m.in. takie zagadnienia, jak udział w organach gminy osób bez uprzedniego wyboru oraz ordynację gminną⁹. Zastrzeżono również możliwość poboru podatków przez gminę, jeśli jej wydatki nie mogły zostać pokryte z dochodów z własności gminnej (art. XV). Uchwalano je jako dodatek do podatków bezpośrednich lub do podatku konsumpcyjnego, jednakże z wyłączeniem produkcji i handlu. Następowало to w formie ustawy krajowej lub też za uzyskaniem zgody reprezentacji powiatowej lub sejmu krajowego¹⁰. Ewentualne podwyższenie tych dodatków wymagało wydania ustawy krajowej.

Nadzór nad gminami sprawowała administracja państwowa pod kątem legalności. Rozstrzygała zażalenia na zarządzenia zwierzchności gminnej, które były sprzeczne z prawem lub błędnie zastosowane (art. XVI). Przewidziano również rozwiązanie reprezentacji gminy przez polityczną władzę krajową

⁹ W Galicji była to część ustawy B. Szczegółowo określono przygotowywanie i przeprowadzanie wyborów. Vide B) *Ordynacya wyborcza dla gmin*, [w:] *Zbiór...*, op. cit., red. J. Piwocki, s. 453–475.

¹⁰ Więcej na temat sejmu krajowego zob. S. Grodziski, *Sejm Krajowy Galicyjski 1861–1914*, t. 1–2, Kraków 2018.

oraz ewentualny rekurs do ministerstwa stanu. Środek ten nie miał jednak charakteru zawieszającego. Dopuszczono również możliwość utworzenia reprezentacji na szczeblu powiatowym i pełną swobodę w tym zakresie pozostawiono poszczególnym sejmom krajowym (art. XVII)¹¹. Miały one zajmować się wewnętrznymi sprawami danego powiatu. Składały się z przedstawicieli wybieranych spośród poszczególnych grup interesów tj. wielkiej własności ziemskiej, najwyżej opodatkowanej kategorii przemysłu i handlu, innych przynależnych z miast i miasteczek oraz z gmin wiejskich. Z grona reprezentacji powiatowej wybierano następnie wydział powiatowy, którego przewodniczący musiał uzyskać akceptację cesarską. Wyszczególniono pewne obszary, które mogły zostać przekazane reprezentacji powiatowej. Należy tu wymienić nadzór nad majątkiem zakładów gminnych, czy chociażby rozstrzyganie rekursów wniesionych przeciwko uchwałom wydziałów gminnych w sprawach własnych gmin. W przypadku braku utworzenia reprezentacji powiatowej lub nieprzekazania ww. spraw do właściwości tychże organów, rozstrzygał je sejm krajowy za pośrednictwem wydziału krajowego (art. XVIII)¹². Sejm krajowy za pośrednictwem wydziału krajowego czuwał nad prawidłowym sposobem zarządu majątkiem powiatowym.

Główne miasta krajowe, a także zdrojowiska mogły na mocy ustawy krajowej otrzymać własne statuty. Ostatecznie otrzymały je Kraków i Lwów¹³.

¹¹ W Galicji utworzono reprezentacje powiatowe. Vide *Ustawa z 12 sierpnia 1866, Dz. ust. kraj. Nr. 21, obowiązująca w Królestwie Galicji i Lodomeryi z Wielkim Księstwem Krakowskim, o reprezentacji powiatowej i o ordynacji wyborczej powiatowej*, [w:] *Zbiór ustaw i rozporządzeń administracyjnych*, red. J. Piwocki, t. I, Lwów 1909, s. 464–483.

¹² Więcej na temat zob. M. Małecki, *Wydział Krajowy sejmu galicyjskiego, Geneza, struktura i zakres kompetencji, następstwo prawne*, Kraków 2014.

¹³ Własne statuty otrzymały Lwów na mocy ustawy z 14 października 1870, zob. *Ustawa z dnia 14 października 1870, Dz.u.k. Nr. 79, nadająca statut miejski królewskiemu stołecznemu miastu Lwowu*, [w:] *Zbiór ustaw i rozporządzeń administracyjnych*, red. J. Piwocki, t. I., Lwów 1909, s. 484–515 oraz Kraków statut tymczasowy na mocy *Ustawy z dnia 1 kwietnia 1866, dz.u. kr. Nr. 7, nadającej dla król. stol. miasta Krakowa tymczasowy statut gminny*, [w:] *Zbiór...*, op. cit, red. J. Piwocki, s. 583–607. Kolejny statut nadano ustawą z 6 października 1901 roku, zob. *Ustawa z dnia 6 października 1901. dz. u. kr.*

Wybierały swoje reprezentacje, nad którymi nadzór sprawował wydział krajowy, względnie sejm krajowy, a co do spraw poruczonych przez państwo – władza krajowa. W przypadku miast i zdrojowisk o własnym statucie wybór naczelników gmin wymagał cesarskiego zatwierdzenia.

Następnie rozwiązania ogólne zostały uzupełnione przez ustawodawstwo krajowe celem stworzenia pewnej zwartej całości. Dla Galicji była to ustawa z 12 sierpnia 1866 roku¹⁴. Składała się ona z dwóch części – A (ustawa gminna) oraz B (ordynacja wyborcza dla gmin). Pierwsza regulowała szczegółowo funkcjonowanie gmin, natomiast część drugą stanowiła ordynacja wyborcza. Gminy stanowiły osady np. wsie lub miasteczka. Każda nieruchomości musiała należeć do pewnej gminy, z wyjątkiem tych, które zostały przeznaczone na mieszkanie np. zamki, rezydencje lub na pobyt tymczasowy cesarza. Połączone w jedną gminę osady mogły zostać następnie rozdzielone jedynie na mocy ustawy krajowej (§ 3). Poszczególne gminy znajdujące się w ramach tego samego powiatu politycznego mogły zostać połączone w jedną za aprobatą rady powiatowej. Wówczas jednostki te powinny zawrzeć między sobą umowę regulującą kwestię własności oraz dotyczącą poszczególnych zakładów i funduszy. Zmiana granic gminy¹⁵ następowała za zgodą rady powiatowej oraz wcześniejszym oświadczeniem politycznej władzy krajowej o braku przeciwwskazań dla tego działania (§ 4).

Członkami gmin były osoby mające prawo przynależności oraz uczestnicy. Ci ostatni nie mieli prawa przynależności, ale posiadali w gminie swoje nieruchomości, prowadzili przedsiębiorstwo lub też opłacali w gminie podatek bezpośredni od dochodu (§ 6b). Do gmin mogły także przynależeć korporacje, stowarzyszenia, zakłady oraz fundacje. Członkowie gminy korzystali z prawa swobodnego

Nr. 108, nadająca statut miejski królewskiemu stołecznemu miastu Krakowowi, [w:] *Zbiór ustaw i rozporządzeń administracyjnych*, red. J. Piwocki, t. I, Lwów 1909, s. 515–554.

¹⁴ *Ustawa z 12 sierpnia 1866, dz. u.k. Nr 9, obowiązująca w królestwie Galicji i Lodomeryi z Wielkiem Księstwem Krakowskim, o urzędzeniu gmin i ordynacyi wyborczej dla gmin*, [w:] *Zbiór ...*, op. cit., red. J. Piwocki, s. 415–480.

¹⁵ W orzecznictwie Trybunału Administracyjnego podkreślono, że zmiana granic gminy mogła nastąpić jedynie na drodze przewidzianej przez ustawę. Zob. *Trybunał Administracyjny 1 kwietnia 1886, l. 946. B. Nr. 2.991*, [w:] *Zbiór ...*, op. cit., red. J. Piwocki, s. 415.

pobytu na jej terenie, jednakże oprócz praw partycypowali także w obowiązkach. W ustawie przewidziano również nadawanie obywatelstwa miejskiego oraz możliwości pobierania opłat z tego tytułu. Mogły je otrzymać osoby przynależne do gminy. Kolejną kategorią były obywatelstwa honorowe (§ 8). Nadawały je miasta w uznaniu zasług danej osoby¹⁶, jeśli posiadała ona obywatelstwo austriackie, a w konsekwencji uzyskiwała status uczestnika gminy. Natomiast na obywateli honorowych nie mogły zostać nałożone żadne obowiązki.

Organami gminy, co stanowiło uszczegółowienie rozwiązań ogólnopństwowych, były rada gminna, zamiast wydziału, i zwierzchność gminna. Ich kadencja wyniosła sześć lat. Zarówno urząd radnego, jak i jego zastępcy sprawowano bezpłatnie (§ 24). Jednakże mogli oni uzyskać zwrot wydatków, jakie ponieśli w związku ze sprawowaniem swej funkcji¹⁷. Analogiczne rozwiązanie przewidziano wobec członków zwierzchności gminnej. Rada gminna składała się z osób pochodzących z wyboru oraz pewnej kategorii osób wchodzących w jej skład bez wyboru. Ta ostatnia grupa nie mogła jednak występować w radach miejskich (§ 13). Radnymi bez wyboru mogli zostać członkowie gminy, posiadający obywatelstwo austriackie, jeśli opłacali przynajmniej szóstą część z sumy podatków bezpośrednich czy też posiadacze posiadłości tabularnej, z której opłacano podatek domowy i gruntowy (§ 16). Nie wliczano ich do ogólnej liczby radnych, która wynosiła odpowiednio od 8 do 36 radnych. Ponadto wybierano również zastępców, na wypadek niemożności uczestnictwa w obradach przez radnych, w liczbie równej ich połowie. W przypadku osób ubezwłasnowolnionych ich prawa wykonywali opiekun prawny lub pełnomocnik. Pełnomocnicy również działali za wojskowych w służbie czynnej oraz za kobiety, a także za osoby, które mając prawo wyboru, zdecydowały

¹⁶ Jeśli rada gminy nie przekroczyła zakresu działania, a także nie naruszała obowiązujących ustaw, wówczas władza polityczna nie miała prawa unieważnienia w ramach procedur nadzoru takiego aktu. Zob. *Okólnik ministerstwa spraw wewnętrznych z 12 lutego 1892, l. 485*, [w:] ibidem, s. 417.

¹⁷ Wydatki te musiały zostać udowodnione i powinny się ściśle wiązać z wykonywaniem mandatu. Nie należały do nich koszty podejmowane samowolnie oraz te dotyczące spraw osobistych. Zob. *Trybunał Administracyjny 29 marca 1879, l. 596, B. Nr. 462*, [w:] ibidem, s. 421.

się na ich ustanowienie. W razie czasowej przeszkody lub opróżnienia urzędu na miejsce radnego powoływano jego zastępcę spośród tych osób, która otrzymała największą liczbę głosów z tego samego koła wyborczego. Przy równości głosów przeprowadzano losowanie (§ 22).

Rada gminna była organem uchwałodawczo-nadzorującym. W sprawach dotyczących majątku gminnego podejmowała uchwały co do majątku zakładowego, sposobu jego użytkowania i zarządu np. wynajmu lub wydzierżawienia. Dodatkowo uchwalała budżet, sprawdzała roczne rachunki, wyrażała zgodę na wstąpienie w spór prawny, zawarcie ugody i skorzystanie z zastępstwa prawnego. Rada uchwalała wysokość wynagrodzenia naczelnika oraz asesorów lub przysiężnych. Ponadto rada powinna była zapewnić zwierzchności gminnej służbę pomocniczą. W przypadku konieczności utworzenia stałych posad urzędowych rada określała liczbę i wysokości płac, warunki i sposób zaopatrzenia. Rada miała także za zadanie uchwalić środki pieniężne na prowadzenie zakładów i urządzeń policji miejscowej¹⁸. Brak właściwego wykonania powyższych obowiązków, w przypadku wyrządzenia szkody, mógł skutkować odpowiedzialnością odszkodowawczą¹⁹ gminy (§ 34). Szczególną troską rada gminna miała otaczać ubogich. W ustawie krajowej przewidziano także możliwość wyznaczenia delegatów dla lepszego wypełnienia zadań policji miejscowej w poszczególnych częściach gminy, spośród jej członków, zamieszkujących w danym regionie, którym przysługiwało bierne prawo wyborcze (§ 53). Byli oni mianowani przez radę. Wniosek taki mógł pochodzić od samego naczelnika gminy lub trzech radnych. Przy wykonywaniu swoich zadań zostali podporządkowani naczelnikowi.

¹⁸ Gminy mogły także regulować kwestie umundurowania i uzbrojenia organów policyjnych. Nie mogły jednak korzystać z odznaczeń zastrzeżonych dla wojska, żandarmerii czy wojskowej straży policyjnej. Gminy miały również obowiązek zawiadomienia starostwa o liczbie takich organów, uniformie i uzbrojeniu. Zob. *Reskrypt ministerstwa spraw wewnętrznych z 17 grudnia 1850, l. 25.235*, [w:] *Zbiór...*, op. cit., red. J. Piwocki, s. 432. Zaprzysiężenia dokonywała polityczna władza, zob. *Reskrypt ministerstwa spraw wewnętrznych z 11. stycznia 1868, l. 21. 267 ex 1867, Reskrypt prezydium namiestnictwa z 22 stycznia 1868, l. 399*, [w:] ibidem. Rota przysięgi dla gminnej straży policyjnej została wyrażona w *Reskrypcie prezydium namiestnictwa z dnia 18 maja 1868, l. 294/pr.*, [w:] ibidem.

¹⁹ Zob. *Okólnik namiestnictwa z 4 kwietnia 1869 l. 1.787/p.*, [w:] ibidem, s. 426.

W ustawie krajowej przyjęto ten sam podział zadań gminy co w ustawie ogólnopoważkowej na własne i poruczone²⁰. Katalog ten rozszerzono jedynie w punkcie dotyczącym sprawowania opieki nad ubogimi, gdzie do obowiązków gminy dodano zapobieganie żebractwu. Rada rozstrzygała również zażalenia wniesione na rozporządzenia zwierzchności gminnej w sprawach zadań własnych gmin. Mogło ono zostać wniesione w przeciągu 14 dni. Rada nadzorowała także działania zwierzchności gminnej. Mogła ustanawiać komisje gminne w celu nadzoru nad przedsiębiorstwami gminnymi. Do udziału w pracach komisji dopuszczano także mężów zaufania. Ponadto rada kilka razy do roku miała zarządzać rewizję kasy gminnej. Wybierała ona członków zwierzchności gminnej. Decydowała o nadaniu prawa przynależności do gminy czy obywatelstwa miejskiego lub honorowego. Zbierała się na posiedzenia, które musiały być zwoływane co najmniej raz na kwartał przez naczelnika gminy²¹. To on również je otwierał, zamykał, przewodniczył im i czuwał nad zachowaniem porządku obrad. W przypadku jeśli obecna na posiedzeniu publiczność zakłócała przebieg obrad, powinien ich upomnieć, a w przypadku braku reakcji wydalić z miejsca obrad. Miał on także obowiązek zawiadomienia wszystkich radnych o zebraniu²². Obowiązek zwoływania rady istniał w razie zgłoszenia takiego wniosku przez przynajmniej 1/3 część radnych²³, polityczną władzę powiatową, radę powiatową lub wydział powiatowy.

²⁰ W kilku sprawach Trybunał Administracyjny wypowiedział się co do uznania poszczególnych zadań za poruczone. Uznano, iż przygotowanie wyborów do organów autonomicznych stanowi zadanie poruczone, zob. *Trybunał Administracyjny 27 września 1879, l. 1.569, B. Nr. 569*, [w:] ibidem, s. 424. Podobne stanowisko zajął też co do wyborów do reprezentacji gminnej, które także zostały uznane za zadania poruczone, zob. *Trybunał Administracyjny 16 maja 1884, l. 1.047, B. Nr. 2.132*, [w:] ibidem.

²¹ W przypadku zachowania przepisanej ścieżki zwoływania zebrania wszystkie uchwały są nieważne, zob. *Trybunał Administracyjny 22 września 1882, l. 1.799, Bud. Nr. 1.498*, [w:] *Zbiór ...*, op. cit., red. J. Piwocki, s. 427.

²² Posiedzenie miało przymiot legalności jedynie wtedy, gdy wszyscy radni zostali na nie wezwani osobnym zaproszeniem, zob. *Trybunał Administracyjny 18 maja 1887, l. 1.415, B. Nr. 3.538*, [w:] ibidem, s. 427.

²³ Jeśli zdaniem naczelnika gminy żądanie takie dotyczyło spraw nieodnoszących się do zakresu działania gminy, mógł odmówić zwołania rady gminnej, zob. *Reskrypt ministerstwa spraw wewnętrznych z 22 listopada 1874, l. 17. 146*, [w:] ibidem, s. 427.

Rada podejmowała uchwały, które dla ważności wymagały obecności co najmniej połowy radnych, a w przypadku uchwalania budżetu 2/3 (§ 42). Uchwały następnie były zamieszczane w księgach uchwał, z podpisami przewodniczącego oraz dwóch radnych i pisarza. Każdy członek gminy mógł swobodnie przeglądać księgę. W przypadku braku wymaganej liczby osób naczelnik zwoływał radę ponownie zapraszając również zastępców. Naczelnikowi przysługiwały również pewne środki dyscyplinujące radnych. Brak usprawiedliwienia niestawiennictwa na powtórnie zwoływanym posiedzeniu mógł skutkować nałożeniem kary pieniężnej. Radnemu przysługiwało prawo odwołania się od takiej decyzji do wydziału powiatowego. Dla ważności uchwał wymagano bezwzględnej większości głosów (§ 46). Co do zasady głosowano²⁴ jawnie, jednak istniała możliwość głosowania tajnego. Warto podkreślić, że sam przewodniczący głosował tylko przy wyborach oraz w przypadku równości głosów. Analogicznie jak w ustawie ogólnopaństwowej, określono jawność posiedzeń rady gminnej. Posiedzenia zatem odbywały się jawnie, jako wyjątek z możliwością ich utajnienia. Ponadto nie mogły one odbywać się w domach szynkarskich (§ 47). W przypadku podejmowania uchwały dotyczącej bezpośrednich interesów danego radnego, jego żony, osób spokrewnionych lub spowinowacanych w pierwszym lub w drugim stopniu nie mógł być on obecny na posiedzeniu (§ 44).

Zwierzchność gminna składała się ze stojącego na jej czele naczelnika (burmistrza, wójta) i co najmniej dwóch radnych, zwanych asesorami lub przysiężnymi, którzy pomagali w wykonywaniu urzędu. Był to organ zarządzająco-wykonawczy. Rada gminna mogła zwiększyć liczebność asesorów (przysiężników) w razie zasadności w stosunkach miejscowych, jednakże nie więcej niż do 1/3 liczby radnych. W przypadku opróżnienia urzędu rada powinna była w przeciągu 14 dni wybrać nową osobę sprawującą urząd do końca kadencji poprzednika. Zarówno naczelnik gminy, jak i asesorowie lub

²⁴ Jeśli w głosowaniu brały udział także inne osoby oprócz radnych stanowiło to naruszenie przepisów ustawy. Zob. *Trybunał Administracyjny, 10 listopada 1881, l. 1.799, B. Nr. 1.204*, [w:] *ibidem*, s. 428–429. Sama taka uchwała była nieważna. Zob. *Trybunał Administracyjny 10 lutego 1888, l. 157, Bud. Nr. 3.924*, [w:] *ibidem*, s. 429.

przysiężnicy przy obejmowaniu urzędu składali przyrzeczenie²⁵ o posłuszeństwie i wierności cesarzowi oraz o przestrzeganiu ustaw i sumiennym wykonywaniu obowiązków na ręce naczelnika władzy powiatowej lub jego delegata, w obecności delegata wydziału powiatowego i delegatów rady gminnej. Naczelnikowi podlegali także urzędnicy i słudzy gminny, jednakże prawo wydalenia ze służby przysługiwało jedynie radzie. Naczelnik reprezentował gminę na zewnątrz. Każdy dokument wystawiony w imieniu danej gminy musiał być zaopatrzony w jej pieczęć (§ 54).

Do obowiązków naczelnika gminy należały także przygotowywanie przedmiotu obrad oraz wykonywanie zapadłych uchwał. Jeśli powziął on wątpliwość co do ewentualnego przekroczenia zakresem przez uchwałę rady lub co do jej zgodności z prawem, wówczas mógł wstrzymać jej wykonanie i zwrócić się do politycznej władzy powiatowej o rozstrzygnięcie wątpliwości (§ 55). Decyzja taka powinna była zostać pojęta w przeciągu 8 dni. Jeśli dana materia należała do zadań własnych gminy, o rozstrzygnięciu zawiadamiano wydział powiatowy. Naczelnik prowadził bieżący zarząd nad majątkiem gminy, przedsiębiorstwami gminnymi oraz nadzorował zakłady gminne. Do niego także należało zajmowanie się sprawami ubogich. Zezwalał na dobrowolną sprzedaż rzeczy ruchomych poprzez licytację i czuwał nad prawidłowością jej przebiegu. Miał także obowiązek sprawowania nadzoru w zakresie zadań własnych gminy i policji miejscowej, także pod względem zapewnienia odpowiedniego finansowania poszczególnych zadań.

W nagłych przypadkach np. pożarów lub powodzi naczelnik gminy mógł przedsięwziąć środki konieczne i zaangażować członków miejscowej społeczności²⁶ dla szybkiego zaradzenia takim nieprzewidzianym

²⁵ Koszty powstałe w wyniku odbierania przysięgi od nowo wybranych członków zwierzchności gminnej nie mogły zostać nakładane na gminy, ale miały je ponosić starostwa w formie ryczałtu. Zob. *Okólnik prezydium namiestnictwa z 8 grudnia 1894, l. 12. 217/p.* oraz *Reskrypt ministerstwa spraw wewnętrznych z 16 listopada 1894*, [w:] *Zbiór...*, op. cit., red. J. Piwocki, s. 421.

²⁶ Paragraf 46–47 ustawy lasowej zob. *Ustawa lasowa (patent z dnia 3 grudnia 1852, dz.p.p. Nr. 250)*, [w:] *Zbiór ustaw i rozporządzeń administracyjnych*, red. J. Piwocki, t. IV, Lwów 1903, s. 555–591.

zdarzeniom (§ 57). Jeśli niebezpieczeństwo przekraczało rozmiarami możliwość samodzielnego zwalczenia go przez gminę, naczelnik gminy powinien był niezwłocznie zawiadomić polityczną władzę powiatową. Na barkach naczelnika spoczywało także właściwe wykonywanie poruczonych zadań gminy. Przy ich wykonywaniu powinien był się stosować do zaleceń lub uchwały rady gminnej, jeśli władza pozostawiła pewien margines swobody dla gminy. W nagłych przypadkach, jeśli uchwała rady mogła spowodować szkodę lub niebezpieczeństwo, naczelnik powinien był działać według własnego uznania (§ 58). W ramach tych działań mógł na zasadzie absolutnego wyjątku nakładać kary pieniężne lub karę aresztu do 24 godzin, jeśli działania w ramach policji miejscowej i tymczasowych przepisów oraz nagłość przypadku uzasadniały takie działanie²⁷. Mimo to w danych okolicznościach miał dokładać wszelkich starań i najszybciej, jak tylko było to możliwe, uzyskać zatwierdzenie przez radę. Pewnym rozwiązaniem była możliwość przekazania przez rząd spraw poruczonych także własnym organom na swój koszt w całości bądź w części.

Zarówno członkom rady zwierzchności gminnej, jak i delegatom przysługiwało prawo odmowy wyboru w ściśle określonych przez ustawę sytuacjach (§ 20). Mogli to uczynić jedynie duchowni poszczególnych wyznań, nauczyciele szkół publicznych, będący w czynnej służbie urzędnicy i słudzy c.k. dworu, państwa, kraju, zakładów i funduszy, wojskowi, będący powyżej 60. r.ż., a także ci sprawujący poprzednio funkcję w zwierzchności gminnej. Ponadto do tej kategorii zaliczano również ludzi, których stan zdrowia uniemożliwiał udział w pracach, osoby, które z racji obowiązków zawodowych przez większość roku były nieobecne w gminie, zatrudnieni w służbie prywatnej, jeśli sparrowanie funkcji mogłoby łączyć się z konsekwencjami dla nich, osoby wchodzące w skład organów gminy bez wyboru. W pozostałych przypadkach odmowa skutkowałą nałożeniem na taką osobę kary pieniężnej, wpływającej do kasy gminnej. Jednakże w każdym czasie za zgodą rady gminnej mogli złożyć urząd.

²⁷ Powyższy środek (§ 59) był uważany za wystarczający dla zapewnienia przez naczelnika gminy porządku oraz powagi zwierzchności gminnej, zob. *Reskrypt namiestnictwa z 14 lutego 1869, l. 68. 391*, [w:] *Zbiór...*, op. cit., red. J. Piwocki, s. 433.

Naczelnik oraz dwaj asesorzy lub przysięznicy dysponowali prawem orzeczenia kar według § 60, a orzeczenia te zapadały większością głosów. W nagłych przypadkach naczelnik mógł działać sam, jednakże wówczas jedyną karą była kara pieniężna. Osobie skazanej przysługiwało prawo odwołania się do politycznej władzy powiatowej. Jednakże w przypadku, gdy takie orzeczenie dotyczyło duchowych uznanych przez państwo, nauczycieli szkół publicznych, urzędników rządowych lub krajowych, będących w czynnej służbie członków sejmu krajowego lub osób zasiadających w radzie gminnej bez wyboru, orzeczenie takie przesyłano do zatwierdzenia politycznej władzy powiatowej (§ 61). Wszystkie zapadłe kary zapisywano w osobnej księdze. Kary pieniężne zasilały fundusz zapomogowy w gminie i przeznaczano je na pomoc ubogim.

Sporo uwagi poświęcono zasadom gospodarowania mieniem gminnym. Prowadzono inwentarz²⁸ obejmujący wszelkie ruchomości i nieruchomości należące do gminy, ale również prawa i przywileje (§ 65). Każdy członek gminy mógł zapoznać się z jego treścią. Cały majątek miał być utrzymywany w dobrym stanie, a ten przynoszący dochód zarządzany w taki sposób, aby go zmaksymalizować. Osiągnięte nadwyżki co do zasady przeznaczano na potrzeby w roku następnym, zasilając kasę gminną. W celu podziału majątku zakładowego²⁹ konieczne było zatwierdzenie poprzez uchwałę sejmu krajowego (§ 66). Naczelnik gminy corocznie układał budżet gminy³⁰ i zakładów gminnych na następny rok administracyjny (§ 69). Rada miała obowiązek uchwalić budżet najpóźniej na miesiąc przed rozpoczęciem roku. Wszelkie rachunki z przychodów i wydatków gminy oraz zakładów gminnych naczelnik

²⁸ Gminy zostały zobowiązane do zabezpieczenia akt i ksiąg w suchym i dobrze zamkniętym miejscu. Inwentarze miały zostać złożone w jednym egzemplarzu w urzędzie gminy oraz w archiwum krajowym akt grodzkich. Zob. *Okólnik prezydium namiestnictwa z 27 sierpnia 1887, l. 8.855/pr.*, [w:] *Zbiór ...*, op. cit., red. J. Piwocki, s. 435.

²⁹ Z uwagi na pojawiające się w praktyce nieprawidłowości zalecano, aby starostwa przy dokonywaniu wypłat zawiadamiały również wydział powiatowy. Zob. *Okólnik namiestnictwa z 13 sierpnia 1879, l. 33. 389*, [w:] *ibidem*, s. 436.

³⁰ Stanowczo podkreślono, że przygotowanie i uchwalanie budżetu to obowiązki, a nie uprawnienia władz. Zob. *Okólnik namiestnictwa z 23 października 1871, l. 42 096*, [w:] *ibidem*, s. 437–438.

najpóźniej dwa miesiące po zakończeniu roku administracyjnego przedkładał radzie do rozpoznania i zatwierdzenia. Wcześniej jednak powinny być one zostać złożone przynajmniej przez okres dwóch tygodni do przejrzenia przez członków gminy z możliwością zgłoszenia uwag. W razie braku umieszczenia w budżecie należności, do których gmina była zobowiązana na mocy ustaw lub wyroku, rada powiatowa miała prawo i obowiązek je dodać. Podczas zarządu majątkiem gminnym należało ściśle trzymać się przygotowanego budżetu. Wydatki na cele gminy powinny być zostać pokryte przede wszystkim z dochodów gminy. Jeśli istniał jakiś osobny majątek decydowany poszczególnym celom, należało z niego czerpać na pokrycie wydatków, które nie mogły zostać następnie zamienione. Gdy w skład danej gminy wchodziły dwie lub więcej osady albo miejscowości, wydatki, które przypadły na taką jednostkę posiadającą odrębną własność, finansowano z tejże własności odrębnej z zachowaniem ewentualnej nadwyżki.

Gdyby wydatki na cele gminne nie wystarczały na ich pokrycie, wówczas rada mogła nakładać dodatki do podatków bezpośrednich lub podatku konsumpcyjnego. Ten ostatni także, jak to było określone w ustawie ogólnopństwowej, nie mógł dotyczyć produkcji i handlu. Dodatki przekraczające od 20 do 50% podatków bezpośrednich wymagały zezwolenia rady powiatowej (§ 80). Przyzwolenia takiego wymagano także w przypadku nałożenia dodatków przekraczających 5%, gdy wnosił o to jeden z członków rady bez wyboru. Żądanie takie należało zgłosić na tym samym posiedzeniu, na którym dodatek ten został uchwalony, nie później jednak niż w terminie 8 dni. Dodatki do podatków bezpośrednich lub do podatku konsumpcyjnego przekraczające od 50% do 100% na czas nie dłuższy niż 5 lat wymagały zezwolenia wydziału krajowego za uprzednią zgodą politycznej władzy krajowej. W razie braku porozumienia decydował sejm krajowy. Pobierały je te same organy co podatki właściwe. Jako środki dodatkowe mogły być ściągane również inne opłaty. Wymagały one wydania ustawy krajowej (§ 81).

Posługi i roboty na potrzeby gminy określano poprzez uchwałę rady (§ 82). Wykonywano je osobiście lub przez zastępców posiadających odpowiednie kwalifikacje. Istniała także możliwość wykupienia od nich tych usług według cen ustanowionych przez radę poprzez uiszczenie do kasy gminnej ich wartości. Dodatki do podatków bezpośrednich rozkładano równo w całej

gminie według tej samej stopy procentowej. Inny rozkład wymagał zgody rady powiatowej (§ 85). Zarówno co do dodatków do podatków bezpośrednich, jak i posług istniała kategoria osób zwolnionych z nich, do których należeli m.in. urzędnicy i słudzy c.k. dworu, państwa, kraju, gminy, zakładów krajowych i gminnych, nauczyciele publiczni, wojskowi, wdowy i sieroty ww. osób co do ich płac czy innych poborów. Wydatki dotyczące interesu pojedynczych grup, części gminy czy miejscowości lub nawet pojedynczych jednostek ponosiły jedynie same strony³¹. Na nieplanowane wydatki, które nie mogły zostać dołączone do tych zaplanowanych wcześniej, potrzebne było przyzwolenie rady. W razie nagłych przypadków, gdzie zezwolenie ze względu na niebezpieczeństwo lub szkodę, naczelnik mógł samodzielnie poczynić stosowny wydatek, wedle jego uznania, jednak czynił to na własną odpowiedzialność. W przeciągu 8 dni powinien był uzyskać akceptację rady.

W samej ustawie uregulowano również kwestie specjalnych spraw ludności chrześcijańskiej i żydowskiej dotyczących celów religijnych, naukowych i dobroczynnych. Jeśli jednak w poszczególnych gminach takie zakłady wspierały gminy, powinny one kontynuować pomoc w tym zakresie (§ 89). Do tych specjalnych spraw ludności chrześcijańskiej zaliczono: sprawy kościołów i innych miejsc religijnych³², obrzędów, nauczycieli religii i służ kościelnych, zakładów, fundacji, stypendiów i funduszy, majątku wyłącznie ludności chrześcijańskiej lub przeznaczonego wyłącznie dla niej. W przypadku gdy chrześcijanie nie stanowili przynajmniej połowy w danej radzie gminnej, wówczas dla procedowania ww. spraw wybierano według ordynacji wyborczej tylu członków, aby tę połowę uzupełnić. Brakowało natomiast odpowiedniego przepisu dla ludności izraelskiej. Jeśli te sprawy stanowiły przedmiot obrad rady gminnej, a zasiadali w niej członkowie społeczności izraelskiej,

³¹ Wydatki ponoszone dla realizacji celów ogólnych nie mogły zostać potraktowane jako odrębne wydatki, zob. *Trybunał Administracyjny 9 listopada 1883, l. 2.381 Budw. Nr. 1.904*, [w:] *Zbiór...*, op. cit., red. J. Piwocki, s. 439.

³² Więcej na temat orzecznictwa Trybunału Administracyjnego zob. A. Dziadzio, *Monarchia austriacka jako przykład pierwszego w Europie liberalnego państwa prawa*, [w:] *Tożsamość galicyjska z perspektywy Polski i Ukrainy*, red. P. Czubik, Z. Mach, Białko-Biała 2008, s. 55–60.

ci wówczas nie brali udziału w głosowaniu. Natomiast do specjalnych spraw ludności izraelskiej zaliczono: sprawy bożnic i cmentarzy, obrzędowe, mianowania rabinów, kaznodziei, nauczycieli religii i służb obrzędowych, zakładów, fundacji, stypendiów i innych funduszy przeznaczonych dla izraelitów, majątku stanowiącego wyłączną własność ludności izraelskiej lub dla tej ludności przeznaczonego.

W ustawie uszczegółowiono także dopuszczalne łączenie gmin dla wspólnego załatwiania spraw. Gminy mogły łączyć się z innymi gminami czy też obszarami dworskimi³³ w ramach tego samego powiatu politycznego dla spraw zarówno własnych, jak i poruczonych (§ 95). Umowa taka podlegała na zatwierdzeniu przez polityczną władzę krajową. Gminy niemające środków na realizację wypełniania obowiązków wynikających z poruczonego zakresu zadań musiały zostać połączone na mocy ustawy krajowej do momentu poprawy ich sytuacji finansowej. W przypadku braku dojścia do porozumienia w aspekcie rozkładu kosztów decyzję podejmowała rada powiatowa. Połączone gminy, dla prowadzenia wspólnych zakładów czy realizacji celów, mogły ustanowić organy, określając ich zakres działania (§ 97). W przypadku braku porozumienia wkraczał wydział powiatowy, oznaczając stosowne postanowienia. Rada powiatowa, a w jej zastępstwie wydział powiatowy, czuwała nad majątkiem ww. zakładów tak, aby ten nie uległ uszczupleniu. Wydział powiatowy dbał o to, aby wpływające grzywny do gminy przeznaczano na rzecz ubogich. Mógł w tym celu przeprowadzać kontrole. Sejm krajowy, a w jego zastępstwie także wydział krajowy, prowadził nadzór nad całością zakładowego majątku dobra gmin (§ 98). Wydział krajowy mógł żądać wyjaśnień od reprezentacji gminnej za pośrednictwem wydziału powiatowego lub bezpośrednio. Przysługiwało mu również prawo delegowania komisji w celu przeprowadzenia dochodzenia na miejscu.

Rada powiatowa zatwierdzała poniższe kategorie spraw:

- a) sprawy związane z zarządaniem majątkiem gminnym, np. sprzedaż, zamiana etc.;

³³ *Ustawa z 12 sierpnia 1866, dz. u. k. Nr 20, o obszarach dworskich, [w:] Zbiór ustaw i rozporządzeń administracyjnych, red. J. Piwocki, t. I, Lwów 1909, s. 402–406.*

- b) zaciąganie pożyczki lub przyjmowanie zobowiązania, jeżeli kwota przewyższała wartość rocznych dochodów gminy;
- c) sprawy zwykłego zarządu przedsiębiorstw, jeżeli dla planowanego działania należało obciążyć gminę pożyczką lub innymi obowiązkami;
- d) wydzierżawianie lub wynajmowanie poszczególnych składników majątku na czas dłuży niż 6 lat lub w inny sposób niż przez publiczną licytację;
- e) zmniejszenie czynszu najmu lub dzierżawy w części lub w całości.

Uchwały rady gminy, które wymagały zgody sejmiku krajowego, miały być przekładane za pośrednictwem rady powiatowej, która wyrażała swoje stanowisko, a następnie były przesyłane do wydziału krajowego (§ 100). Wydział powiatowy³⁴ rozstrzygał rekurs przeciwko uchwałom rady gminnej we wszystkich sprawach, które nie należały do zadań poruczonych. Był on wnoszony na ręce naczelnika gminy w terminie 14-dniowym. W sprawach własnego zakresu działania wydział powiatowy mógł udzielać członkom zwierzchności gminnej napomnienia i nakładać na nich kary pieniężne. Kary te przekazywano do kasy rady powiatowej. W razie ciężkich przekroczeń lub ciągłego zaniechywania obowiązków, na wniosek wydziału powiatowego, członek zwierzchności gminnej mógł zostać zawieszony w urzędowaniu przez polityczną władzę powiatową. Po przeprowadzeniu dochodzenia polityczna władza krajowa za zgodą wydziału krajowego była uprawniona do złożenia z urzędu członka zwierzchności gminnej, a nawet na czas maksymalnie 3 lat do uznania go za niezdolnego do sprawowania tej funkcji (§ 102). Władza dyscyplinarna wydziału powiatowego trwała jeszcze przez 3 lata po wygaśnięciu mandatu celem przymuszenia do złożenia rachunków z czasu urzędowania. W przypadku uznania po przeprowadzeniu dochodzenia przekroczenia przez urzędnika kompetencji lub zaniechywania obowiązków i braku reakcji ze strony rady gminy, pomimo wezwania wydziału powiatowego, polityczna władza powiatowa, na wniosek wydziału powiatowego, mogła pozbawić taką osobę stanowiska.

³⁴ Szczegółowe rozwiązania dot. wykonywania nadzoru nad gminami przez wydział powiatowy. Vide *Okólnik wydziału krajowego z dnia 17 sierpnia 1875*, l. 14. 358, [w:] *Zbiór...*, op. cit., red. J. Piwocki, s. 607–621.

Nadzór nad gminami sprawował także rząd co do legalności działań, które w jego imieniu wykonywała polityczna władza powiatowa. Przysługiwało jej prawo żądania od rady gminnej wyjaśnień. Przełożony władzy politycznej lub jego delegat mógł być obecny na posiedzeniach rady gminnej, jednak prawo zabierania głosu przysługiwało mu jedynie wówczas, gdy rada przekroczyła ustawy lub swój zakres działania. Nadto polityczna władza powiatowa miała prawo i obowiązek zakazania wykonania uchwały niezgodnej z prawem lub przekraczającej zakres działania. Jeśli sprawa dotyczyła zadań własnych gminy, zawiadamiano również wydział powiatowy. Radzie przysługiwał rekurs do politycznej władzy krajowej (§ 106). W sprawach poruczonego zakresu wnoszono go do politycznej władzy powiatowej. W przypadku zaniedbywania obowiązków przez radę gminną polityczna władza powiatowa na koszt tejże gminy decydowała o środkach zaradczych (§ 107). W sprawach należących do zadań własnych, gdy nie był to nagły przypadek, polityczna władza powiatowa powinna się porozumieć z wydziałem powinowatym.

Polityczna władza powiatowa mogła również nakładać kary pieniężne na naczelnika gminy przekraczającego swoje obowiązki przy poruczonych zadaniach. Jeśli zaś te przekroczenia okazały się na tyle poważne, iż dalsze wypełnianie obowiązków poruczonego zakresu nie było możliwe bez narażenia dobra publicznego, i gdy rada gminna nie podjęła żadnych środków zaradczych, polityczną władzę powiatową upoważniono do ustanowienia na koszt gminy innego organu do sprawowania tych czynności (§ 108). Prawo rozwiązania reprezentacji gminnej przysługiwało również namiestnikowi (§ 109). Gmina mogła wnieść rekurs do ministerstwa, który nie miał skutku zawieszającego. Namiestnictwo w porozumieniu z wydziałem powiatowym podejmowało odpowiednie kroki w celu tymczasowego załatwienia spraw³⁵ aż do wyboru nowych władz.

Zarówno ustawa ogólnopaństwowa, jak i galicyjska stanowiły bardzo ważny krok na drodze monarchii habsburskiej do nowoczesnego państwa prawa. Prawne zabezpieczenie samodzielności gmin, dokładne określenie

³⁵ Komisarz rządowy był uprawniony do prowadzenia spraw gminnych. Zob. *Trybunał Administracyjny 25 maja 1894, l. 1.988, B. Nr. 7. 921, [w:] Zbiór..., op. cit., red. J. Piwocki, s. 453.*

kompetencji ich organów oraz procedur nadzorczych (np. politycznej władzy powiatowej czy namiestnika) umożliwiło rozwój idei samorządności, gwarantując jednocześnie duży zakres samodzielności. Ustawa zabezpieczała ponadto pewną kategorię środków zaradczych, jako odpowiedź na mogące się pojawić w praktyce nieprawidłowości. Warto także podkreślić wprowadzony podział zadań gminy na własne i poruczone, a zwłaszcza skoncentrowanie się w ramach tej pierwszej kategorii, na konieczności zapewnienia porządku i bezpieczeństwa. Pozytywnie należy ocenić również umożliwienie łączenia się poszczególnych gmin. Można ponadto zauważyć, iż rozwiązania ustawy ogólnopaństwowej i krajowej wzajemnie się uzupełniały. Ustawa krajowa doprecyzowała chociażby zagadnienia związane ze statusem członków gmin, nadawaniem honorowego obywatelstwa czy zasadami gospodarowania mieniem gminnym. Dodatkowo uszczegółowiła pozycję, skład i kompetencje organów gminy. Przyjęte rozwiązania dostosowano do specyfiki tego jakże ważnego kraju koronnego w strukturze całego państwa, co umożliwiło chociażby powołanie reprezentacji powiatowej. Mimo tak określonych ram, w niektórych przypadkach, konieczna stała się interwencja Trybunału Administracyjnego, co podkreśla, jak ważną rolę dla funkcjonowania całego państwa pełnią sprawnie działające jego poszczególne organy.

BIBLIOGRAFIA

- Dziadzio A., *Monarchia austriacka jako przykład pierwszego w Europie liberalnego państwa prawa*, [w:] *Tożsamość galicyjska z perspektywy Polski i Ukrainy*, red. P. Czubik, Z. Mach, Bielsko-Biała 2008.
- Dziadzio A., *Monarchia konstytucyjna w Austrii 1867–1914. Władza – obywatel – prawo*, Kraków 2001.
- Grodziski S., *Sejm Krajowy Galicyjski 1861–1914*, tomy 1–2, Kraków 2018.
- Kodeks prawa politycznego czyli Austriackie Ustawy Konstytucyjne 1848–1903*, red. S. Starzyński, Lwów 1903.
- Malec J., Malec D., *Historia administracji i myśli administracyjnej*, Kraków 2003.
- Małecki M., *Wydział Krajowy sejmu galicyjskiego, Geneza, struktura i zakres kompetencji, następstwo prawne*, Kraków 2014.
- Ustawa o przynależności gminnej z 3 grudnia 1863 dz.p.p. Nr 105*, dostępne w Internecie, <<https://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?aid=rgb&datum=1863&pos=29>>, [dostęp: 29.12.2022].
- Zbiór ustaw i rozporządzeń administracyjnych*, red. J. Piwocki, t. IV, Lwów 1903.
- Zbiór ustaw i rozporządzeń administracyjnych*, red. J. Piwocki, t. I, Lwów 1899.
- Zbiór ustaw i rozporządzeń administracyjnych*, red. J. Piwocki, t. IV, Lwów 1912.
- Zbiór ustaw i rozporządzeń administracyjnych*, red. J. Piwocki, t. I, Lwów 1909.

NOTA O AUTORCE

Izabela Wasik – mgr prawa, doktorantka w Szkole Doktorskiej Nauk Społecznych Uniwersytetu Jagiellońskiego, zainteresowania badawcze: prawne i ustrojowe aspekty funkcjonowania monarchii habsburskiej, szczególnie Austro-Węgier oraz w jej ramach dziejów Galicji.

Kontakt: e-mail: i.wasik@doctoral.uj.edu.pl

BARTOSZ PIECH

UNIwersytet Jagielloński w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-7900-5469>

**WYKORZENIONY – GROTESKA I TRAGIZM UCIECZKI
OD CHŁOPSKIEJ TOŻSAMOŚCI: *PROROK* TADEUSZA
NOWAKA I *MAJDAN* MARIANA PILOTA**

**UPROOTED – THE GROTESQUE AND TRAGEDY OF
ESCAPE FROM PEASANT IDENTITY: THE *PROROK* BY
TADEUSZ NOWAK AND *MAJDAN* BY MARIAN PILOT**

Summary: The article, referring to the contemporary folk turn in the Polish humanities, tries to locate the figure of the Other in it, showing its role and transformation into the Uprooted subject. Based on two texts from the so-called peasant prose of the 20th century – *Prorok* by Tadeusz Nowak and *Majdan* by Marian Pilot, shows the grotesqueness and tragic consequences of these changes and analyzes the changes in identity resulting from attempts to escape from the countryside.

Słowa kluczowe: zwrot ludowy, chłopskość, ucieczka, awans, tożsamość, wyko-rzenienie.

Keywords: folk turn, peasantness, escape, promotion, identity, uprooting.

Już od kilkudziesięciu lat na światowym polu badań literaturoznawczych zaobserwować możemy intensywny wzrost zainteresowania postprądami. W ich krąg włączamy także postkolonialny zwrot, trwający od lat 70. XX wieku¹. Jedną z kategorii kulturowego postrzegania podmiotowości, wyodrębnioną dzięki rozwojowi postkolonialnego krytycyzmu, jest kategoria Innego². Szeroko komentowana, doczekała się kilkunastu sztandarowych koncepcji³. W niniejszym artykule chciałbym wskazać na jej prymarną rolę w stosunkowo nowym nurcie badań polskiej humanistyki. Mowa tu o zwrocie ludowym, który, podobnie jak studia nad Innym, ma postkolonialną proveniencję i który pozwala (po raz kolejny) zredefiniować stosunki (post)zależności kryjące się pod językową reprezentacją kategorii: własny, swojski, obcy.

Wspomniany zwrot jest istotnym *novum* wynikającym z procesu przewartościowywania hegemonicznej Wielkiej Historii, sięgania po jej dotychczas marginalizowane nurty sprzeciwiające się jednocześnie afektywnym narracjom PRL-u⁴. Szczególnym początkiem tych dekonstrukcji będą daty wydań:

¹ Zob. F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, tłum. H. Tygielska, Warszawa 1985; E.W. Said, *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005; Ch. Spivak, *Strategie postkolonialne*, tłum. A. Górny, M. Kropiwnicki, J. Majmurek.

² B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2002.

³ Mowa tu głównie o koncepcjach H. Gosk prezentowanych w: H. Gosk, „Bohater literacki o cechach Innego/Obcego”, *Bohater swoich czasów. Postać literacka w powojennej prozie polskiej o tematyce współczesnej. Wybrane zagadnienia*, Izabelin 2002, a także próby reinterpretacji tej kategorii przez E. Rybicką (E. Rybicka, *Od doświadczenia nowoczesności do doświadczenia inności (kilka pomysłów do możliwej antropologii literatury*, [w:] *Nowoczesność jako doświadczenie. Analizy kulturowe*, red. A. Zeidler-Janiszewska, R. Nycz, B. Giza, Warszawa 2008) oraz sztandarowe koncepcje zawarte w tomie *Inny – Inna – Inne. O inności w kulturze*, red. M. Janion, C. Snochowska-Gonzalez, K. Szczuka, Warszawa 2004, czy chociażby nowe interpretacje zawarte w czterotomowej serii *Inny i Obcy w kulturze* Wydawnictwa IBL PAN, wydawanej od 2006, zob. K. Bojarska, *Inny i Obcy w kulturze, cz. I: Widziane, czytane, oglądane – oblicza Obcego*.

⁴ M. Tarnowska, *Proza nurtu chłopskiego wobec hegemonicznego dyskursu o przemianach społecznych lat 1944–1956. Rekonesans*, „Literatura Ludowa” 2021, nr 4, s. 79.

*Fantomowego ciała króla*⁵ Jana Sowy czy *Prześnionej rewolucji*⁶ Andrzeja Ledera. Pozycje te były szeroko komentowane wśród badaczy i ustanowiły swoistą cezurę XXI-wiecznego zwrotu ludowego oraz zintensyfikowały zainteresowanie koncepcjami chłopskości⁷.

Zaznaczyć trzeba, że wymienione w przypisach pozycje (pomimo czasem wątpliwej metodologii) stanowią najwartościowszy wyłom w bezrefleksyjnych dyskursach historyzoficznych. Zamieszczone wyliczenie nie stanowi próby naświetlenia wzrostu zainteresowania czytelników „popularnym” tematem chłopskiego pochodzenia⁸. To odzwierciedlenie konieczności krytycznego i retrospektywnego spojrzenia na kulturę i jej literackie przetworzenia, w których Inny często okazuje się antonimicznie Tożsamy. Skoro więc „70% Polaków ma pochodzenie chłopskie”⁹ i „wszyscy jesteśmy ze wsi”¹⁰, to w swoim tekście chciałbym (po części) przyjrzeć się tej podmiotowo-akcyjologicznej tranzycji oraz jej skutkom. W tym celu muszę dokonać pewnej selekcji materiału badawczego.

⁵ J. Sowa, *Fantomowe ciało króla*, Kraków 2011. Warto zwrócić uwagę, że autor, mówiąc o podmiotowości uwikłanej w bieg historii, również wyodrębnia swoją koncepcję Innego.

⁶ A. Leder, *Prześniona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*, Warszawa 2014.

⁷ Już w roku 2020 możemy zaobserwować prawdziwy wykwit publikacji oscylujących wokół tematu chłopskiej tożsamości oraz zmarginalizowanej kultury. Różnią się one od nowych ujęć tematu (prezentowanych chociażby w numerze szóstym „Tekstów Drugich” pt. *Chłopskość* czy w tomie zbiorowym *Chłopska (nie)pamięć* pod red. G. Grochowskiego, D. Krawczyńskiej, G. Wołowca tym, że zrezygnowały z silnego, naukowego hermetyzmu i dostały się do tzw. czytelniczego mainstreamu. Były to przede wszystkim: *Bękarty pańszczyzny* M. Rauszera (Warszawa 2020), *Ludowa Historia Polski* A. Leszczyńskiego (Warszawa 2020), *Chamstwo* K. Pobłockiego (Wołowiec 2021), czy chociażby jedna z najnowszych książek, czyli *Chłopstwo. Historia bez krawata* Mateusza Wyźgi (Kraków 2022).

⁸ Na tę chwilę pełny zakres publikacji związanych ze zwrotem ludowym zarysowuje: P.W. Ryś, *Zwrot plebejski we współczesnej polskiej humanistyce i debacie publicznej*, [w:] *Historia. Interpretacja. Reprezentacja*, t. III, red. L. Mokrzecki, M. Brodnicki, J. Taraszkiewicz, Gdańsk 2015, s. 307–317.

⁹ Zob. W. Myśliwski, *Kres kultury chłopskiej*, Warszawa 2003, s. 6.

¹⁰ Hasło rozpowszechnione w dyskursie medialnym za sprawą ogólnodostępnego podcastu o tym samym tytule, prowadzonego przez Stowarzyszenie Folkowisko, <https://www.youtube.com/@StowarzyszenieFolkowisko> [dostęp: 27.02.2023].

W duchu badań postzależnościowych zwracam się zatem w stronę literatury możliwie niewykłanej w modelowe systemy nadrzędno-podrzędne, takie jak: kategorie klasowości czy inne przejawy kulturowych opresji opierających się na stereotypowych opozycjach: Pan-Chłop, Inteligent-Analfabeta. Nie sięgam zatem do literatury przełomu XIX i XX wieku. Rezygnuję z narracji (dosłownie) zapośredniczonych i przepisanych wizji świata. Wybierając egzemplifikaty, decyduję się na zwrot ku nurtowi tzw. prozy chłopskiej¹¹ obecnej najsilniej w latach 60.–80. XX wieku. Jego „przedstawiciele”¹² to osoby o chłopskich korzeniach, identyfikujące się z kulturą chłopską (oczywiście nie zawsze i nie do końca konsekwentnie)¹³. Tadeusz Nowak i Marian Pilot to pisarze zaliczani do najwybitniejszych przedstawicieli wspomnianego nurtu. Stąd odczuwalny pierwiastek autopsji w ich powieściach będzie dla mnie kluczowym kryterium, pozwalającym mi wysnuć jeszcze jedną hipotezę dotyczącą swoistego dla tej literatury obrazu Innego. Sądzę bowiem, że w świetle niektórych dezaktualizacji myślenia o typowo kulturowych opozycjach będziemy mieć do czynienia, by użyć tautologii – z innym Innym. Chciałbym wobec tego wyodrębnić jego swoistą i wariantywnie usankcjonowaną reprezentację. Rezygnuję z nomenklatury Obcy/Inny na rzecz **podmiotu Wykorzonego**. Analizując jego usytuowanie względem tożsamościowych dyferencji oraz sposobów postrzegania przez świat obcych, chcę pokazać

¹¹ Pojęcia tego w niniejszym artykule używam umownie, wyłącznie ze względu na chęć jego funkcjonalizacji, jest ono bowiem nieprecyzyjne, lecz często używane na polu badań literaturoznawczych.

¹² Umieszczam to słowo w cudzysłowie, ponieważ wspomniana przynależność, z różnych względów wartościowana negatywnie, często nie była deklaratywna. Tadeusz Nowak chociażby zaznaczał: „Nie jestem pisarzem nurtu chłopskiego. Nie ma literatury chłopskiej, jak nie ma literatury robotniczej, inteligenckiej, szlacheckiej” lub „Czas już najwyższy, żeby z tych określeń poszlacheckich, upokarzających zrezygnowano. Nie ma i nie może być [...] literatury określanej przymiotnikami. Dobra literatura nie znosi przymiotników, one ją zawsze pomniejszają i ograniczają. Jest tylko jedna literatura”, zob. A. Jarzyna, *Spowiedź wyobraźni (szkice i rozmowy)*, Kraków 2014, s. 82–183.

¹³ Zob. H. Bereza, *Alfabetyczność, teksty o literaturze i życiu*, Warszawa 2018, s. 112, wydanie uzupełnione o ważne postscriptum i wcześniejszy, niepublikowany rękopis w stosunku do: idem, *Związki naturalne: szkice literackie*, Warszawa 1972.

genezę jego dysfunkcyjności, jak mi się zdaje, charakterystyczną dla sytuacji wykorzenienia. Czynię je zatem kategorią nadrzędną, a korzystając z analizy porównawczej, naświetlam punkty zbieżności, świadczące (jednak) o specyficznej dla twórców pochodzenia chłopskiego świadomości¹⁴. Zwracam przy tym uwagę na pierwiastki tragizmu, tj. skutki mechanizmu wychodzenia ze wsi. Interesuje mnie zatem, immanentnie wpisany w omawianą przeze mnie podmiotowość, proces (szeroko pojętego) uciekania.

Ten bowiem jest jednym z najważniejszych elementów składających się na doświadczenie chłopskiego losu. By jednak nie być gołosłownym w sprawie zapośredniczenia narracji, zobaczymy, jak pewien gospodarz pochodzący ze wsi Dąbrowa w 1933 pisał, z wyczuwalną nutą żalu i chłopskiej akceptacji, że do jego:

[...] chałupy zaczęła się wkradać bieda, coraz większa. Trudno było wyżyć dziesięcioro ludziom z dziesięciu mórg, a i zarobić nie było gdzie. Trzeba było szukać nowego wyjścia. Starszy syn postanowił wywędrować do miasta, bo teraz taka moda, ludziska uciekają ze wsi do miasta, bo cóż robić gdy głód dyktuje swoje [...] a ludzie biedują i przeklinają ziemię prababek. Mój syn też wyjechał do miasta. Sprzedaliśmy co było można, resztkę na spłatę dópożyczyliśmy i dało mu się dwa tysiące¹⁵.

Można rzec, że wspomniany syn miał szczęście, spotykając się z tego typu ekonomicznym wsparciem. Dzięki niemu mógł, jak to trafnie określa autor pamiętnika, z przekleństwem na ustach uciec od głodu i biedy. I choć autorzy, Tadeusz Nowak i Marian Pilot, wydali swoje dzieła, tj. *Proroka* i *Majdan*, znacznie później, to przytoczony wyżej fragment z *Pamiętników chłopów*,

¹⁴ Zob. E. Chudziński, „Dla pisarzy tzw. nurtu chłopskiego we współczesnej nam literaturze najistotniejsze wydaje się zaplecze kulturotwórcze, tkwiące immanentnie w ich biografii, a nie imperatyw klasowy czy ideologiczny [...] Chłopskie dziedzictwo kulturalne podniesione do rangi artystycznej kreacji...”, [w:] idem, *W kręgu kultury i literatury chłopskiej 1918–1939*, Warszawa 1985, s. 140.

¹⁵ *Pamiętniki chłopów. Seria druga*, Warszawa 1936, s. 73, <https://www.bibliotekacyfrowa.pl/dlibra/publication/80562/edition/78719?language=pl> [dostęp: 27.12.2022].

będzie stanowić swoisty punkt wyjścia dla moich rozważań. W skondensowany sposób nakreśla bowiem tło zawierające w sobie socjologiczne i ekonomiczne przyczyny będące determinantami procesu uciekania. Warto przy tym zauważyć, że samo podejście do inności/obcości nawet w tak ukonstytuowanym systemie chłopskich wartości się zmienia – modernizacyjne przemiany i chęć ucieczki nie były typowymi, jak zauważa Ludwik Stomma, składnikami chłopskiego myślenia, to jeszcze:

konstruowanie obrazu świata obcych podług zasady odwrotności i analogii: inny świat = tamten świat, zaowocowało w dyskursie ludowym ogromną ilością wątków o podstawowym [...] znaczeniu nie tylko dla wierzeniowości, a wręcz dla całego światopoglądu mitycznego chłopca XIX w.¹⁶

UCIECZKA

„Wreszcie wyrwałem się stamtąd. Wyrwałem się, uciekłem” to pierwsze zdanie w *Proroku*¹⁷ i jak sądzę, swojego rodzaju zaklęcie wypowiedziane przez głównego bohatera, Jędrusia, które ma performatywno-magiczny charakter. Jest podkreśleniem i przypieczętowaniem, zagrożonej wówczas, sytuacji ucieczki. Dalsze słowa mają powstrzymać wiejskie siły, z ojcem (upersonifikowanym systemem patriarchy) na czele, przed możliwym unicestwieniem przełomowego dla życia narratora planu wyrwania się¹⁸.

Narrator *Majdanu*¹⁹ natomiast zaczyna swoją ucieczkę, kierując się w otwartą przestrzeń pól otaczających rodzinną wieś. Pełen determinacji chce

¹⁶ L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Gdańsk 2000, s. 23–24.

¹⁷ T. Nowak, *Prorok*, Warszawa 1980, s. 5.

¹⁸ Zaznaczam, że w kontekście całej pracy „ucieczka” i „wyrwanie” to pojęcia różne, choć uzupełniające się. Narrator bowiem ucieka (czy raczej próbuje uciec) z realnej, geograficznie scalonej wsi oraz od jej szeroko pojętej kultury, tj. systemu wierzeń, moralności, behawioryzmu. Próbuje wyrwać dane cząstki z siebie, wykorzenić się, wymazać wiejskie pierwiastki ze swojego statusu ontologicznego.

¹⁹ M. Pilot, *Majdan*, Warszawa 1973.

wybiec poza otaczające go realia, pragnie „Dobiec tam gdzie zaczyna się nowizna...”²⁰, czyli metaforyczna, zgodnie z wiejską nomenklaturą²¹, wyrażona nowa rzeczywistość. Przytoczone frazy będą dla mnie interpretacyjnymi wektorami poruszania się po powieściowych światach *Majdanu* i *Proroka*. Konstytuują główne idee przyświecające analizie oraz dobrze ukazują, jak mi się zdaje, **genotyp podmiotu wykorzenionego**. Zanim jednak przejdę do szczegółowych analiz i omawiania konkretnych zagadnień, pozwolę sobie, w formie dość skondensowanej, przybliżyć najważniejsze elementy fabularne tych dwóch tekstów.

Prorok to historia doświadczenia społecznego awansu. Jest opowiadana z perspektywy Jędrusia, chłopca pragnącego uciec ze wsi do miasta z powodu doświadczanych krzywd²². Przybywa do upragnionej metropolii i radykalnie „wrywa” z siebie wszelkie pierwiastki, świadczące o pochodzeniu. Dokonując aktu autokreacji i przechodząc przez miejskie inicjacje, próbuje zasymilować się z otoczeniem. Niestety, rozpoczęcie nowego etapu w procesie stawania się „panem” okazuje się jedynie tragiczną (i samoświadomą) farsą. Staje się **Wykorzeniony – już Inny wobec wsi oraz jeszcze Obcy wobec miasta**. Jędrus stopniowo zamienia się w swego rodzaju **zawieszinę społeczną**. Przez materializm, oraz odziedziczony syndrom podrzędności, traci niezależność oraz sens życia.

Ucieczka ze wsi, równie tragiczna, to także jeden z głównych wątków *Majdanu*. Jego awangardowa struktura uniemożliwia linearne przedstawienie treści, postaram się jednak zarysować samą problematykę. W *Majdanie* wszystko zaczyna się od wiejskiego dzieciństwa. Już wtedy narrator (pozbawiony na przestrzeni całego dzieła personaliów) zauważa swoją światopoglądową

²⁰ Ibidem, s. 30.

²¹ Zob. hasło *nowizna* – „pole uprawiane pierwszy raz po dłuższej przerwie lub po wykarczowaniu lasu”, [w:] *Mały słownik gwar polskich*, red. J. Wronicz, wyd. 2, Kraków 2010, s. 87.

²² O innych rodzajach prób ucieczki bohaterów poezji i prozy Tadeusza Nowaka oraz związanych z nią problemów tożsamościowych, a także kwestii ogólnej niemożności odciążenia się od kultury chłopskiej zob. *Wyobrażone, nieminione...*, Tadeusz Nowak i jego twórczość, red. D. Siwor, Kraków 2022.

i duchową odrębność/inność. Próbuje przekroczyć barierę wiejskiego pragmatyzmu. Zostaje wykształconym magistrem, o ambicjach literata. Doświadczając całego spektrum zdarzeń miejskich, on także próbuje zasymilować się z otaczającym go środowiskiem. Świat zewnętrzny niestety nadal postrzega go jako chłopą. To z kolei doprowadza do izomorficznego oraz groteskowego oscylowania i tragicznego podejmowania prób dostosowania się.

Schemat tych dwóch dzieł wydaje się podobny, na czym polega więc odrębność w ujęciu tematu przez Pilota i Nowaka? Już sama analiza tytułów będzie emblematycznym przykładem tej dualistycznej spójności i odrębności. Takiej właśnie interpretacji dokonał Roch Sulima. I o ile w stosunku do *Proroka* jego pogląd o możliwej korespondencji dzieł zawierających podobną figurę upersonifikowanej przepowiedni oraz stwierdzenie, że:

Prorok – jako imię-zapowiedź, jest u Nowaka trudną do skonkretyzowania figurą nowego i nieznanego, prefiguracją tego, kim przyjdzie jeszcze być chłopskiemu wychodźcy. Można więc powiedzieć, że imię Prorok jest symbolem nieogarniętej jeszcze potencji chłopskiej kultury, jest jej wielką, dopuszczającą wszelkie możliwości – tajemnicą²³.

jest słuszne (dlatego nie przytaczam ich tu szerzej), to w stosunku do powieści Pilota niezbyt trafnie określa istotę nadanego tytułu. Podając za Brücknerem definicję *majdanu* jako „placu obozowego, potem zamienionego w rynek”, stwierdza, że w powieści „Jest rzeczywiście coś z atmosfery „majdanu” [...] Właśnie rynek, gdzie powaga może stać się śmieszna, a śmieszność tragicznie poważna”²⁴. Oczywiście, mając na uwadze groteskowość występującą w różnych formach na przestrzeni całego dzieła Pilota, można uznać słuszność wyżej zacytowanej tezy Sulimy. Gdy zajrzemy jednak do innych słowników, odnajdziemy bardziej trafną, bo lepiej korespondującą z ideą *Majdanu*,

²³ R. Sulima, *Tadeusz Nowak: zarys twórczości*, Warszawa 1986, s. 198.

²⁴ Idem, *Folklor i literatura: szkice o kulturze i literaturze współczesnej*, Warszawa 1985, s. 452.

definicję określającą dane pojęcie jako „duży bagaż, czyjeś rzeczy, toboły”²⁵ lub, uzupełniając za Doroszewskim, „[...] dobytek”²⁶. I tym, w moim przekonaniu, jest właśnie *Majdan* – **zbiorem narratorskich przeżyć**, życiowych doświadczeń, które stanowią jego główny dobytek (w sensie kulturowym), jest bagażem emocjonalnym (w jakiś sensie chłopskim). Zbiorem odziedziczonym, kształtowanym przez inicjacyjne procesy oraz kształtującym – jego stosunek do świata.

To na bazie właśnie tych elementów oparte zostało majdanowskie uniwersum i te same elementy stanowią rdzeń *Proroka*. Swoją genezę mają w (zbliżonej dla obu autorów) sferze biografii. Chłopskiego pochodzenia i dzieciństwa spędzonego na wsi oraz młodości naznaczonej doświadczeniem awansu społecznego. Dzięki temu, jak mi się zdaje, doświadczenia omawianych tu bohaterów literackich pokrywają się z realnymi momentami życia autorów. **Nie w sensie mimetycznym czy autobiograficznym**, ale w sensie **literackiego oraz autotelicznego** przetworzenia wrażeń.

Tadeusz Nowak, urodzony 11 listopada 1930 roku, mieszkał we wsi Sikorzyce (znajdującej się koło Dąbrowy Tarnowskiej). W 1945 zaczął uczęszczać do tarnowskiego gimnazjum, był także studentem Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Tam też (już na serio) rozpoczął swoją karierę literacką²⁷. Przeprowadzając się do Krakowa, musiał opuścić Sikorzyce i doświadczając kulturowych kontrastów, rozpocząć nowe, „miejskie” życie. Zapewne odcisnęło to na nim pewne piętno, ponieważ jak słusznie zauważa Stanisław Balbus, Nowak posiadał:

[...] poczucie głębokiego, niejako archetypicznego, korzennego związku z tradycjami chłopskiej kultury [...] przyswojone od dzieciństwa i niejako

²⁵ Zob. hasło *majdan* [w:] *Słownik Języka Polskiego*, <https://sjp.pl/majdan>, [dostęp: 27.02.2023].

²⁶ Zob. hasło *majdan* [w:] *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/majdan;5448841.html> [dostęp: 27.02.2023].

²⁷ S. Balbus, *Tadeusz Nowak (11 XI 1930–10 VIII 1991). W 25. rocznicę śmierci*, „Konteksty Kultury” 2016, nr 13 (4), s. 333–343.

zakodowane genetycznie. Z tego poczucia wywodzi się cała jego twórczość. Zarówno poezja, jak i proza²⁸.

Nie będzie zatem błędne przekonanie, że elementy Jędrusiowych przeżyć mogą brać początek z autopsji samego Nowaka, który na dodatek twierdził, że „[...] pisarz winien dawać świadectwo swych autentycznych przeżyć, poszukiwać prawdy o świecie, czerpiąc z doświadczenia”²⁹. Podobnie jest z majdanowskim narratorem oraz jego twórcą Marianem Pilotem³⁰, który urodził się 6 grudnia 1936 roku w Siedlikowie (małej wsi w Wielkopolsce). On także został studentem, Wydziału Dziennikarstwa na Uniwersytecie Warszawskim. Porzuciwszy wieś, wkroczył do zindustrializowanej, warszawskiej rzeczywistości³¹. Jednak nigdy nie odciął się od „źródła”. Czerpał z niego nieustannie i w oparciu o nie stwarzał swoje literackie światy, ponieważ to, jak sam twierdził:

[...] dzieciństwo określa i determinuje pisarza [...] I jest tu coś na rzeczy, tak to odczuwam. Dla mnie istotnie mały skrawek Wielkopolski [...] znaczy dużo, może właśnie wszystko. Wyobraźnia stale tam wraca. [...] To punkt odniesienia dla wszystkiego, dla życia i dla literatury³².

²⁸ Ibidem, s. 337.

²⁹ *Od mitu i historii do współczesności*. Z Tadeuszem Nowakiem rozm. Zygmunt Wójcik, „Tygodnik Kulturalny” 1972, nr 17, cyt. za: D. Siwor, *W kręgu mitu, magii i rytuału. O prozie Tadeusza Nowaka*, Kraków 2002, s. 151.

³⁰ Na marginesie zauważam, że obcując z sylwetką twórczą M. Pilota, napotyka się, w stosunku do chociażby Nowaka, wielką lukę w **poważnej** literaturze przedmiotu (zob. „*Maniek, aleś poleciał!*”, [w:] Z. Masternak, *Rebelianci i komedianci: teksty o literaturze*, Warszawa 2021). Kilku badaczy oczywiście wspomina *Majdan*, niestety raczej w powierzchownym i telegraficznym skrócie niż dogłębnej analizie. Nie istnieje również żadna szersza próba spojrzenia na twórczość Pilota. Nie ma także jego biografii.

³¹ Zob. hasło *Marian Pilot*, [w:] *Współcześni polscy pisarze i badacze literatury: słownik biobibliograficzny*, t. 6, red. J. Czachowska, A. Szałagan, Warszawa 1999, s. 373, <https://rcin.org.pl/dlibra/doccontent?id=61432>, [dostęp: 27.02.2023].

³² „*Wielogatunkowość, polifoniczność, wielopodmiotowość*”. *Jubileusz Mariana Pilota*, z Marianem Pilotem rozm. Iwona Smolka, Waclaw Tkaczuk, Klemens Górski, „Tekstualia” 2008, nr 2 (13), s. 156.

Ponadto w jednej z rozmów opowiada o interesującym nas tu wpływie osobistych przeżyć na późniejsze literackie przetworzenia występujących w omawianym tekście. Opowiadając o doświadczeniu „miejskości”, mówi:

[...] doznałem w swoim życiu czegoś, co było swego rodzaju zderzeniem cywilizacyjnym. [...] Zderzenie nieokrzesanego, patrząc z dzisiejszej perspektywy, nieokrzesanego pastucha [...] z rzeczywistością miasta było szokiem. Miałem poczucie niewoli czy też trwającego bez ustanku zniewalania, pętania najróżniejszymi nakazami, zakazami... Dobrze jeszcze jeśli były to nakazy precyzyjnie sformułowane, gorsze były reguły niezwerbalizowane, które się wyczuwało, a nie rozumiało [...] Przejście ze wsi do miasta to był ciąg zdarzeń bolesnych, często upokarzających³³.

Wieś oraz kultura chłopska, a następnie swoiste (lecz niekoniecznie wymuszone) doświadczenie wyjścia (ale nigdy odejścia) będzie (generalizując sprawę) punktem odniesienia dla obu tych twórców. Oczywiście nie w taki sam sposób będzie się ono konstituowało w ich dziełach. Warto więc zaznaczyć, że czerpanie z tożsamościowych źródeł ma u nich inne charaktery. Czyżby to, jak słusznie zauważa Andrzej Zawada, na dwa różne sposoby. Nowak w swoim eseju, który Zawada omawia, pisze o mglistości pojęć takich jak: *ludowość* i *chłopskość*, proponuje pewien sposób literackiej polityki tworzenia opartej na:

[...] Zanurzeniu się w mitach plemiennych słowiańskich, przed chrześcijańskich, jako sposób na nasycenie literatury ludowością [...] [na – B.P.] ni mniej, ni więcej, lecz szukaniu estetycznej inspiracji w wiejskim folklorze. Ta inspiracja, wchłonięcie artystycznego dorobku wsi zapewni obecnej literaturze wiejskiej awans do literatury ogólnonarodowej³⁴.

³³ J. Koźbiel, *Słowa i świąty: rozmowy Janiny Koźbiel*, Pruszków 2012, s. 165.

³⁴ A. Zawada, *Gra w ludowe. Nurt chłopski w prozie współczesnej a kultura ludowa*, Warszawa 1983, s. 56.

Natomiast Pilot i jego rozumienie koncepcji twórcy ludowego jest tak diametralnie odrębne od idei Nowaka, że stanowi jego cechą dystynktywną. Jak w dalszej części swojej publikacji określa Zawada, dla autora *Majdanu*:

[...] ludowość postawy artystycznej współczesnego polskiego pisarza zasadza się na nieustannym krytycyzmie zarówno wobec swojej kultury pierworodnej, jak i wobec kultury ogólnonarodowej, którą współtworzy. W postawie tej nie ma miejsca na całkowitą mitologizację tego dziedzictwa kulturowego, ani na jego deprecjonowanie. Mitologizacja prowadzi do izolacjonizmu, odcięcia od żywotnych procesów kultury, oznacza wyobcowanie się z tych procesów i zamknięcie w kręgu wciąż tych samych gestów. To folklorizm, widoczna dolegliwość współczesności³⁵.

Można się więc zastanawiać: czy przez te założenia, które jak w soczewce ogniskują jednak dość stanowiska, istnieje w ogóle możliwość ukazania podobieństwa między dziełami tych dwóch twórców?

Na to pytanie trzeba od razu odpowiedzieć twierdząco, z racji szczególnego interpretacyjnego „wytrychu”, którym jest jedna z części składowych podmiotu wykorzenionego: **groteska**. Wszystkie bowiem dzieła Nowaka, aż do *Proroka*, były dość spójną całością³⁶, zamykającą struktury wsi w mitologicznym świecie uniwersalnych sił, magii i rytuałów³⁷. *Prorok* natomiast to znamienne odejście, spowodowane intensywną dyskusją na temat chłopskości, modernizacyjną dynamiką świata oraz zmianami ideologicznymi doświadczonymi przez autora³⁸. Nowak po raz pierwszy tak doszczętnie **wyrywa** swojego bohatera z wiejskiego raju (wcześniej: *Dwunastu*, w których

³⁵ Ibidem, s. 60–61.

³⁶ Zob. *Ja dzieciństwa...*, [w:] R. Sulima, *Tadeusz...*, op. cit., s. 30.

³⁷ D. Siwor, *W kręgu mitu...*, op. cit., s. 151.

³⁸ „Wiesz bowiem, jak czuł, została przezeń znacznie głębiej zdradzona sposobem, w jaki swoim życiem pokierował, stając się «pankiem z miasta». I tego świadectwo przynosi, jeszcze w latach siedemdziesiątych, słynny niegdyś, wstrząsający *Psalm o nożu w plecach*, jeden z najwspanialszych powojennych wierszy polskich”, zob. S. Balbus, *Tadeusz Nowak...*, op. cit., s. 337.

jednak wyjście ze wsi dzieje się to zgodnie z decyzją Sołtyski oraz gromady), po raz pierwszy używa również tak dalece rozbudowanych, **groteskowych narracyjnych partii**. I choć sam twierdzi, że jest „[...] nieodrodnym synem literatury ludowej, a groteska zawsze była w tej literaturze jednym z podstawowych środków wyrazu”³⁹, to zaraz dodaje, że ukazana poetyka absurdu ma być nie tylko środkiem formalnym, lecz „czymś więcej, sposobem osvajania nieprzyjaznej rzeczywistości”⁴⁰. W świetle tych spostrzeżeń i autokomentarzy niezbyt trafna zdaje się więc jedna z rozróżniających tez przywoływanego już wyżej Zawady, mówiąca o tym, że:

Proza nurtu chłopskiego z początku lat siedemdziesiątych zanegowała język prozy [...] Nowaka jako usiłujący – zrównując się z językiem literatury „elitarniej” zrównać – kulturę ludową z ogólnonarodową. W rozumieniu pisarzy generacji Trziszki i Redlińskiego [do której należy także Pilot – B.P] nie można „awansować” kultury ludowej do narodowej, bo narodowa nie jest już „lepsza” [...] Jest raczej kostniejąca i jeśli coś może ją ożywić, to rozsadzający ją od wewnątrz plebejki grymas negacji. [...] <Dla Pilota i jego rówieśników>⁴¹. Ludowa pozostaje więc tylko postawa – postawa prześmiewcy, i jej język – groteska⁴².

GROTESKA

To właśnie owa groteska, wpisana w doświadczenie podmiotu wykorzenionego, staje się więc miejscem styku dwóch tak różnych poetyk *Proroka* i *Majdanu*. Przyjrzyjmy się im zatem. Jeśli chodzi o groteskowość świata *Majdanu*, to rozrasta się ona w niemalże wszystkich możliwych literackich kierunkach. Poczynając od formy (balansowanie na granicy karykaturalnej onirycznej konwencji⁴³ oraz sam układ treści), przez stylizację językową („[...] Pastuchowaty

³⁹ J. Koźbiel, *Słowa...*, op. cit., s. 32.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem.

⁴² A. Zawada, *Gra w ludowe...*, op. cit., s. 65.

⁴³ M. Pilot, *Majdan*, op. cit., s. 274–275.

się czułem, spaskudzony; ciało w płatach rzeweliny i grząskiej grzybni. Odśrodkowe wibracje, podgorączkowe drżączki mełły moje rozумы i zmysły⁴⁴), na najdrobniejszych motywach kończąc (instytucja domu publicznego oraz zniewalania w nim ludzkich umysłów za pomocą „zołży” oraz „łózkowania”⁴⁵). Najbardziej symptomatyczną groteskowością odznaczają się jednak te momenty, w których narrator, pomimo swojego intencyjnego zerwania z szeroko rozumianą chłopskością, nadal postrzegany jest przez środowisko wyłącznie przez pryzmat „rodowej przynależności do ziemi”. Oto przykład:

[...] [Goście – B.P.] Wchodzą cicho, wkradają się niepostrzeżenie [...] Mówią u progu: pochwalony! z figlarnym nieco przyciskiem, a Koleżanka [...] cytuje zaraz: – „Ktoś ty taki skąd ty rodem?” – i zaśmiewa się ładnie, od piersi⁴⁶.

Mamy więc: obecność zwrotu „pochwalony” (a więc nie „dzień dobry!”) będącego charakterystycznym dla chłopskiego aktu komunikacji, wymówionego ponadto, jak zauważa narrator, z intencjonalnym tonem wywyższenia, a także, czysto ironiczne, cytowanie wiersza M. Konopnickiej⁴⁷ znaczeniem godzącego w poczucie wartości narratora-gospodarza. To wszystko kondensuje się w niezwykle groteskową i prześmiewczą wizję funkcjonowania narratora w świecie *Majdanu*. Oczywiście przykłady można mnożyć (np. spotkanie z panią majorową Heleną Kicińską, scena alkoholowego upojenia w domu Dewota i wiele innych, których tu nie podaję). Zapytajmy o celowość tej rozbudowanej groteskowości w dziele Pilota. Otóż, szukając odpowiedzi na to pytanie, ponownie natknijemy się na, sygnalizowaną przeze mnie już wcześniej, lukę lub pobieżność analizy twórczości Pilota. Bereza bowiem, nie skupiając się na wieloaspektowości groteski *Majdanu*, twierdzi, że jest

⁴⁴ Ibidem, s. 6.

⁴⁵ Ibidem, s. 54–58.

⁴⁶ Ibidem, s. 195.

⁴⁷ Zob. M. Konopnicka, *A jak ciebie...*, [w:] *Poezye wydanie zupełne, krytyczne t. III*, Kraków 1915, s. 14, https://pl.wikisource.org/wiki/Poezye_wydanie_zupe%C5%82ne,_krytyczne_tom_III/A_jak_ciebie [dostęp: 27.03.2023].

ona jedynie aktem autoszyderstwa (Pilota oraz narratora wobec siebie samych) wystosowanym jako kara (ponownie wobec siebie) za pozwolenie na degradację realnych wartości⁴⁸. Sulima idzie jeszcze dalej w marginalizacji jej znaczenia, twierdząc, że są to zaledwie „[...] akcenty parodystyczne [które – B.P.] nie realizują jakiś doniosłych celów poza tekstem”⁴⁹. Zanim jednak sam pozwolę sobie odpowiedzieć na to pytanie, przyjrzyjmy się jeszcze tym „parodystycznym akcentom” w *Proroku*.

Nowakowa groteska została opisana znacznie dokładniej, zarówno przez Sulimę wskazującego głównie na użycie jej w celu kontrastowania⁵⁰, jak i Zawadę, który omawia znamiennej scenę ucieczki Jędrusia z domu Matyldy⁵¹, zawierającą także kulturowy kontekst w postaci motywów z *Wesela* S. Wyspiańskiego⁵². Celowością tego zabiegu było, jak twierdzi Zawada, ukazanie i podkreślenie fałszu współczesnego zainteresowania wsią, pewnej „cepelinowości” tego mieszkania i jego domowników⁵³. Wszystkie spostrzeżenia tychże autorów są słuszne, jednak nie poruszają kilku ważnych kwestii wspólnych dla obu autorów i zdecydowanie wartościujących omawiane tu dzieła. Odpowiadając zatem na pytanie o celowość, stwierdzam, że owa groteska jest nie tylko aktem autoszyderstwa czy elementem wprowadzającym kontrast, lecz także **wielowymiarową próbą ucieczki** od dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości, w której podmiot staje się **tragicznie Wykorzeniony**. Tę powagę, smutek oraz tragiczność i związane z nimi załamanie statusu ontologicznego próbuje się neutralizować, śmiechem czy kontrastem. Sięgnięcie po groteskę to także próba zawarcia i przerysowania pewnych aspektów psychologicznych w celu ich dokładnego rozpoznania oraz przeżycia. Jest to wreszcie, a może szczególnie, groteskowość nadająca pewne wymiary inicjacyjności tymże powieściom, których autorzy, dokonując aktu twórczego,

⁴⁸ H. Bereza, *Związki...*, op. cit., s. 220.

⁴⁹ R. Sulima, *Folklor...*, op. cit., s. 448.

⁵⁰ Ibidem, s. 402.

⁵¹ A. Zawada, *Gra w ludowe...*, op. cit., s. 182.

⁵² Ibidem.

⁵³ O kulturze cepelii pisał A. Kroh, [w:] idem, *Wesołego Alleluja Polsko Ludowa*, Warszawa 2014, s. 34–45.

próbują po raz kolejny przezwyciężyć groźbę zmiany i wejść na pewien etap duchowej dojrzałości (wiedzy o świecie i swojej kondycji w nim). Być może sięgają więc po groteskę, aby wyśmiać zmianę, sytuację, którą nie do końca rozumieją, z którą sobie nie radzą i w ten sposób, rozbijając ją śmiechem, godzą w jej tragizm – neutralizują nieprzyjemny efekt strachu.

Groteskowość nie jest jednak jedynym wspólnym elementem *Majdanu* i *Proroka*. Wyżej wspomniałem o kontraście, na którego szkieletcie oparty został parodystyczny ton fragmentów powieści. Kontrasty przestrzenne to kolejne elementy łączące oba te światy. Mam tu na myśli typowe, dezaktualizujące się stopniowo, opozycje: wieś-miasto (w tym: przestrzenne oraz afektywne aspekty). Bowiem, aby od wsi uciec i stać podmiotem oscylującym⁵⁴ i Wykorzenionym (tak jak wspomniani narratorzy), najpierw trzeba w niej mieszkać.

PRZESTRZEŃ WIEJSKA I MIEJSKA

Świat wsi *Majdanu* i *Proroka* jest ukazywany z różną częstotliwością oraz w odmiennej specyfice czy celowości. Niemniej stanowi intuicyjny punkt wyjścia dla obu narratorów. W *Majdanie* to miejsce istniejące przede wszystkim w narratorskich snach i wspomnieniach. Przywoływane zostaje poprzez szczególny zabieg narracyjny, polegający na zwracaniu się narratora „teraźniejszego” do samego siebie z dzieciństwa. Jest to więc szczególna forma zreinterpretowanego strumienia świadomości lub autorefleksyjnego monologu, pełniącego funkcję reminiscencji. Majdanowska wieś jest z tej racji przestrzenią nieposiadającą jasno określonych granic, oniryczną, a przez to niepodlegającą prostym rozgraniczeniom. We wspomnieniach narratorskich jawi się, choć tylko pozornie, jako dość konwencjonalna. Jej epicentrum stanowi gospodarskie obejście Dziadka Śmierycha, chałupa z kilkoma izbami, przed nią ogród, obora, chlew, stodoła oraz sad. Otaczają tę dziadkową chałupę bliżej nienazwane i niedookreślone pola. Przestrzeń ta ma charakter ściśle indywidualny, dostrzegamy tylko te elementy, które mają istotny wymiar dla samego narratora, reszta to, tak jak już wspomniałem, mgliste

⁵⁴ Zob. *Oscylacja*, [w:] A. Łebkowska, *Poznawanie siebie i poznawanie innego. Wobec inności literatury*, „Przestrzenie Teorii” 2005, nr 5, s. 17–18.

horyzonty. Najważniejszy jest więc krąg gospodarskich zabudowań, w obrębie którego narrator doświadczył trzech symbolicznych prób ucieczki⁵⁵ i do którego wraca, by doświadczyć żałoby, spowodowanej śmiercią właściciela gospodarstwa⁵⁶.

Jest to więc miejsce mające (na pozór) spójny kształt i cenny walor harmonii świata. Prawdziwość obu tych pierwiastków została przez narratora *Majdanu* szybko zweryfikowana i sklasyfikowana jako mistyfikacja, czego konsekwencją (także konsekwencją ucieczki psychologicznej) było poczucie całkowitego **wyobcowania/wykorzenia**:

Z krzywdą myślałeś o swoim opuszczeniu. Przez cały dzień nie postąpiłeś kroku pierwszym kośnikom; teraz byłeś w samotności i byłeś sam, dokoła wszystko ciche, głuche na całe przestrzenie. [...] Wszystko, o czymkolwiek byś nie pomyślał, tak dalekie, że nie postąpiłbyś krokiem w stronę najbardziej nawet upragnioną: tak oczywista była niezmierność drogi, którą musiałbyś przemierzyć⁵⁷.

Mimo to narrator nie odnosi się do wsi, z której pragnie uciec tak, jak to czyni Jędrus, który korzystając ze specyficznej dla tego dzieła poetyki wyliczenia, podobnie jak syn z wyżej zamieszczonego fragmentu pamiętnika, przeklina ją, mówiąc:

⁵⁵ Na marginesie zauważam, że motyw wspinania i upadku jest nie tylko symbolicznym wyrazem próby ucieczki. Dialoguje on także z dość konwencjonalnym motywem wspinania się po szczeblach społecznej czy ekonomicznej drabiny. W tej sytuacji wszystkie upadki młodego narratora mogą być podkreśleniem tragizmu związanego z własnym położeniem oraz podejmowaniem tego rodzaju prób, które pomimo wielkiego wysiłku bardzo łatwo mogą skończyć się, również metaforycznym upadkiem.

⁵⁶ Co ciekawe, nie dopełnia on rytualnych czynności funeralnych, czym jawnie sprzeciwia się typowemu, ludowemu podejściu do włączania śmieci w kosmiczny cykl natury. Jest to jeden z najbardziej wstrząsających aktów świadczących o wykorzeniu, a niosących tragiczne dla narratora skutki. Píše o tym szerzej M. Tymochowicz, [w:] idem, *Rola tradycyjnych obrzędów przejścia*, „Rocznik Lubelskiego Towarzystwa Genealogicznego” 2013, nr 5, s. 188–192.

⁵⁷ M. Pilot, *Majdan*, op. cit., s. 16.

Żegnaj niewolo moja, postronku na szyi, kółko żelazne w nozdrzach, młyński kamieniu przywiązany do nóg. [...] Żegnajcie [...] czosnkowe kielbasy wiszące na żerdce jak suszące się na słońcu zaskrońce⁵⁸.

Wieś *Proroka* jest, jak się zdaje, dalece bardziej okrutna. To miejsce będące zupełnym przeciwieństwem kulturowego pojmowania rodzinnego domu, który nie zapewnia bezpieczeństwa i spokoju. Przepęlnia je natomiast wyzysk, przemoc (być może pierwsze tak realne świadectwa kondycji wsi w dotychczasowej twórczości Nowaka). Można stwierdzić, że gospodarskie obejście Jędrusia jest w znacznym stopniu tożsame z majdanowskim. Narrator *Proroka*, opisując je, również czyni z niego szczególne epicentrum wiejskiego uniwersum. Posługując się inicjalną anaforą, nadaje mu indywidualny charakter:

[...] moje lata spędzone w tym drewnianym domu, na tym podwórzu wiecznie zaścielonym słomą, sianem, kurzym i gęsim łajnem, moje dzieciństwo i chłopięce lata czekające na dojrzewającą przy studni wisienkę⁵⁹.

Tło, tak samo jak u *Pilota*, stanowią łąki, pastwiska i podlesne tereny będące co najwyżej świadkami seksualnej inicjacji (cielesne akty przejścia z Marią) czy rozmytymi kulisami głównych zdarzeń. W tym miejscu pragnę zauważyć, że same przygotowania do ucieczki, a więc opuszczenia przestrzeni, są także swego rodzaju gestami inicjacyjnymi, próbami charakteru, które sprawdzić mają hardość i cierpliwość narratorów. W przypadku *Majdanu* największe „przygotowania” miały miejsce w obrębie psychiki samego bohatera, który stopniowo musiał zdekonstruować rzeczywistość i przekonać samego siebie o słuszności celu, którym było prawdziwe poznanie oraz sprzeciwienie się zależnościowej pozycji:

[...] Wiedzący, będziesz mógł postąpić według swojej woli lub pozwolić komu innemu postąpić z sobą podług jego zechcenia: wiadomość twoja

⁵⁸ T. Nowak, *Prorok*, op. cit., s. 3.

⁵⁹ Ibidem, s. 8.

osłona i osłoda. [Rób wszystko – B.P.] [...] by dość swego; jeśli nie dobrego swego, to prawdziwego swego⁶⁰.

W przypadku Jędrusia ucieczkowe gesty przybierają kształt nie tylko podejmowania się wszelakich prac zarobkowych, lecz także (wręcz obsesyjnej) fascynacji miastem jako celem ucieczki:

[...] Parę lat temu, gdy zacząłem ciuć grosiwo, kupiłem jego plan. Nocami [...] uczyłem się na pamięć nazw jego ulic, placów, kościołów. Nad rzeką w miejscu odosobnionym [...] lepiłem z gliny dom po domu, kościół po kościele, pałac po pałacu. Po dwóch latach [...] gliniane miasto wyszło na upale, przypominało żywcem to kamienne, utajone w mojej pamięci⁶¹.

Celem, dodajmy, osiągniętym dzięki mozolnej pracy i autokontroli. Obaj narratorzy ostatecznie triumfują. Majdanowski być może podróżuje pociągiem. Jędrusia natomiast czującego ogromną ulgę: „Wyrwałem się i jest mi tak jakbym wreszcie powalił jednym uderzeniem pięści zezwalającego mnie zawsze z nóg tryczka, byczka bodącego wiosennie w wierzby słońce”⁶², wyrzywa ze wsi autobus. I pomimo litanijskiej gloryfikacji miasta: „O miasto, miasto, gwiazdo zaranna, kamieniu biały, w którym rozrasta się dziewięciosił, śnie mój wreszcie wyśniony, ucieczko moja grzeszna”⁶³, to pierwszy kontakt z nim jest **szokiem Wyrwanego**. Potęguje go wyczuwalne poczucie inności, wzdardliwe spojrzenia przechodniów sprawiają, że narrator zaczyna uciekać w głąb siebie.

Narrator *Proroka* pod wpływem wewnętrznego napięcia mówi: „[...] muszę poćwiczyć siebie, Jędrusia, parobka miodnego, nie wiedzącego, co robić z rękami [który mimo – B.P.] [...] ślęczenia całymi godzinami przed

⁶⁰ M. Pilot, *Majdan*, op. cit., s. 21.

⁶¹ T. Nowak, *Prorok*, op. cit., s. 19.

⁶² Ibidem, s. 10.

⁶³ Ibidem, s. 19.

lustrem, nad wodą, układania twarzy, poprawiania na niej uśmiechu⁶⁴, nadal jest rozpoznawalny jako chłop. Już od pierwszych chwil, mimo posiadania planu miasta w głowie, widać, jak bardzo nie ma pojęcia o jego rzeczywistym funkcjonowaniu (zjada surowe jajka i rozrzuca skorupki pod Wawelem). Wie o tym, i stwierdza z żalem, że „[...] **siedzi we mnie chamek płochliwy, wstydlivy, krowie łajno, które można kopnąć szpicem buta, a ono nawet nie mruknie, nie beknie, jeno pokornie szepnie Bóg zapłać**”⁶⁵.

Narrator *Majdanu* także, uciekając w głąb siebie, opisuje pierwsze doświadczenie chaosu miasta jako mieszanie się fascynacji i euforii z poczuciem dysharmonii lekko zakrawającej o poczucie winy względem opuszczanej wsi:

[...] Nic z nią przecież niewola: a jednak ten ostatni twój gest nie tylko pożegnanie, swobodę także znaczył... Słowa matackie: ledwie cień czegoś nieponazwanego, może fizyczna ulga tylko [...] Nic z nią nie jest niewolą: jakże więc mogło zdarzyć się tak; skąd ta swoboda prostacka? Rosnące poczucie swobody, miast cieszyć, gnębi i wstydzi⁶⁶.

I oczywiście, oswajanie nowych rzeczywistości nie jest procesem łatwym. Wielokrotne podkreślanie doświadczanych antagonizmów ma konkretny, jak mi się wydaje, cel, którym jest ukazanie pierwszych **konsekwencji ucieczki, wyrwania**. Będzie to poczucie alienacji oraz bardzo dotkliwe, uderzające wręcz zaburzenie w pojmowaniu, dotychczas oswojonego „ja”. Oznacza więc (świadomą oczywiście) konieczność przebudowania swoich struktur egzystencjalnych, wiążącą się z zanegowaniem własnej wartości i osłabieniem przez to emocjonalno-psychicznej bariery, którą obca miejskość „nadszarpywać” będzie po wielokroć.

Ta miejskość właśnie jest w światach *Majdanu* i *Proroka* ważna. Możemy bowiem jej literackie konstrukty czy elementy odnaleźć w świecie realnym, z którym styczność na swej inicjacyjnej drodze mieli sami autorzy. Mamy więc Józefów – przestrzeń pod Warszawą⁶⁷, więc i samo miasto, jako desygnat

⁶⁴ Ibidem, s. 23.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ M. Pilot, *Majdan*, op. cit., s. 128.

⁶⁷ Ibidem, s. 32.

miejskości – Warszawę, a także lotnisko na Okęciu⁶⁸ (aktualnie im. F. Chopina). Bohater spaceruje także ulicą Żwirki i Wigury będącą metaforyczną (i realną) kłamrą łączącą lotnisko z centrum miasta. Co do miejsc *Proroka*, nie można się oprzeć wrażeniu przebywania w krakowskiej aglomeracji miejskiej. Zamek królewski, Błonia, Planty, miasto rysujące się na planie okręgów, które ekwiwalentyzują pozycje społeczne ich mieszkańców na zasadzie: im dalej od centrum, tym bardziej wiejsko, do tego obecność okalających wsi, mających „miejskie” tendencje – idealnie wpisują się w charakterystykę XX-wiecznego Krakowa.

O dziwo, same opisy tych przestrzeni nie odgrywają tak znaczącej roli jak pojedyncze, zazwyczaj ważne w ujęciu afektywnym, miejsca, a konkretnie miejsca zamieszkania znajdujące się w mieście⁶⁹. Dla Jędrusia będzie to dom Franka, w którym mieszkał, a który znajduje się, ku wielkiemu rozgoryczeniu narratora, na przedmieściach. Dla narratora *Majdanu* będzie to natomiast cały konglomerat różnego rodzaju *quasi*-domów, przystanków Wykorzenionego. Ja skupię się tu tylko na dwóch, jak mi się zdaje, najważniejszych – mieszkaniach w bloku.

Dla Jędrusia, jak już wspomniałem, dom Franka przestaje być spełnieniem snu o metropolii, staje się (w duchu kolejnej już konsekwencji ucieczki) wielkim rozczarowaniem. Nie pasuje do wyśnionej wizji, ponieważ jest jedynie półśrodkiem, czymś pomiędzy wiejską chatą a miejskim domkiem. Po raz kolejny musi więc uciekać, wpędzając się tym samym (znów konsekwencja) w niekończący się ciąg kolejnych ucieczek. Będzie to bieg w nieokreślonym kierunku, bez możliwości wytechnienia czy stabilizacji w postaci zatrzymania się, jednocześnie naznaczony pamięcią i sentymentem do odrzuconej raz na zawsze przeszłości:

⁶⁸ Ibidem, s. 239.

⁶⁹ Oczywiście nie zmienia to faktu, że takowe występują i również niosą za sobą istotne sensory, przykładowo opis lasku podmiejskiego jako dowód na degradację wiejskości na rzecz miejskości („Całymi dniami wałęsałem się po kamienistych ścieżkach, zaglądałem w każdy kąt rachitycznego lasku, gdzie od strzępów gazet głośno, jasno od butelek po wódce, po winie i piwie” s. 36). Jednakże dla spójności wywodu pracy zmuszony jestem je tu pominąć.

Coraz częściej uciekam z tego domu drewnianego, krytego papą, stojącego za miastem [...] obok domku jest kwiatowy ogródek cały w malwach, liliach i piwoniach. One sprawiają, że w domu jest zawsze cieniście i chłodno⁷⁰.

Podobne rozbijanie wyobrażeń o miejskości jako degradacji wartości danej przestrzeni będzie realizowane konsekwentnie w całym *Proroku*. Począwszy od wypowiedzi Franka, dobrze znającego już specyfikę miasta:

Co ty Jędrus wygadujesz, jakie miasto, jakie chamki, gnojki, ćwoki nie wiedzące jak do sklepu wejść? Dyć to wszystko nasze, na chlebie naszym wychowane. Przecież nie ze dwora, z pańskiego pałacu⁷¹.

Na spostrzeżeniach samego Jędrusia, zde gustowanego i oszukanego kondycją pseudomiejskości skończywszy – „[...] w tych blokach mieszkają nie tak dawne wioski. Kilka lat temu [...] uciekli ze wsi, od gnoju, od pacierza, kolęd, pawich piór, pola i za żadne skarby by do niej nie wrócili”⁷², ponieważ jak sam zauważa w tej poczynionej mimochodem analizie społeczeństwa, która ma zdecydowanie profetyczny wymiar: „[...] żaden z nich do tych łąk się nie przyzna, nie ucieknie w nie [...] Ale żadne z nich nie przeklnie tych łąk, nie wyprowadzi z pamięci”⁷³. Nawet w mieście zatem nie udaje się od wiejskości uciec (konsekwencją tego jest jeden z wielu stopni tragizmu), zwłaszcza obracając się w towarzystwie ludzi, którzy żyją „[...] miastowym życiem, niby pańskim, a w gruncie rzeczy nijakim, kapuścianym, smrodliwym od krupników”⁷⁴. Jędrus, wnikając w struktury społeczności miejskiej, doświadczył jej złudnego charakteru dość tragiczne oddziałującego na jego światopogląd.

⁷⁰ T. Nowak, *Prorok*, op. cit., s. 33.

⁷¹ Ibidem, s. 29.

⁷² Ibidem, s. 38.

⁷³ Ibidem, s. 39.

⁷⁴ Ibidem, s. 44.

W *Majdanie* natomiast obcowanie z miastem zasadza się na zupełnie innym schemacie, który także prowadzi do swoistego tragizmu pod postacią wykorzenienia/bezdomności. Miasto i jego upersonifikowane władze, niczym organizm odrzucają narratora *Majdanu* jak niepożądany przeszczep. Zmienia on zatem nieustannie miejsce zamieszkania, a gdy się już w jakimś znajdzie, czuje jedynie wrogość i niepokój. Mieszkanie narratora jest więc przestrzenią, która działa na jego psychofizyczną niekorzyść, poczynając od niemalże kartonowego mieszkania w PRL-owskim bloku, w którym tylko pozornie przecież „[...] nikt nie jest pokrzywdzony, nikt uprzywilejowany, pełna norma dokoła, wszystko równakie”⁷⁵, na opustoszałym mieszkaniu, które klaustrofobiczną małością i obecnością elektrycznych sprzętów wydających „[...]” pogłosy, pojęki witalnych mocy w wysokosprawnych organizmach mechanicznych zatrwają i straszą”⁷⁶, kończąc.

Status omawianych tu *quasi*-domów, doprowadza narratora do konstatacji o swoistej dezintegracji kulturowego i afektywnego ujęcia domu, jest ona (ponownie) wynikiem ucieczki i próby wykorzenienia. Narrator *Majdanu*, emocjonalnie rozbity, pyta się więc: „W domuśmy swoim i w tym domu kraka: własny dom nam nie druh?”⁷⁷, by na ostatnich kartach powieści już z pełną świadomością degradacji konstruktu domowego ogniska stwierdzić i pokazać kolejną konsekwencję, że „W swoim domu, najłatwiej zostać samotnym”⁷⁸.

Trzeba pamiętać, że wspomniana samotność, a więc brak elementu życiowego oparcia (choćby w postaci domu), to wynik świadomych decyzji i deklaracji, które odnoszą się zazwyczaj do kolejnego aspektu przestrzennego, w tym przypadku przeniesionego bardziej w sferę symboli lub znaków kulturowych. Mówię tu o stanowczym odżegnywaniu się od immanentnego dla każdego chłopa pojmowania ziemi oraz jej wartości absolutnej. Będą to kolejne, jak zaraz wykażę, zupełnie nieudane próby **ucieczki od chłopskich korzeni**.

⁷⁵ M. Pilot, *Majdan*, op. cit., s. 233.

⁷⁶ Ibidem, s. 8.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Ibidem, s. 195.

W przypadku narratora *Majdanu* mamy do czynienia z bezpośrednią i świadomą deklaracją owego wyrzekania się, zawartą w rozmowie z urzędnikiem od spraw rolnych, który nosi przezwisko „Rola”:

Rola, ja tej roli orał nie będę! [...] ty rozumiesz co chcę powiedzieć, ja mówię zamiast [...] trudno mówić wprost, to oczywiste, jestem u ciebie w spisach, oficjalnie ja jestem u ciebie ten, który orze, sam powiadasz, że mam odpowiednie pochodzenie, jak mówisz, wypieram się swojego pochodzenia? Rola, Rola, który raz ci to mówię [...] ja na twoich rolach jak jałowcowy słup, jałowcowe ziele, korzenie głęboko, korzenie w kamiennym gruncie głęboko, nie tykają jednak zgnojonej powierzchni tej roli [...] Mówisz, Rola, nieużytki? [...] cały czas ci tłumaczę, jałowcowa sprawa, zakorzenie się głęboko i pewnie, kto za tym nie tęskni, ja, niech mam pewność, niech uwierzę, [...] ale grunt musi być pewny, chcę zapuścić korzenie, Rola, niczego bardziej mi nie brak niż korzeni. Mieć pewność, utwierdzić się, bracie Rola. A tu płynie. Wódką, ginem (ja zastępczo mówię, bracie Rola). Od czego się odepchnąć, w jakim kierunku ciągnąć? Oraj, bracie Rola, w dewotowej wódzie, orz, to jedy-ny pewny grunt!⁷⁹.

Oczywiście, nie jest to jedynie dosłowne odrzucenie wykonywanego zawodu. Majdanowski narrator odtrąca bowiem swoje chłopskie korzenie w ujęciu egzystencjalnym. Jest swojego pochodzenia w pełni świadom i tak samo świadomie nie utożsamia się z nimi. Stanowczo sprzeciwia się także roli (w sensie performatywnym) kontynuatora i opiekuna spuścizny kulturowej i cynicznie stwierdza, że jedynym pewnym gruntem w ówczesnych czasach są dobra doczesne oraz uciechy, np. alkohol. Jednak wszystkie deklaracje i ich sensy potrafią zdeintegrować się w jednej chwili. Zazwyczaj dokonuje się to w momencie, w którym narrator *Majdanu* (jak i *Proroka*, o czym zaraz) doświadcza szczególnych sytuacji granicznych (pewnych kryzysów) lub napotyka nieznane i nieoswojone jeszcze elementy rzeczywistości. To właśnie wtedy włącza się w jego działania czy myśleniu coś, co nazywać będę **chłopskim konstruktem**

⁷⁹ Ibidem, s. 90.

myślowym⁸⁰. To przez jego obecność i tragiczną niemożność pozbycia się czy „wyłączenia” go wszystkie „narratorskie” przysięgi, zaklęcia, automanifesty tracą swoją wartość i moc, po raz kolejny odzwierciedlając iluzoryczność podjętych prób ucieczki.

TRAGIZM I AUTOKREACJA

W samym *Majdanie* istnieje kilka tego typu scen autooszustwa czy przeklamania, skupię się tu jednak na tej najbardziej według mnie emblematycznej. Mam na myśli moment, w którym majdanowski narrator doświadcza załamania nerwowego, nie umie sobie poradzić z prawami, którymi rządzi się otaczająca go społeczność, ewidentnie nie kontroluje swojej sytuacji i biernie poddaje się wszelkim zależnościom. Pewnego poranka, w trakcie spaceru przez miasto, napotyka Krogulskiego, chłopą, który z furą gnoju jedzie na pole znajdujące się na terenie warszawskiego lotniska. Wbrew wszelkim wyrzeczeniom wobec większych korzeni to właśnie postać owego Krogulskiego i jego pracy (obsiewania, nawożenia, orania, doglądania pola) staje się (chwilowym) elementem harmonizującym rozedrgane wnętrze narratora⁸¹. Staje się momentem włączenia chłopskiego konstruktów myślowego. Powrót, który na chwilę dezintegruje negatywne efekty wykorzenienia. Powrót, pozwalający, przez odwołanie do znajomych i oswojonych schematów zachowawczych, uzyskać incydentalne poczucie jedni ze światem i scalenia poprzez odwołanie się do dawnego, wewnętrznego „ja”⁸².

Elementy podobnego (choć polegającego na zaprzeczeniu chłopskości) schematu konkretyzacji i esencjalizacji możemy odnaleźć też w postępowaniu Jędrusia. Co prawda nie konstruuje on aż tak jednolitego manifestu jak majdanowski narrator, niemniej reprezentuje analogiczny pogląd wyrażony

⁸⁰ Jest on również związany z doświadczeniem inności/wykorzenienia, na którą składają się: „bezpośrednia izolacja fizyczna, stronienie od widoku drugiego oraz zerwanie więzów dialogu wynikające z przeświadczenia, że bliźni nosi w sobie zło i jest źródłem zagrożenia”. Zob. K. Smoter, *Inny i inność a obszar „nowej etyki”*. *Refleksje na pograniczu filozofii i edukacji międzykulturowej*, „Filozoficzne Problemy Edukacji” 2020, nr 3, s. 101.

⁸¹ M. Pilot, *Majdan*, op. cit., s. 232–249.

⁸² O określeniu tożsamości poprzez poczucie przynależności do określonej społeczności pisała D. Siwor, *W kręgu mitu...*, op. cit., s. 63.

w kilku różnych wypowiedziach typu „Postanowiłem przecież, że będę unikał wszystkiego, co wiąże się ze wsią, napomyka o niej, przebąkuje”⁸³ lub w drastycznie dehumanizującym stawianiu granic między nim „człowiekiem” a chłopstwem – „zwierzętami”. Mówi on bowiem do Franka:

Ty gnojny ćwoku, ty pastuchu głupkowaty utyłany po łokcie w rodnych wodach [...] Po cóżeś ty przywędrował do miasta. Smrodliwiej w nim od ciebie [...] Gdybym mógł takim jak ty kazałbym chodzić z główką kapusty na głowie [...] I nie pozwoliłbym wam gadać ludzkim głosem, tylko szczekać, miauczeć, beczeć⁸⁴.

Jędrus jednak ani nie „uniknął” nieświadomego powrotu do wiejskich korzeni ani nie usytuował się wyżej względem mieszkańców wsi⁸⁵. W *Proroku* istnieje kilka scen, a nawet bezpośrednich zwrotów oddających tragizm niemożności całkowitej ucieczki: „Tęsknota ty moja, żalu wsiowy, czemu nie mogę się was pozbyć raz na zawsze, wyrwać z siebie, z mojej duszyczki [...] Za głęboko widać posiano was we mnie, zbyt głęboko zaorano”⁸⁶. Istnieje też całe mnóstwo Jędrusiowych gestów (choćby zmiana stroju) zabiegów (piełęgnacja dłoni by nie wyglądały na chłopskie), które równie dobrze świadczą o iluzoryczności tejże ucieczki podmiotu Wykorzenionego, niestety ograniczyć się muszę do dwóch według mnie najważniejszych.

Pierwszym z nich będzie praktykowanie gry w „panicza i chłopka” znakomicie ukazującej zakorzeniony w postpańszczyźnianej⁸⁷ świadomości chłopskiej mechanizm wartościowania i dzielenia ludzi na panów i chłopów. Jędrus,

⁸³ T. Nowak, *Prorok*, op. cit., s. 33.

⁸⁴ Ibidem, s. 28.

⁸⁵ Ciekawe spostrzeżenia czyni na ten temat także: I. Wieczorek-Bartkowiak, *Opowieści spod igły. Tekstura Półbaśni Tadeusza Nowaka*, [w:] *Nowy Nowak (Tadeusz), Zbiór szkiców z reprodukcjami obrazów S. Baja*, red. J. Olejniczak, R. Knapiek, Katowice 2016, s. 36.

⁸⁶ T. Nowak, *Prorok*, op. cit., s. 45.

⁸⁷ Zob. *Rewolucja*, [w:] A. Leder, *Prześlona rewolucja*, Warszawa 2014. Takie same sceny polegające na spełnianiu marzenia o byciu panem i realizacji postpańszczyźnianego fantazmatu możemy znaleźć w *Palacu* Wiesława Myślińskiego (Kraków 2021) czy *Baśni o wężowym sercu albo Wtórym słowie o Jakóbie Szeli* Radka Raka (Warszawa 2020).

chcąc stać się bardziej „miejski” w grze polegającej na wcielaniu się w odpowiednie role włącza nieświadomie swój chłopski konstrukt myślowy, zapominając, że miasto jest przecież areną dezintegracji tego typu podziałów na szlachtę i chłopstwo, a jeśli nawet jakieś istnieją, to czy nie powinien się bawić w chociażby „urzędnika i petenta”? Jędrus jednak jest w pełni przekonany, że właśnie tak wygląda miejskość, będąca tak naprawdę wiejską „pańskością”.

Drugi taki dowód na fałszywość aktu ucieczki zawarty jest w najważniejszej scenie *Proroka* – końcowym spotkaniu matki z synem⁸⁸. To właśnie ten czas, gdy narrator po roku doświadczenia miejskości w pewnym stopniu godzi się już z nijakością życia, spowodowaną tragicznym zawieszeniem pomiędzy nienawiścią do wsi a tęsknotą za nią. To także moment wyciszenia niemalże wszystkich doznanych krzywd i cierpień, czy chwila, w której ta szarość i nieokreśloność własnego „ja” zaczyna być coraz mniej bolesna. I właśnie w tę tak istotną chwilę jak swoisty klin wbija się figura bezradnej, szukającej i kochającej swego syna matki.

Jędrus w jednej sekundzie wraca całym sobą, tam skąd dawno już zbiegł, w troskliwe ramiona przeszłości „Mama, wyrwało mi się skuczliwie. – Mama. [...] ciepło mi się koło serca zrobiło, odtajało”⁸⁹, opowiada Jędrus. Ten sam, który na powrót wewnętrznie rozedrgany odprowadzi matkę na pociąg powrotny, i który stojąc na peronie, będzie po raz kolejny, niczym szaleniiec, powtarzał te same słowa „Uciekleś stamtąd, wyrwałeś się, uciekleś”⁹⁰. Jednak jak widzimy, są to już tylko puste (a przez to dramatyczne) słowa, prowadzące nas do ogólnej i zamykającej niniejszą analizę konkluzji na temat omawianych tu dzieł.

Nie wszystkie uwagi mogły zostać zawarte w niniejszej pracy⁹¹, dlatego zdecydowałem się na naświetlenie oraz omówienie elementów najbardziej

⁸⁸ Klasyfikuję ją jako najważniejszą, ponieważ po pierwsze stanowi paralelę do motywu spotkania zagubionej, szukającej swego syna matki na samym początku *Proroka*, po drugie jest niezwykle ważnym elementem kompozycji, który ujmuje w powieść Nowaka w spójne i estetyczne ramy, po trzecie niesie w swych sensach najważniejsze idee zawarte na przestrzeni całej powieści.

⁸⁹ T. Nowak, *Prorok*, op. cit., s. 179.

⁹⁰ Ibidem, s. 182.

⁹¹ O kwestii socjologicznego ujęcia tematu migracji oraz skutku awansu społecznego, zob. J. Żarnowski, *Metamorfozy społeczne III, Historia społeczna: Metodologia – ewolu-*

symptomatycznych i emblematycznych, zwłaszcza w perspektywie transgresywnych czy tożsamościowych identyfikacji **Wykorzenionego**. Podmiotu (pozornie) pozbawionego wrodzonego pierwiastka chłopskości. Będzie więc wykorzenienie momentem odejścia od kultury chłopskiej (odcięcia korzeni), a jednocześnie niemożliwością jej całkowitego odrzucenia (stałą pamięcią o nich). Będzie także procesualnym aktem wyrugowywania łączności kulturowej, którego efektem stanie się brak możliwości kompletnej asymilacji (wobec miasta), jak i niemożność powrotu na wieś (z racji negatywnych konotacji, wyparcia się chłopskości i traumy związanej ze środowiskiem wiejskim). Wykorzeniony wkroczył zatem w świat Obcych, nie mogąc jednocześnie się z nim zjednać, jeżeli próbował się dopasować, to tylko pozornie, groteskowo i tragicznie. Pozostając na swoistej granicy światów, w postaci materii izomorficznej, *quasi*-tożsamej, skazany jest na inność własną i inność wobec świata, przez co ponosi tragiczne skutki procesu dekonstrukcji osobowości. W niniejszym tekście chciałem wykazać różnego rodzaju próby pozornych, niecałkowitych ucieczek, podejmowanych przez – skontaktujmy to – **Wykorzenionych narratorów** *Majdanu* oraz *Proroka*, poczynając od tych rzeczywistych, mających charakter przestrzenny, poprzez światopoglądowe, które zazwyczaj wiązały się ze swoistą miejską inicjacją, na tych psychologicznych, dotyczących zafałszowywania obrazu własnego „ja” kończąc. Ucieczki, w ich przypadku, pozostały jedynie próbami właśnie, dochodziły do skutku, natomiast ich wynik był zaledwie cieniem oczekiwań i pragnień narratorów. Ich wykorzenienie pociągnęło za sobą szczególne konsekwencje, takie jak: alienacja, utrata systemu wartości, utrzymywanie nienaturalnego i zafałszowanego obrazu siebie, swoiste rozprzężenie czy dysharmonia ze swoim kulturowym wnętrzem, smutek, melancholia, frustracja, poczucie niższości względem miejskiej społeczności, brak egzystencjalnego/kulturowego fundamentu, na którym można by się oprzeć, i wiele, wiele innych.

cja – perspektywy, Warszawa 2011, a także P. Sztompka, *Los i wybór. Dziedzictwo i perspektywy społeczeństwa polskiego*, red. A. Kojder, Rzeszów 2003, oraz R. Dyoniziak, *Awans społeczny, a poczucie sukcesu lub zawodu życiowego*, „Rocznik Białostocki” 1991, nr 17, s. 37–63.

Możliwe, że ukazywanie przez Mariana Pilota i Tadeusza Nowaka tych prób miało na celu, tak samo jak wspomniane już posługiwanie się groteską, jednostkowy i zarazem wspólny, jak się okazuje, charakter podsumowania oraz inicjacyjnego oswojenia (poprzez akt twórczy) doświadczanej, niezwykle dynamicznej rzeczywistości. W przypadku *Majdanu* będzie to dodatkowo analiza teraźniejszej (dla jego autora) kondycji świata oraz granych w nim ról. W przypadku *Proroka* jest to natomiast możliwy zarys przyszłości i profetyczna próba diagnozy teraźniejszości. Mogło być to również ostrzeżenie przed wykorzeniem, o którym wspomina także cytowany już na samym początku gospodarz i autor pamiętnika:

[...] Zaraz po wojnie póki jeszcze było lepiej dużo pokończyło gimnazja ze wsi, ale się gdzieś pochowali po miastach i siedzą cicho, że na wsi ani ich widnąć. Uciekli raz od nędzy, to i po co wracać. Chcą za sobą ślady zatrzeć, bo znają wieś i z wierzchu i od środka⁹².

⁹² *Pamiętniki chłopów...*, op. cit., s. 74.

BIBLIOGRAFIA

- Balbus S., *Tadeusz Nowak (11 XI 1930–10 VIII 1991). W 25. rocznicę śmierci*, „Konteksty Kultury” 2016, nr 13.
- Bereza H., *Alfabetyczność, teksty o literaturze i życiu*, Warszawa 2018.
- Bereza H., *Związki naturalne: szkice literackie*, Warszawa 1972.
- Chudziński E., *W kręgu kultury i literatury chłopskiej 1918–1939*, Warszawa 1985.
- Dyoniziak R., *Awans społeczny, a poczucie sukcesu lub zawodu życiowego*, „Rocznik Białostocki” 1991, nr 17.
- Jarzyna A., *Spowiedź wyobraźni (szkice i rozmowy)*, Kraków 2014.
- Koźbiel J., *Słowa i światy: rozmowy Janiny Koźbiel*, Pruszków 2012.
- Kroh A., *Wesołego Alleluja Polsko Ludowa*, Warszawa 2014.
- Leder A., *Prześlona rewolucja*, Warszawa 2014.
- Leszczyński A., *Ludowa historia Polski*, Warszawa 2020.
- Łebkowska A., *Poznawanie siebie i poznawanie innego. Wobec inności literatury*, „Przestrzenie Teorii” 2005, nr 5.
- Mały słownik gwar polskich*, red. J. Wronicz, wyd. 2, Kraków 2010.
- Masternak Z., *Rebelianci i komedianci: teksty o literaturze*, Warszawa 2021.
- Myśliwski W., *Kres kultury chłopskiej*, Warszawa 2003.
- Nowak T., *Prorok*, Warszawa 1980.
- Nowy Nowak (Tadeusz). Zbiór szkiców z reprodukcjami obrazów S. Baja*, red. J. Olejniczak, R. Knapik, Katowice 2016.
- Pamiętniki chłopów*, Serja druga, Instytut Gospodarstwa Społecznego, Warszawa 1936, <https://www.bibliotekacyfrowa.pl/dlibra/publication/80562/edition/78719>, [dostęp 27.02.2023].
- Pilot M., *Majdan*, Warszawa 1973.
- Pilot M., „Przerwane milczenie pokoleń”. *O XX-wiecznych spadkobiercach kultury chłopskiej*, „Tekstualia” 2010, nr 2.
- Ryś P.W., „Zwrot plebejski” *we współczesnej polskiej humanistyce i debacie publicznej*, [w:] *Historia. Interpretacja. Reprezentacja*, t. III, red. L. Mokrzecki, M. Brodnicki, J. Taraszkiewicz, Gdańsk 2015.
- Siwor D., *W kręgu mitu, magii i rytuału. O prozie Tadeusza Nowaka*, Kraków 2002.

- Smoter K., *Inny i inność a obszar „nowej etyki”. Refleksje na pograniczu filozofii i edukacji międzykulturowej*, „Filozoficzne Problemy Edukacji” 2020, nr 3.
- Sowa J., *Fantomowe ciało króla*, Kraków 2011.
- Stomma L., *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Gdańsk 2000.
- Sulima R., *Folklor i literatura: szkice o kulturze i literaturze współczesnej*, Warszawa 1985.
- Sulima R., *Tadeusz Nowak: zarys twórczości*, Warszawa 1986.
- Sztompka P., *Los i wybór. Dziedzictwo i perspektywy społeczeństwa polskiego*, red. A. Kojder, Rzeszów 2003.
- Tymochowicz M., *Rola tradycyjnych obrzędów przejścia*, „Rocznik Lubelskiego Towarzystwa Genealogicznego” 2013, nr 5.
- Waldenfels B., *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2002.
- „*Wielogatunkowość, polifoniczność, wielopodmiotowość*”. Jubileusz Mariana Pilota, z Marianem Pilotem rozm. I. Smolka, K. Górski, W. Tkaczuk, „Tekstualia” 2008, nr 2(13).
- Współcześni polscy pisarze i badacze literatury: słownik biobibliograficzny*, t. VI, red. J. Czachowska, A. Szałagan, Warszawa 1999.
- Zawada A., *Gra w ludowe. Nurt chłopski w prozie współczesnej a kultura ludowa*, Warszawa 1983.
- Ziątek Z., *Głód syntezy: Wiesław Myśliwski i proza chłopska*, [w:] *Sporne postaci polskiej literatury współczesnej: następne pokolenie*, red. A. Brodzka, L. Bur-ska, Warszawa 1995.
- Żarnowski J., *Metamorfozy społeczne III, Historia społeczna: Metodologia-ewolucja-perspektywy*, Warszawa 2011.

Bartosz Piech

NOTA O AUTORZE

Bartosz Piech – lic., student IV roku filologii polskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim, przewodniczący Koła Naukowego Młodej Polski i Modernizmu UJ oraz wiceprzewodniczący Koła Naukowego Historii Literatury Polskiej XX Wieku UJ. Do jego zainteresowań badawczych należą: nurt prozy chłopskiej, zwrot ludowy, postkolonializm, postzależność oraz zagadnienie kulturowego dziedziczenia traumy.

Kontakt: bartosz.piech@student.uj.edu.pl

KONRAD SIKORA

UNIWERSYTET PEDAGOGICZNY IM. KEN W KRAKOWIE,
SZKOŁA DOKTORSKA

ORCID 0000-0002-9483-5476

**MOBILNE CENTRA I PERYFERIE MALADYCZNE
W EGZYSTENCJI OPIEKUNA OSOBY Z DEMENCJĄ
(NA PRZYKŁADZIE POWIEŚCI *NIEJEDNO* BARBARY
WOŹNIAK)**

**MOBILE MALADIC CENTRES AND PERIPHERIES IN THE
EXISTENCE OF A CARER OF A PERSON WITH DEMENTIA
(BASED ON THE EXAMPLE OF BARBARA WOZNIAK'S
NOVEL *NIEJEDNO*)**

Summary: The article addresses the problem of (re)defining the concepts of centre and periphery in relation to the existence of a carer of a person with Alzheimer's disease on the example of Barbara Wozniak's novel *Niejedno* (Cracov 2021). An analysis of the text of the novel shows that maladic centres and peripheries are (re)defined by the infirmary place, which in turn is defined by the residence of the person with the illness. However, as can be seen, these concepts are not only delimited by the geographical aspect, but also by the problem of relationships. The main issue here is broadly the notion of the philosophy of home (especially the conception by M. Heidegger, J. Tischner, A. Kunce) and the phenomenology of space (H. Buczyńska-Garewicz), on the basis of which the problem posed was investigated.

Słowa kluczowe: centrum, peryferie, infirmerium, choroba Alzheimera, Barbara Woźniak

Keywords: centre, periphery, infirmary, Alzheimer's disease, Barbara Woźniak

Wstęp

Doświadczenie opieki nad krewnym zmagającym się z chorobą Alzheimera jest szczególne, ponieważ drastycznie zmienia sytuację życiową. Jak zaznacza literaturoznawczyni Beata Morzyńska-Wrzosek¹, dotyka bowiem najczęściej osób, które nie są profesjonalnie przygotowane do tego zadania. Wiąże się to z tym, że ogólna kondycja psychofizyczna oraz poziom jakości życia diametralnie się pogarszają, reorganizując dotychczasowy rytm życia, wymuszając niejednokrotnie konieczność ograniczenia pracy zawodowej i relacji towarzyskich. Bardzo częstym zjawiskiem jest również konieczność zmiany miejsca zamieszkania, powrotu do rodzinnego domu na stałe albo podjęcie próby funkcjonowania w dwóch przestrzeniach: rodzinno-opiekuńczej i zawodowej. Życie opiekuna osoby z chorobą demencyjną jest zatem ściśle wpisane w problem przestrzenności.

Na wstępie warto odnotować, że podobne doświadczenie przestrzeni przez Bliskiego² osoby nieuleczalnie chorej pojawia się w ciągu ostatniego dziesięciolecia w literaturze polskiej³, chociażby w autobiograficznym dziele *Jak nie zabiłem swojego ojca i jak bardzo tego żałuję* Mateusza Pakuły, w którym protagonista zмага się z terminalnym stanem chorego na nowotwór ojca mieszkającego w Kielcach, gdzie musi dojeżdżać z Krakowa – miasta zamieszkania i głównej pracy zawodowej jako dramaturga i reżysera⁴.

Wpisującym się w ten rejestr narracyjny zapisem doświadczenia owej reorganizacji przestrzennej wymuszonej rozciągniętą w czasie utratą ojca jest *Niejedno* Barbary Woźniak, wydana nakładem Wydawnictwa Drzazgi

¹ B. Morzyńska-Wrzosek, *Odmrażanie nie-swojej obecności*, [w:] *Fragmenty dyskursu maladycznego*, red. M. Ganczar, I. Gielata, M. Ładoń, Gdańsk 2019, s. 130–131.

² Pisownia zaproponowana przez Morzyńską-Wrzosek. Termin „Bliski” zapisany z wielkiej litery odnosi się jedynie do krewnego zmagającego się z chorobą Alzheimera. W pozostałych przypadkach pisownia poddana jest ogólnie przyjętym regułom ortograficznym.

³ Należy również wspomnieć o *Znikaniu* Izabeli Morskiej. W tle procesów chorobowych bohaterki pojawia się opis dolegliwości i odchodzenia matki. Temat utraty rodziców podejmuje też Magdalena Tulli we *Włoskich szpilkach* oraz *Szumie*. Odejście rodziców w swojej poezji rejestrują również Wojciech Kass czy Jarosław Mikołajewski. O chorobach demencyjnych z kolei traktują także powieści Zyty Rudzkiej *Ślicznotka* i *Tkanki miękkie*.

⁴ M. Pakuła, *Jak nie zabiłem swojego ojca i jak bardzo tego żałuję*, Warszawa 2021.

powieść uhonorowana Nagrodą im. W. Gombrowicza za debiut prozatorski w 2021 roku⁵. Sytuacja głównego bohatera-narratora Szymona jest egzemplifikacją doświadczenia opiekuna osoby chorej na alzheimera. Protagonista powieści Woźniak, chcąc przejąć opiekę nad chorym ojcem, wraca do rodzinnego Tarnowa, równocześnie próbując pogodzić dotychczasową pracę wykładowcy filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Egzystencjalne doświadczenie, eksplorowane przez pisarkę, wydaje się zawieszane w swoistym dialektycznym napięciu między ściśle określonym centrum egzystencji a peryferiami, w których żyje schorowany i tracący tożsamość ojciec protagonisty. Pierwsze z nasuwających się tutaj pytań dotyczy owego dialektycznego charakteru napięcia. W tym kontekście należy więc przede wszystkim zapytać o definiowanie centralnych i peryferyjnych miejsc życia Szymona i o ewentualne kryteria tych definicji.

APORETYCZNOŚĆ PRZESTRZENI ŻYCIA CZŁOWIEKA

Zagadnienie przestrzeni stawia wciąż nowe pytania o obecność człowieka i jego stosunek do niej. Wydaje się, że pierwszym pojęciem, jakie powinniśmy wprowadzić do niniejszych badań, jest *granica*. Ona bowiem jest tym, co dzieli (w tym przypadku przestrzeń – na tę centralną i tę peryferyjną). Michael Foucault, zwracając uwagę na arbitralność w wyznaczaniu granic, wprowadził pojęcie transgresji, rozumiejąc je jako akt równoczesnego przekraczania i ustanawiania granicy⁶. Francuski filozof wskazuje na ważki problem z jednoznacznym rozstrzygnięciem, co należy do porządku centralnego, a co do peryferyjnego w odniesieniu do przestrzeni. Piotr Kowalski zaznacza, że granice są arbitralne, a tym samym niepewne⁷. Podążając tym tropem, należy stwierdzić, że współczesnego człowieka, ze względu na jego styl życia, należy raczej wpisać w rzeczywistość bez granic wyznaczających miejsca,

⁵ B. Woźniak, *Niejedno*, Okoniny 2021. Fragmenty z powieści cytuję w tekście głównym, oznaczając je skrótem *N*, po którym zamieszczam numery stron.

⁶ M. Foucault, *Teoria społeczna i transgresja*, tłum. D. Leszczyński, R. Rasiński, Warszawa–Wrocław 1999.

⁷ P. Kowalski, *Granica*, [w:] *Granice i pogranicza w humanistyce*, red. M. Roszczyńska, B. Serwatka, Kraków 2011, s. 19.

w których dzieją się najważniejsze aspekty egzystencji (np. praca, życie domowe, itp.). Magdalena Roszczynialska w kontekście badań nad literaturą popularną zauważa, że

Nowoczesność bez granic oznacza konieczność wprowadzenia pojęcia deterytorializacji, odklejenia kultury i tożsamości od terytorium oraz wytworzenia przez jednostkę poczucia przynależności do różnorodnych wspólnot, mimo że nie łączy tych grup żadne wspólne im terytorium. Dla literatury oznacza to, że staje się głosem nieprzynależących, podmiotów nomadycznych czy wręcz – sylleptycznych, wykorzenionych w sposób trwały, wewnątrznie niespójnych, dekonstruujących kanon, czyli mających status hybrydyczny⁸.

Można by rzec, że współczesne postaci literackie, poniekąd będące reprezentacją aktualnie żyjącego człowieka, nie są umieszczane w określonych granicach, definiujących zależności centro-peryferijne. Tak też, na pierwszy rzut oka, można by spojrzeć na egzystencję Szymona, który – jak wynika z historii jego życia – nie czuje się specjalnie związany z żadnym miejscem. Ani bowiem dom rodzinny w Tarnowie, ani też mieszkanie w Krakowie, które w przeszłości zamieszkiwał razem z (już byłą) żoną, nie mają dla niego większego znaczenia. Wydaje się, że protagonista nigdzie tak naprawdę nie mieszka. A przecież, jak twierdzi Martin Heidegger, człowiek mieszka wtedy, gdy jest w *czwórni*⁹, to znaczy, gdy bytuje, dążąc do prawdy swojego bycia¹⁰. Można więc skonstatować, że to Ja nadaje sens przestrzeni i to właśnie ten sens ją określa.

⁸ M. Roszczynialska, *Granice i pogranicza w literaturze i kulturze popularnej*, [w:] *Granice i pogranicza w humanistyce*, op. cit., s. 66.

⁹ W *czwórnię* ujmuje Heidegger istotę prostoty zamieszkiwania człowieka. *Czwórnia* to cztery obejmujące zamieszkiwanie odniesienia ludzkiego bycia: ziemia, czyli miejsce pod niebem i zamieszkujący ją śmiertelni, niebo oraz zamieszkujący je nieśmiertelni. Zob. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, [w:] tenże, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mize-ra, Warszawa 2007, s. 139–157.

¹⁰ M. Heidegger, op. cit., s. 145.

Na pytanie o to, co sprawia, że dane miejsce jest ujmowane jako centralne lub peryferyjne, stara się odpowiedzieć również Hans-Christian Trepte. Zauważa on, że

Ustalone z góry kryteria przynależności do centrów i do systemu światowego są różne, zmienne, ambiwalentne; zależą one przede wszystkim od naszych osobistych doświadczeń, odczuwań i wizji, ale także od faktu, czy mieszkamy w (rzekomo) etnicznie i kulturowo monolitycznych społeczeństwach, czy w krajach, gdzie – chcąc nie chcąc – dominuje wielokulturowość i wielojęzyczność oraz bogaty, zróżnicowany regionalizm¹¹.

Badacz dalej trafnie pyta: „Czy nie my, jako jednostki lub jako zbiorowość, powinniśmy decydować o tym, gdzie znajduje się **nasze** centrum, a gdzie peryferie?”¹². Wnioski literaturoznawcy wpisują się więc we wcześniejsze rozpoznania, wskazując, że niepodobna ustalić jednoznaczne kryteria, wedle których można by sklasyfikować dane przestrzenie. Zatem to doświadczenie jednostkowe sprawia, że dokonuje się redefinicja konkretnych miejsc, które dotąd uznawane były za centralne bądź peryferyjne. Postulowany przez Trepte’a subiektywizm wskazuje, że Ja jako podmiot nazywający swój świat jest pierwszorzędnym twórcą określonych definicji.

Wydaje się, że ta konstatacja uwolniła nas od aporii, jakiej przychodzi stawić czoła, próbując sklasyfikować centra i peryferie. Należy zbadać, czy twierdząca odpowiedź na pytanie Trepte’a może stanowić owo wyzwolenie. Drugim problemem jest to, czy rzeczywiście to jednostka (w tym przypadku protagonista-narrator) świadomie lub podświadomie definiuje miejsca swojego przebywania/zamieszkiwania¹³.

¹¹ H-Ch. Trepte, *Centra i peryferie w literaturze polskiej XX i XXI wieku – uwagi polonisty niemieckiego*, [w:] *Centra – peryferie w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, red. W. Browarny, E. Rybicka, D. Lisak-Gębała, Kraków 2015, s. 63.

¹² Ibidem. Podkreślenie: H-Ch. Trepte.

¹³ Zestawienie obok siebie terminów „przebywanie” i „zamieszkiwanie” odnoszę do przywołanej wcześniej myśli Heideggera. Na tym etapie refleksji nie rozstrzygam bowiem, w których miejscach Szymon mieszka, a w których jedynie przebywa.

Nawiązując do postawionego we wstępie pytania o możliwość dialektycznego ujęcia relacji centra – peryferia, nasuwa się jeszcze jeden problem dotyczący ujmowania Bliskiego chorego na alzheimera jako zamieszkującego czy jedynie przebywającego w określonej przestrzeni.

KONTURY MOBILNEJ MALADYCZNOŚCI¹⁴

Szymon w toku akcji powieści *Niejedno* porusza się między Tarnowem a Krakowem. Z oboma miastami łączą go albo związki ściśle zawodowe, albo rodzinne i towarzyskie. Narrator-protagonista stwierdza: „Zwinąłem moje krakowskie życie jak dywan, wrzuciłem do pokoju, jednego z dwóch w mieszkaniu przy Konarskiego [...]” (N, s. 14). Czy jednak jest to powrót, o którym mówi nieco dalej: „Kiedy wyjechałem na studia, nigdy nie chciałem tu wrócić. Trzydzieści pięć lat później, po diagnozie, jeszcze się łudziłem. Wracam po akcji w kuchni” (N, s. 18), a więc powrót niechciany i wymuszony sytuacją zdrowotną ojca lub też związany z dobrowolnym zamiarem zamieszkania na chwilę, na czas, aż ojciec umrze, a syn spełni swój moralny obowiązek wobec niego. W tym miejscu warto zauważyć, w ślad za Morzyńską-Wrzosek, że opiekun mierzy się z wielokrotnym doświadczeniem utraty kolejnych części tożsamości Bliskiego. Dlatego też opiekunowie w swojej świadomości „odnotowują konieczność zmiany z trwającej lata sytuacji granicznej, towarzyszących jej niejednoznacznych emocji i dylematów etycznych”¹⁵. Ten egzystencjalny ruch jest więc wywołany albo siłą relacji z osobą chorą, albo też powinnością etyczną, która może, ale nie musi łączyć się z więzią rodzinną. Szymon w dialogu z Elżbietą, z którą łączą go silne więzi emocjonalne, stwierdza: „nie wyobrażam sobie oddania ojca do domu opieki i niech tak zostanie. Skoro mogę się sam nim zajmować i nieźle mi to idzie” (N, s. 224). Przyjęcie ciężaru opieki nad ojcem nie wynika z pobudek heroicznych i nie

¹⁴ Termin „maladyczność” odnoszony jest do szerszego terminu „dyskurs maladyczny” i rozumiany jest tutaj, w ślad za Mateuszem Szubertem, jako porządkowanie wypowiedzi o chorobie i suma kontekstów społecznych, a także znaczeń, jakie buduje się wokół pojęcia choroby (M. Szubert, *Dyskurs maladyczny – perspektywy badawcze*, [w:] *Fragmenty dyskursu maladycznego*, red. M. Ganczar, I. Gielata, M. Ładoń, Gdańsk 2019, s. 19).

¹⁵ B. Morzyńska-Wrzosek, op. cit., s. 131.

jest związane z ciągłym utyskiwaniem na los. Swoją postawę określa jako naturalny obowiązek syna wobec ojca (zob. N, s. 338). Dobrze pokazuje to moment, w którym stwierdza z pewną ulgą, że telefony od znajomych i bliższych (w tym własnej siostry) są coraz rzadsze:

Nawet te [rozmowy telefoniczne – K. S.] stają się coraz krótsze. Siostra znikła, podobnie jak wszyscy – jestem sam w zespole. I coraz mniej truje o domu opieki, obojętnie pyta, jak u nas, zwięźle opowiadam, potem podają jej ojca, który tylko słucha (N, s. 271).

Szymon zatem dość dobrze radzi sobie z przyjętymi na siebie obowiązkami, przyzwyczajając się do ich ciężaru. Obowiązki te – przypomnijmy – nie są jedyne. Bohater pracuje zawodowo, a zatem musi też podołać wyzwaniom stawianym mu przez pracodawcę. Dwie strony tego samego problemu, który trzeba by określić słowem „obowiązki”, wyzwalają – jeśli można tak powiedzieć – mobilność protagonisty. Wychodząc od ruchu etycznego *resp.* powinnościowego w świadomości bohatera, można zauważyć powiązany z nim ruch fizyczny, stanowiący fundament akcji i oś problemu, jaki interesuje nas w tej powieści.

Wózniak buduje w powieści swoistą mapę podróży głównego bohatera, wciąż zmieniając miejsca akcji. Praca naukowa wymaga od protagonisty obecności w różnych miejscach: w Krakowie oraz tam, gdzie akurat odbywają się określone sympozja naukowe: „Na lotnisku [w Oslo – dopowiedzenie moje – K.S.] dostaję wiadomość od Marii, że piesek już je, a pan Henio bardzo niespokojny. Dobrze, że wracam, myślę, łykając kolejną tabletkę na ból głowy” (N, s. 199). Świadomość, że ojciec (pan Henio) został w odległym Tarnowie, intensyfikuje w Szymonie potrzebę bycia blisko. Można więc powiedzieć, że fizycznie jest w stolicy Norwegii, natomiast jego myśli są albo w podróży do Tarnowa, albo też już w rodzinnym domu. Ta potrzeba sprawia, że jego podróżowanie w toku powieściowych zdarzeń jest intensywne: „Wyjechaliśmy wcześniej rano, jeszcze tego dnia musiałem obrócić z powrotem, odwiedzić ojca i zjawić się w Krakowie na zajęciach” (N, s. 178). Ten ruch bohatera obliguje do postawienia pytania o jego mobilność wobec sytuacji maladycznej, w jakiej się znalazł, opiekując się rodzicem i właściwie współdzieląc z nim jego

stan. Choroba bowiem charakteryzuje się tym, że „wciąga” bliskich chorego w konieczność przyjęcia w zasadzie jednej z dwóch postaw: partycypacji w życiu osoby chorej i opiece nad nią, albo odejścia, bycia gdzieś z boku, z dala od chorego. Szymon wybiera pierwszą drogę, co – jak już pokazano – rzutuje na jego codzienność. Paulina Małochleb w recenzji zwraca uwagę na siłę Szymona w tym, by nie zostać „ściśniętym” przez potrzeby ojca i córki, zachowując jakąś część swojej autonomii, przejawiającej się w regularnym podróżowaniu do pracy w Krakowie¹⁶. Jest to zadanie trudne. Jednak bohater powieści stara się udowodnić (być może w jednakowym stopniu sobie i otoczeniu), że wybór ten jest nieprzypadkowy i oparty na świadomości swoich sił i wymagań, z jakimi się wiąże.

Jak zauważa Bogumiła Kaniewska, w przypadku utworów będących zapisem doświadczenia granicznego, a do takich należy z całą pewnością *Niejedno*, kluczowym pytaniem jest to, co stanowi zwyczajność/codziennosc¹⁷. W przypadku Szymona można mówić o trzech podstawowych kategoriach, wokół których ona się organizuje: praca naukowca i wykładowcy, ojcostwo oraz synostwo. Ta ostatnia kategoria jest szczególnie wyeksponowana przez chorobę Henryka, wpływa bowiem na reorganizację codzienności, co można było już dostrzec w toku niniejszych analiz. Zwraca na to uwagę Dariusz Sośnicki, stwierdzając, że protagonista w powieści *Woźniak* wymyka się tendencyjności właśnie przez to, w jaki sposób radzi sobie on ze wszystkimi obowiązkami, nie będąc nośnikiem żadnej idei czy atrybutów dobrze skrojonej postaci literackiej¹⁸.

¹⁶ P. Małochleb, *Wybór krytyków. Paulina Małochleb poleca Niejedno*, <https://www.empik.com/pasje/wybor-krytykow-paulina-malochleb-poleca-niejedno,120141,a> [dostęp: 28.12.2022].

¹⁷ B. Kaniewska, *Ład i bezład codzienności*, [w:] *(Nie)przezroczyść normalności w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, red. H. Gosk, B. Karwowska, Warszawa 2014, s. 211–212.

¹⁸ D. Sośnicki, *Odprowadzanie. Rok (akademicki) z życia Szymona Kowalskiego*, „Czas Kultury” nr 11 (2021), <https://czaskultury.pl/artukul/odprowadzanie-rok-akademicki-z-zycia-szymona-kowalskiego/> [dostęp: 28.12.2022].

Eksplorowane w niniejszym artykule pojęcie mobilności¹⁹ należy rozumieć dwojako: jako przemieszczanie się oraz jako sposób komunikacji z córką. Napięcie, będące jedną z dwóch nici przewodnich (obok konieczności ruchu), ma dwie postaci: zakłócenia w relacji z córką oraz kontakt z ojcem, który staje się coraz uboższy, aby wreszcie w finale powieści zniknąć zupełnie.

Ten zanik – zauważa Morzyńska-Wrzosek – osuwanie się bliskiej osoby w nicość, oddalanie się od siebie i Innych to centralny punkt maladycznej refleksji podejmującej problem demencji Bliskiego. A erozja wzajemności, wyłączenie funkcji społecznych rodzą pytania dotyczące zaangażowania opiekuna²⁰.

Erozja, o której mówi badaczka, wydaje się rozprzestrzeniać na wszystkie aspekty życia Szymona.

- o 21.22 Chciałbym pogadać
- 21.23 Po co?
- o 21.23 Żeby zrozumieć
- 21.25 co znowu? Wyprowadzke?
- o 21.27 Tę sytuację. Dlaczego tak się zachowujesz?
- o 21.29 I przede wszystkim czemu masz w nosie dziadka, bo mnie sobie miej. Ale jego?
- 21.30 NIE MAM W NOSIE DZIADKA!!!
- o 21.31 A jednak
- 21.31 Nie!!! jakim prawem
- 21.32 To ty masz wszystkich w nosie oprócz siebie i
- 21.32 tych twoich zasad

¹⁹ Przemysław Czapliński wprowadził pojęcie *konturów mobilności* jako określenia scalającego zjawiska dziejące się w polskiej literaturze migracyjnej, rozumiejąc je jako zacieranie się figury migranta i zjawiska migracji oraz swobodniejszego niż wcześniej w historii literatury operowania przestrzenią przez pisarzy współczesnych. Zob. P. Czapliński, *Kontury mobilności*, [w:] *Poetyka migracji. Doświadczenia granic w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, red. P. Czapliński, R. Makarska, M. Tomczok, Katowice 2013, s. 9–42.

²⁰ B. Morzyńska-Wrzosek, op. cit., s. 132.

- 21.33 pozujesz na mecenika, że niby tyle robisz
- o 21.37 Niby robię? Niby??? Nie zdajesz sobie sprawy, jaka to jest praca?! Może gdybyś zadała sobie trud, żeby przyjechać, zobaczyć, jak to wygląda na co dzień, nie mówiłabyś takich głupich rzeczy
- 21.38 sugerujesz że jestem głupia?? I nie masz prawa zarzucać mi że olewam dziadka! (N, s. 191).

Znacznie odbiegający od wzorowego kontakt z córką, z jednej strony jest efektem błędów życiowych Szymona jeszcze z czasów zakończonego fiaskiem małżeństwa, z drugiej zaś pogłębia się, gdy protagonista oczekuje od niej odwiedzin Henryka, nie chcąc natomiast partycypowania w opiece nad nim.

Przyjęta przez bohatera rola opiekuna nie tylko (re)definiuje jego codzienność. Przekształca także to, co można nazwać wydarzeniami świątecznymi, w istocie będącymi przeciwieństwem tego, co codzienne²¹. Okazjonalne spotkania protagonisty z Elżbietą, niejednokrotnie z konieczności celebrowane w pośpiechu i wbrew oczekiwaniu obu stron stają się protezą święta. Są tak bardzo „wciśnięte” w bieg codziennych obowiązków (praca, opieka nad ojcem, doraźne prace w gospodarstwie domowym), że trudno je traktować jako wydarzenia, które świętuje się w całkowitym skupieniu. Codzienność i coraz bardziej znikająca w niej niecodzienność, wyjątkowość konkretnych dni, przybierają więc odcień ironiczny: cała dookolna rzeczywistość nacechowana jest niestabilnością i rozpadem, począwszy od wspomnianych relacji rodzinnych, poprzez towarzyskie, na stosunku do pracy naukowej skończywszy. Niepewność Szymona-naukowca i Szymona-ojca staje w opozycji do postawy Szymona-syna-opiekuna, którego z pozoru wyidealizowany obraz naznaczony jest rysami w kluczowym, jak się zdaje, aspekcie: potrzeby przeżywania własnego życia na swoich warunkach.

Chcę iść żyć. Udawać cząstkę społeczności. Chcę tylko wyjść z domu. [...]

Kraków. Po raz pierwszy od dawna chętnie. Cieszę się, że zobaczę ten stary Rynek, gołębie, te cukierkowe kamieniczki (N, s. 316–317).

²¹ B. Kaniewska, op. cit., s. 223.

W wyznaniu bohatera można dostrzec erozję codzienności i napięcie związane z chęcią odzyskania swojego życia. Zapisana w strzępach i urywkach relacja to reprezentacja reakcji Szymona na jego codzienność, której ślad pozostawiony w prozie nie wyczerpuje się w tym, co zostawił w tekście²². Barbara Skarga trafnie określa takie ślady jako niejednoznaczne i niedoskonałe wskazanie, większa czy też mniejsza odpowiedzialność, dystans niekiedy na tyle odległy, że szyfr, jaki kryje się w śladzie, nie pozwala się odczytać, dowodząc, że nieadekwatność należy do istoty śladu²³. Tę niejednoznaczność w narracji autorstwa Barbary Woźniak można również odczytać jako metaforę ciągłą rozpadu tożsamości chorego i aporię w odniesieniu do określania i sytuowania w świecie Ja opiekuna. Morzyńska-Wrzosek zauważa, że „w narracjach maladycznych diagnozujących problem obcowania z chorym cierpiącym na demencję wyeksponowane jest przede wszystkim doświadczenie utraty, która niszczy dotychczasowy porządek i przynosi nieprzewidywane konsekwencje”²⁴, tutaj widziane nie tylko w relacji do cierpiącego ojca, ale również we wspomnianej (re)definicji codzienności. Nazywanie tego reorganizacją nie wyczerpuje specyfiki procesu, ponieważ zmienia się w tym przypadku cały układ codzienne – świąteczne²⁵.

(Re)definicja dokonuje się poprzez ożywienie partycypowania postaci w przestrzeni/przestrzeniach. Szymon staje przed koniecznością permanentnej mobilności rozumianej tutaj nie tylko jako podróżowanie od miejsca do miejsca. Mobilność należy rozumieć również jako drogę kontaktu z bliskimi i współpracownikami. Niejasne jest to, czy Szymon po raz pierwszy tak radykalnie definiuje swoją codzienność, czy też dokonuje jej powtórnego odczytania, próbując odnaleźć w niej swoje Ja. Zapis słowa (re)definicja z ujętym w nawias prefiksem „re” daje wyraz złożonej mobilności, jakiej poddany jest protagonista i jego narracja. Nie tylko wspomniane relacje są (re)definiowane, wciąż podległe zmienności: nie tylko relacje z córką i Elżbietą (kochanką Szymona) oraz towarzyszące

²² Ibidem.

²³ B. Skarga, *Ślad i obecność*, Warszawa 2002, s. 31.

²⁴ B. Morzyńska-Wrzosek, op. cit., s. 136.

²⁵ Pojęcie codzienności jako pojęcie kulturowe i socjologiczne jest przeciwstawiane świąteczności (niecodzienności). Zob. B. Kaniewska, op. cit., s. 219.

im emocje, przybierające kształt sinusoidy, ale także sama narracja, w której rozbudowane zdania nagle ustępują miejsca krótkim, nierzadko jednowyrazowym równoważnikom zdań. Poetyka lakoniczności przechodzi w poetykę szczegółu:

Tato. Nie.

Tato. Nie.

Nie-rób-te-go-pro-szę.

Do-jasnej-cholery.

To mój telefon, czego chcesz, człowieku?, zobaczyłem pytajniki w jego bezbarwnych oczach, powiększonych grubymi szklami okularów.

Ścisnął kurczowo aparat. Potem zniemacka odepchnął mnie, wciąż jest silny, choć jednocześnie kruchy, i cisnął komórka. Aparat brzęknął w kontakcie z podłogą, wyświetlacz pokrył się gęstą siatką pęknięć.

Fragile, lubię to słowo (N, s. 245).

Zmienność rytmu odsłania z jednej strony mobilność emocji Szymona: narastające zdenerwowanie w „walce” o telefon, zwrócenie uwagi na detale w wyglądzie ojca, to wszystko uruchamia empatię opiekuna. Woźniak przedstawia tutaj wpływ sytuacji maladyzycznej na Ja opiekuna, które w końcowym fragmencie przekierowuje swoją świadomość na pojedyncze słowo niezwiązane z chorobą ojca.

Kluczowe dla narracyjnego rytmu są także „przeklejone” konwersacje esemesowe z podanymi godzinami otrzymywanych wiadomości²⁶. Prezentują one charakter i napięcia międzypokoleniowe obu piszących ze sobą podmiotów: ojca i córki. Nierozumienie obejmuje nie tylko płaszczyznę aksjologiczną, ale także zwyczajną formę zapisu: stosowanie znaków interpunkcyjnych i diakrytycznych w tekście wiadomości. Bazując na tych przesłankach, można określić mobilność maladyzyczną jako wielowymiarowy i wieloaspektowy (czasami chaotyczny) ruch Ja dotkniętego chorobą Bliskiego. Morzyńska-Wrzosek

²⁶ Na temat nowych technologii komunikacyjnych w prozie najnowszej pisali m.in.: K. Lisowska, *Reprezentacja nowych technologii komunikacji w prozie podejmującej temat homoseksualności – analiza wybranych utworów*, [w:] *Teksty kultury uczestnictwa*, red. A. Dąbrowka, M. Maryl, A. Wójtowicz, Warszawa 2016, s. 69–84.

zauważa, że osoba towarzysząca odczuwa w szczególny sposób czas, który jest dookreślony równoczesną zmiennością i powtarzalnością, działaniem i wstrzymaniem²⁷. Analogicznie należy spojrzeć na odczuwanie przestrzeni i relacji. Są one naznaczone tymi właśnie sprzecznościami, wprawiającymi w ruch (często chaotyczny) Ja na każdej płaszczyźnie. Ponadto sama narracja, dzięki wspomnianej specyfice, domyka reprezentację przeżyć syna-opiekuna, stawiającego czoła stopniowej utracie ojca i towarzyszącym jej utratom (re)definicjom dotychczasowych rzeczywistości.

Sen jest dobrą rzeczą, śmierć jeszcze lepszą, ale...

Odganiam te myśli, na liczniku mam sto czterdzieści, Tarnów coraz bliższy, bliższy w każdym sensie.

A ojciec coraz dalszy.

Nie myślę o śmierci, w ogóle nie myślę (N, s. 225).

W omawianej powieści relacje i narracja, bliska niekiedy monologowi wypowiedzianemu, są istotnym elementem mobilności. Peryferie maladyczne można więc określić jako przestrzenie wypełnione osobami, z którymi łączą protagonistę chimeryczne relacje, nie do końca określone bądź też zmieniające się pod wpływem głównej relacji z Bliskim, który wymaga szczególnej opieki. O ile można już stwierdzić, że peryferie konstytuują się za pomocą tego ruchu, czyli są usytuowane w obszarach mobilności, o tyle nie można jeszcze jasno wyznaczyć centrum. Może nim być dom lub jakaś inna przestrzeń, zapewniająca poczucie swojskości i bezpieczeństwa, a nawet coś niefizycznego i dalekiego od tych dwóch wyznaczników.

INFIRMERIUJ JAKO ŹRÓDŁO DOMU MALADYCZNEGO

Niewątpliwie ważnym dla Szymona miejscem jest dom, ważnym po pierwsze dlatego, że bardzo często pojawia się w jego opowieści w różnych kontekstach. Dom dla wielu myślicieli stanowi obszar swojskości i ta pierwsza przesłanka konstytuuje jego sens. Nie każdy budynek, nie każda przestrzeń jest domem. Hanna Buczyńska-Garewicz zauważa, że dom konstytuowany

²⁷ B. Morzyńska-Wrzosek, op. cit., s. 134.

jest przez człowieka dzięki wytwarzanym przez niego wieloaspektowym więziom między nim a miejscem. Badaczka konstatuje, w ślad za Heideggerem, że przebywanie człowieka w świecie jest mierzone sposobem jego myślenia, które sytuuje go bliżej lub dalej prawdy bycia²⁸. Odpowiedź na pytanie o tę prawdę wydaje się relatywna: dla każdego podmiotu będzie ona inna, ponadto na jej zmienność będzie wpływać aktualna sytuacja egzystencjalna. Czynniki te mają bezpośredni wpływ na to, co będzie stanowić „domowość” domu: czy będzie to bliskość „rzeczy pod ręką” i oswojenie się z nimi, uznanie za własne, jak chce Heidegger, czy też bliskość osób wchodzących w dialog, lub – mówiąc językiem Józefa Tischnera – tworzących dramat, a co za tym idzie, przebywających na wspólnej scenie. Autor *Sporu o istnienie człowieka* stwierdza, że „człowiek nie może zadomowić się w samotności”²⁹. Potrzebuje wzajemności. Szymon w przeszłości stworzył *quasi-dom* w Krakowie. Mimo pewnych okoliczności nie można jednak nazwać tego konstruktu domem. Protagonista tak wspomina ów etap swojego życia:

Zabawne, mieszkałem tu tyle lat, tu przywiozłem ze szpitala żonę z naszym dzieckiem na rękach, ale nie czuję się u siebie. Patrzę na Konarskiego jak na obcą ulicę. Wyremontowane elewacje, plastikowe okna, równy chodnik, nowa nawierzchnia jezdni, zadbane rośliny wzdłuż – przecież to nie stało się w ciągu ostatnich pięciu miesięcy, ale wcześniej, tyle że nie zwróciłem uwagi.

Bo nie jestem stąd. I gdziekolwiek byłem, byłem nie stamtąd, płaczą mi się po głowie jakieś bezańskie wersy. Ale to nieprawda, bo przecież jest miejsce, gdzie czuję się u siebie.

W Tarnowie, o ironio. A zawsze tak uciekałem.

W Tarnowie (N, s. 200).

Małżeństwo i narodziny córki, a więc *de facto* zawiązywanie relacji rodzinnych, z perspektywy czasu (już po rozpadzie związku i problemach

²⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków 2006, s. 130–131.

²⁹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2012, s. 225.

w kontakcie z dorosłą córką) jest ocenione przez protagonistę jako *quasi-dom*. Szymon dostrzega ironię w swoim nastawieniu wobec miejsca, które domem być powinno, jednak z jakiegoś powodu nigdy domem się nie stało. Przestrzeń mieszkania przy ul. Konarskiego spełniała warunki do ukonstytuowania się domu, a mimo to nie doszło do tego lub też – czego nie możemy rozstrzygnąć na podstawie relacji narratora – konstrukcja ta okazała się nietrwała. Jak zauważa Aleksandra Kunce, ciężar domu, jego idea może okazać się na tyle uciążliwa, że dom staje się domem nadwyrężonym, dochodzi do pomniejszenia człowieka i (s)tworzona wspólnota ulega degradacji³⁰. Śląska badaczka podkreśla aspekt antropologiczny całego procesu. Tischner zauważa, że dom ujmowany jako wspólnota wpisująca się w daną przestrzeń, budująca na niej (i w niej), jest wystawiony na działanie żywiołów pochodzących z wewnętrznego życia człowieka³¹. Metafora żywiołu, którą szczegółowo bada krakowski filozof, może być z powodzeniem wyjaśniona za pomocą koncepcji faktów afektywnych zaproponowanych przez Justynę Tabaszewską. Badaczka definiuje je jako „zjawiska, które, bez względu na to, czy zaistniały czy nie, wpłynęły na kształtowanie obrazu naszej rzeczywistości”³². Jedynym wypowiedzianym, a więc także rozpoznanym przez bohatera afektem jest potrzeba ucieczki. Najpierw jest to pragnienie opuszczenia rodzinnego domu w Tarnowie, co ma miejsce wraz z rozpoczęciem studiów. Informacji na temat okresu małżeńskiego bohater nie udziela zbyt wielu. Są to wtrącenia, błyski w zdecydowanej większości będące wynikiem obserwacji jakiejś okolicy, jak w przypadku ul. Konarskiego, przy której znajduje się jego mieszkanie:

Patrzę w moje okna, pałac naprzeciw nich, na chodniku w cieniu żółtej kamienicy, która kiedyś kojarzyła się nam, Joannie i mnie, z Dickensem. Cieszyliśmy się z tego widoku, siedząc z kawą na parapecie. Dziś już nie wiem, o co nam wtedy chodziło (N, s. 220–221).

³⁰ A. Kunce, *Na uboczu. Powrót do oikologii*, [w:] T. Sławek, A. Kunce, *Oikologia. Powrót*, Katowice 2020, s. 142–143.

³¹ J. Tischner, op. cit., s. 113nn.

³² J. Tabaszewska, *Humanistyka służebna. Negocjowanie pola i budowanie autonomii w dobie kryzysu*, Warszawa 2022, s. 299.

Szymon nie tylko reorganizuje swoje dotychczasowe, krakowskie życie, podejmując świadome decyzje. Afekty są drugą przyczyną owej erozji, w pamięci zacierają się ślady wspomnień, bezpośrednio odnoszących się do miejsca, które miało stać się domem. Dom rodzinny, który miał przestać nim być, od którego chciał uciec, odzyskuje swój dawny status. Taki sposób postępowania Kunce nazywa eksperymentem: „Wędrowiec eksperymentuje z domem, by go najpierw zgubić tam, gdzie go nie ma, pośród tego, co nijakie i bezkształtne, a potem, by go odnaleźć w tym, w czym mógłby istnieć na nowo, z inności wydobyty, ale i z idei powrotu do domu”³³. Rodzinny dom w Tarnowie, w przeciwieństwie do Krakowa, w wyniku eksperymentu połączonego z wyzwaniem rzuconym przez chorobę ojca, staje się miejscem rozbudzania afektów i ożywienia więzi, wskutek czego pamięć wydobywa coraz więcej wspomnień związanych zarówno z samym ojcem, jak i okolicą konstytuowaną „przez de-dystansowanie i kierunkowanie razem wzięte”³⁴. Przydomowy ganek, ogród, ulica i wreszcie miasto stają się na nowo znane.

Wracam do domu Czarną Drogą. Naprzeciwko delikatesów Dąbrówka jest cmentarz. Spora nekropolia, zawsze wydawała mi się całkiem wesoła. Moi najlepsi koledzy z podstawówki poszli tu, do Mościc, do IV Liceum. Czasami urządzaliśmy wagary na „ich” terenie, a że w tej dzielnicy nie bardzo było co robić, szliśmy na cmentarz (N, s. 254).

Niemal każde miejsce, jak np. w cytowanym fragmencie cmentarz, budzą wspomnienia nawet z odległych czasów szkolnych, kiedy to protagonista wraz z kolegami uciekał ze szkoły, ukrywając się właśnie na cmentarzu, ponieważ nie był na nim pogrzebany nikt bliski, toteż rodzice nie mieli powodu, by odwiedzać groby. Przestrzeń jednak wraz z upływem czasu uległa zmianie, wypełniając się nowymi sensami aksjologicznymi: „Ale teraz [na tymże cmentarzu – dopowiedzenie K.S.], od dziesięciu lat, mam tu kogoś: matkę,

³³ A. Kunce, *Źródło i dom. Przyczynki do oikologii*, [w:] T. Sławek, A. Kunce, op. cit., s. 175.

³⁴ H. Buczyńska-Garewicz, op. cit., s. 106.

przy drugim końcu cmentarza, w pobliżu ogrodzenia” (N, s. 255). Podobne zmiany zachodzą w odniesieniu do innych miejsc.

Narracja o domu ufundowana jest na figurze chiazmu, która na zasadzie owego „skrzyżowania”, retorycznej inwersji, zestawia przemiany w wartościowaniu przez Szymona tych właśnie przestrzeni. Z jednej bowiem strony dom krakowski już nie ma szansy nim być: więzi protagonisty rozpadają się bądź też poważnie nadwyrężają (jak ma to miejsce w przypadku córki i Elżbiety), a wspomnienia zacierają się, tracąc wyrazistość. Dom tarnowski natomiast, który wedle zamiarów młodego jeszcze Szymona miał już przestać być domem, teraz staje się nim dzięki pracy pamięci oraz afektom odbudowującym relacje z ojcem i budynkiem o szczególnej wartości. Erozja krakowskiego życia pogłębia się, postępuje natomiast odnowienie życia w Tarnowie. Można więc stwierdzić, że narracja maladyczna opiera się na figurze chiazmu, która widoczna jest dzięki siłom odpowiednio opuszczającym lub wypełniającym dom. Stając się ich podwładnymi, jak pisze Kunce, tworzymy dom „w ruchu przyciągania, łączenia, rozłączania, scalania i burzenia”³⁵. Jak słusznie zauważa śląska badaczka, dom jako wspólnota ufundowana na relacjach międzyludzkich, zostaje wypełniona owymi „niewspółmiernymi siłami”³⁶. Każda z osób dziejącego się dramatu (mówiąc językiem Tischnera) wnosi na scenę mniej lub bardziej uświadomione afekty, toteż

dom jest chropowaty. Trudny do objęcia, wręcz nieobejmowalny (...) Dom, jako rzeczywistość doświadczenia, jest szorstki i nie układa się w zgrabną melodię. Wiąże cierpienie i miłość, przywiązanie i wygnanie, zakorzenienie i utratę, przepych i ubóstwo, własność i brak posiadania, przynależność i bezdomność, bezpieczeństwo i strach, ład i ruinę³⁷.

Szymon wraca do „chropowatego domu”, który teraz jest miejscem, gdzie przebywa chory ojciec. Iwona Boruszkowska nazywa takie miejsce infirmerium: „Z jednej strony jest to miejsce związane z wszelkimi aspektami

³⁵ A. Kunce, *Na uboczu...*, op. cit., s. 153.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem, s. 152.

opozycji zdrowe/chore, a z drugiej – miejsce konstrukcji czy autokonstrukcji nowego »jak«³⁸. Badaczka swoje refleksje odnosi do osoby chorej, należy jednak spojrzeć również na jej opiekuna, który – wykonując przyjęte zadania – sam też przebywa w infirmerium. Również w odniesieniu do podmiotu opiekującego się osobą chorą można mówić o konstrukcji czy też autokonstrukcji nowego Ja. Proces ten, jak wykazano wcześniej, zachodzi również w głównym bohaterze *Niejedno* Barbary Woźniak. Erozja i (re)definicja wielu aspektów jego egzystencji ufundowana jest przede wszystkim na wejściu w infirmerium ojca. Moc oddziaływania tej przestrzeni aksjologicznej jest tak silna, że protagonista znajduje się w permanentnej sytuacji granicznej, która – stwierdza Karl Jaspers – nie da się przeniknąć i poza nią nie można dostrzec nic innego³⁹. Choć protagonista podejmuje codzienne obowiązki zawodowe, stara się również pielęgnować relacje, to jednak specyfika tych aktywności w dużym stopniu zależy od aktualnej sytuacji zdrowotnej ojca, a więc sytuacji w domu.

Dom przeobraża się w przestrzeń, którą możemy też nazwać domem maladycznym, ponieważ jej funkcje nie ograniczają się jedynie do bycia infirmerium. Patrząc na dom z punktu widzenia opiekuna osoby chorej na alzheimera, można zauważyć, że zarówno przestrzeń domowa, jak i relacje przekształcają się pod wpływem stanu zdrowia Bliskiego. Mateusz Szubert stwierdza, że „czas choroby ma charakter totalny, odmienia bowiem wszystko”⁴⁰. Życie Szymona poddawane jest permanentnej (re)definicji i (re)organizacji. Począwszy od stosunku do przestrzeni, w której centralnym procesem jest odnowienie więzi budujących obraz domu rodzinnego, poprzez więzi z Chorym usytuowanym również w centrum afektywno-wolitywnego życia opiekuna, skończywszy na relacjach z osobami żyjącymi poza obszarem domu. „Infirmerium jest polem doświadczenia medycznego, pisze Boruszkowska, a więc

³⁸ I. Boruszkowska, *Tekst infirmeryjny albo topografia doświadczenia medycznego*, „Przestrzenie Teorii” nr 28, Poznań 2017, s. 112.

³⁹ K. Jaspers, *Filozofia. Tom 2: Rozjaśnianie egzystencji*, tłum. M. Żelazny, Toruń 2020, s. 302.

⁴⁰ M. Szubert, *Dyskurs maladyczny – perspektywy badawcze*, [w:] *Fragmenty dyskursu...*, op. cit., s. 23.

przestrzenią służącą, najogólniej rzecz ujmując, zgłębieniu choroby, uleczeniu i poznaniu chorego, albo chociaż doraźnego ulżenia mu⁴¹. To właśnie tam realizuje się dyskurs maladyczny jako ten, który

porządkuje wypowiedzi o chorobie; jest sumą kontekstów społecznych i znaczeń budowanych wokół pojęcia choroby. (...) Dyskurs maladyczny stanowi doskonały rejestr emocji, wrażeń, nastrojów lęków i obaw związanych z chorobą i jej doświadczeniem, rzeczywistym i potencjalnym, własnym lub cudzym⁴².

Infirmarium to miejsce, z którego wypływa źródło doświadczenia defektywnego, które Boruszkowska rozumie nie tylko jako wszelkie medyczne praktyki, przeżywanie choroby przez Ja chorujące, ale również jako doznania wynikające z wyobrażeń i wczucia się opiekuna w sytuację Bliskiego⁴³. Tam, gdzie znajduje się źródło doświadczeń defektywnych, można mówić o domu maladycznym. Jest on ukonstytuowany na dramacie dziejącym się między Opiekunem i Bliskim, który jest chory. Choroba ta musi być na tyle poważna, by „zamieszkać” w samym centrum tego domostwa, wymuszając (re)organizację dotychczasowego życia domowników. Wpływ na to, jaki będzie dom maladyczny, mają zarówno Bliski cierpiący jak i Opiekun, choć w przypadkach takich jak tutaj nas interesujący udział w determinowaniu cech domu ma Bliski, a raczej – jeśli wolno tak powiedzieć – jego choroba. To właśnie choroba domaga się, jak dalej zauważa krakowska badaczka, opisaną, werbalnej artykulacji, której celem jest odnalezienie sensu i przywrócenie spójności rzeczywistości⁴⁴. O ile odczytania te uprawomocniają się w przypadku, gdy głównym bohaterem narracji defektywnej jest chory, o tyle trudniej jest dostrzec fakt, że ten rodzaj opowieści może być ufundowany na doświadczeniu Opiekuna. Narracje defektywne są „opowieściami o sensach

⁴¹ I. Boruszkowska, op. cit., s. 111.

⁴² M. Szubert, op. cit., s. 19.

⁴³ I. Boruszkowska, *Écriture patographique – język i pismo podmiotu defektywnego*, [w:] *Fragmenty dyskursu...*, op. cit., s. 37.

⁴⁴ Ibidem, s. 39.

choroby, o roli pacjenta bądź lekarza, o znaczeniu (często metaforycznym) praktyk leczniczych, o depersonalizacji i degradacji do roli »leczzonego«, o największych lękach⁴⁵. Boruszkowska co prawda nie odnosi się wprost do interesującej nas w niniejszym tekście osoby Opiekuna. Nietrudno jednak zauważyć, że we wszystkich wymienionych aspektach (w pewnej części także w roli lekarza) partycypuje on w takim stopniu, jakiego oczekuje od niego stan Bliskiego i/lub pozwalają mu na to inne obowiązki (aktywność zawodowa, własne życie, itp.).

Uczestniczenie w degradującej się rzeczywistości infimerium, a co za tym idzie, bezpośrednio wpływającej na kształt domu maladycznego, wymusza na Szymonie konieczność (re)organizacji jeszcze jednego obszaru, wbrew pozorom, ściśle związanego z domem. Chodzi mianowicie o warsztat pracy, który obejmuje, prócz uniwersytetu, także przestrzeń domowe. Tischner pisze, że „dzięki pracy przestrzeń otaczająca dom przemienia się w przestrzeń służącą domowi i życiu w domu⁴⁶. Filozof określa więc to miejsce jako służące domowi, ponieważ sens pracy polega na służebności względem domu i tych, którzy wypełniają domostwo, ponieważ praca ma również wymiar proegzystencjalny⁴⁷.

Dom w pewnej części może spełniać funkcję warsztatu pracy, co – zwłaszcza w obliczu pandemii z 2020 roku – stało się dość popularnym zjawiskiem. W przypadku niektórych zawodów aktywność wykraczająca poza przypisane miejsce pracy jest czymś nieodzownym. Dzieje się tak chociażby w przypadku protagonisty powieści *Niejedno*, który pracuje także w miejscu zamieszkania (może to być mieszkanie krakowskie, czy też tarnowskie). Nie byłoby w tym nic interesującego, gdyby nie (re)organizacja tego *domowego warsztatu pracy*. Wprowadzając ten termin, warto zwrócić uwagę na przenikanie się obu przestrzeni egzystencjalnych⁴⁸. W przypadku Szymona, choć zasadniczym miejscem pracy, co zostało już kilkakrotnie podkreślone, jest

⁴⁵ Ibidem, s. 37–38.

⁴⁶ J. Tischner, op. cit., s. 227.

⁴⁷ Ibidem, s. 227–228.

⁴⁸ Tischner wyróżnia cztery miejsca, w których dzieje się ludzki dramat: dom, warsztat pracy, świątynia i cmentarz (zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, op. cit.), ujmując je jako

uczelnia w odległym (z perspektywy Szymona) Krakowie, to jednak charakter pracy naukowca obliguje do aktywności także w domowym zaciszu. Ponieważ Szymon stoi przed wyzwaniem życia w domu maladycznym, a więc przestrzeni defektywnej, w której główne relacje z ojcem również są coraz bardziej defektywne, musi wybrać między radykalną (re)organizacją a działaniem nieinwazyjnym. To ostatnie jest szczególnie ważne z punktu widzenia choroby Alzheimerera. Chory potrzebuje stabilności, by jak najdłużej podtrzymać procesy pamięciowe. Protagonista wybiera drugie rozwiązanie. Część kuchennego stołu służy mu za biurko, natomiast drzwi lodówki i magnesy za tablicę korkową i szpilki. Zorganizowanie warsztatu pracy nie ma żadnego wpływu na dom: nie przestaje on nim być. Nie zanika też jego maladyczność, ponieważ ulokowanie namiastki gabinetu uzależnione jest od miejsca przebywania Henryka: Szymon musi być ciągle w pobliżu. „Szukam miejsca dla siebie tu, gdzieś na parterze. Muszę w nocy być bliżej ojca, a dla niego wychodzenie na piętro jest już jak podejście na Rysy” (N, s. 33). Choroba ojca nadal jest czynnikiem wpływającym na wszystkie dziedziny życia Opiekuna.

Jak zauważa Buczyńska-Garewicz, poddając przestrzeń egzystencjalnej analizie, dostrzegamy jej zasadniczy temat, jakim są związki duchowe i kulturowe, bowiem jestestwo jako bycie przytomne, czyli rozumiejące ma charakter bardziej duchowy niż materialny⁴⁹. Przestrzeń jest rozumiana z perspektywy roli, jaką spełnia w ludzkiej egzystencji. Centralne zatem będzie to miejsce, w którym zamieszkuje *resp.* przebywa ktoś, z kim łączą nas silne relacje; kto (przyjmując typologię Tischnera) dzieli z nami wydarzenie dramatu. Centrum maladyczne jest wyznaczane przez infirmerium: miejsce, gdzie aktualnie przebywa chory, stanowi centrum, ale, by mogło się ono w pełni ukonstytuować, potrzebuje nie tylko chorego. Osobami dziejącego się tutaj dramatu są więc Szymon (Opiekun) i Henryk (jego Bliski zmagający się z chorobą). Problem, jaki podejmuje Woźniak w swojej powieści, jest szczególnie, bowiem – jak zauważyliśmy wcześniej – determinuje niemal wszystkie aspekty życia Opiekuna, razem z relacją, która, w miarę postępowania

osobne. Człowiek, podejmując określone aktywności, zdaniem filozofa, przemieszcza się od miejsca do miejsca.

⁴⁹ H. Buczyńska-Garewicz, op. cit., s. 126.

choroby ojca, jest pozbawiana wzajemności. Ojciec narratora, tracąc własne Ja, nie jest w stanie wejść w dialog, być czynnym (wolitywnym) uczestnikiem dziejącego się dramatu. Mimo to centrum maładyczne, jak już podkreślono, potrzebuje odpowiedzi Opiekuna, a jest to respons wobec choroby. Z pozoru wygląda to tak, jakby Ja Bliskiego zupełnie nie miało znaczenia. W przypadku bohatera powieści *Niejedno* charakter tego schorzenia najdobitniej jawi się w zacieraniu Ja Henryka. Choroba Alzheimera wymazuje tożsamość chorego, ale jego nawet jedynie fizyczna obecność konstytuująca infirmerium, będzie również przez Opiekuna traktowana jako wyznaczająca centrum maładyczne. Tomasz Warczok, stosując w swoich badaniach makroskalę, dostrzega, że „podział centro-peryferijny ma zasadnicze znaczenie dla organizacji całości życia społecznego”⁵⁰. Przyglądając się życiu powieściowego Szymona, dostrzegamy ów podział, wiążąc go z aspektem aksjologicznym. Centrum maładyczne zawsze będzie na pierwszym miejscu i fizyczne oddalenie się od tarnowskiego domu nie neguje tej centralności. Wprost przeciwnie: aktywność intelektu zdominowana jest wtedy przez troskę o ojca, podporządkowuje sobie wszystkie inne przestrzenie, w których protagonista przebywa okazjonalnie i ich nie zamieszkuje, co daje jasny obraz sieci dróg i ścieżek (fizycznych i afektywnych) zbiegających się w jeden centralny punkt.

KONKLUZJE

Miejsca maładyczne w powieści *Niejedno* wymykają się sensom przestrzennym. Barbara Woźniak, rozrzucając narrację po wielu miejscach, zdaje się przez cały czas jej trwania podkreślać aporię, jaka istnieje w relacjach centro-peryferijnych. Wystarczy bowiem „przenieść” infirmerium, by zmienić ten układ. Nadrzędną cechą takiego miejsca jest więc niestałość. Nie posiadamy żadnych środków do nadania cech centralnych jednemu miejscu, a peryferijnych innym. „Ruchliwość” tych rzeczywistości wynika z istoty afektów, które mają podobny charakter, determinując (re)organizowanie przestrzeni przez Opiekuna.

⁵⁰ T. Warczok, *Centrum, peryferie, półperyferie: system światowy i polskie uniwersum literatury*, [w:] *Centra i peryferie...*, op. cit., s. 93.

To on właśnie, sprawując pieczę nad osobą cierpiącą na chorobę Alzheimera, jest wrzucony w żywioł mobilności. Posługując się słowem „żywioł”, podążając tropem Tischnera, jak się wydaje, można oddać istotę fenomenu mobilności. Żywioł jest czymś, co stawia człowieka w sytuacji walki o przetrwanie, rzuca mu wyzwanie⁵¹. Żywioł należy ujarzmić, niekiedy stosując wszystkie możliwe środki ku temu. Mobilność z kolei to cecha umożliwiająca łatwe wprowadzenie obdarzonego nią podmiotu w ruch; oznacza także zdolność do sprawnego i elastycznego działania; wreszcie: częste zmienianie miejsca pobytu lub pracy⁵². Istota tego zjawiska polega przede wszystkim na ciągłej dyspozycji do działania, przystosowywania się do bieżącej sytuacji, a także na kreowaniu egzystencjalnego napięcia sprawiającego, że Opiekun tkwi w permanentnej czynności (re)organizacji i (re)definicji sceny swojego życia. Żywioł mobilności to także stałe poczucie zagrożenia utratą (domu, Bliskiego, relacji z Innymi, czy wreszcie swojego Ja i egzystencji, którą budowało). Szymon, przypomnijmy, dostrzega trzy dziejące się już na jego oczach utraty: całkowitą stratę ojca (najpierw stopniowa utrata świadomego Ja, potem śmierć biologiczna Henryka), utratę lub przynajmniej nieodwracalne pogorszenie relacji z córką oraz rozpad tworzącego się *quasi*-związku z koleżanką z pracy. Mobilność maladyczna nie ogranicza się więc do ruchu w przestrzeni fizycznej. Nieodłącznym polem jej działań jest także sfera afektów, emocji i uczuć, a zatem życie psychiczne człowieka, którego kondycja pogarsza się wraz z wydłużaniem się trwania w permanentnej sytuacji granicznej.

Intensywne zmiany miejsc akcji czynią powieść szczególnie „ruchliwą”. Woźniak zdaje się tym samym odrzucać konieczne przy centro-peryferijnym opisywaniu świata pojęcie granicy. Mobilność sprawia, że niemal w każdym aspekcie egzystencji Szymon gotów jest przekroczyć jakąś linię demarkacyjną: „jakąś” przede wszystkim dlatego, że nieświadomioną lub zanegowaną. Sytuacja maladyczna domaga się elastycznego działania, trudno więc mówić o sztywnych, determinujących życie narratora regułach.

Peryferie maladyczne są wszędzie tam, gdzie nie ma obecności Bliskiego; gdzie Opiekun wypełnia swoją świadomość myślami o Bliskim-podopiecznym.

⁵¹ J. Tischner, op. cit., s. 115nn.

⁵² *Słownik języka polskiego* PWN, Warszawa 2012.

Peryferyjność maładyczna charakteryzuje się więc przewagą miejsc i tematów niezwiązanych z chorobą Bliskiego. Jednak sam problem choroby wraca przy różnych okazjach, zazwyczaj pamięć ponownie go odsłania w wyniku działania afektów. Na peryferiach maładycznych działa erozja, dlatego też wydarza się wiele rozpadów i degradacji wszędzie tam, gdzie dane zagadnienie nie jest bezpośrednio związane z chorobą Bliskiego. Ruch peryferyjny „wypycha” te z pozoru nieistotne sprawy jeszcze bardziej ku zewnątrz. Narracja w powieści *Niejedno* charakteryzuje się takim właśnie ruchem. Szymon coraz mniej wysiłku wkłada w pracę zawodową i relacje z innymi (dotychczas przynajmniej po części przynoszące mu satysfakcję), „przesuwając” te psychofizyczne środki ku wyzwaniu centralnemu – opiece nad ojcem.

Centra maładyczne są zawsze tam, gdzie infirmerium. Nie można jednoznacznie stwierdzić, czy ów punkt jest jeden, czy też centrów może ukonstytuować się kilka. Egzystencja Szymona-opiekuna w ciągu narracji posiada jedno takie centrum, ponieważ Henryk-podopieczny, przebywając w jednym miejscu, tworzy jedno infirmerium. Również fakt, że spośród bliskich protagonisty tylko ojciec choruje, naznacza emocjonalną sferę życia jedną tak silnie ukonstytuowaną relacją, ufundowaną na powinności moralnej syna względem poważnie chorego ojca. Wystarczyłoby jednak, by chorujących osób było więcej (np. matka bohatera, którą dodatkowo umieszczamy w szpitalu). Wówczas mielibyśmy do czynienia z podwójnym infirmerium: jedno w domu, tworzone przez ojca, drugie w szpitalu, tworzone przez matkę. Centra byłyby również dwa, choć – rzecz jasna – nie musiałyby być względem siebie symetryczne zarówno pod względem zaangażowania w opiekę, jak i w kwestii uczuć i afektów.

Nieustanna zmienność miejsc i ciągłe próby (re)organizacji wielu aspektów życia, mająca na celu m.in. znalezienie stabilnego punktu odniesienia, zdają się wskazywać na niedialektyczny charakter zależności centro-peryferyjnych. Woźniak wyraźnie pokazuje, że ich maładyczny aspekt wypiera pojęcie granicy, a więc coś pozwalającego na zaistnienie dychotomii: centrum – peryferie. Ponadto niestabilność obu kategorii i łatwość w dokonywaniu zmian potwierdzają, że centro-peryferyjne rzeczywistości maładyczne są tak trwałe jak problem chorobowy i/lub relacje między Opiekunem a Bliskim oraz że nie muszą mieć charakteru wyłącznie przestrzennego.

BIBLIOGRAFIA

- Boruszkowska I., *Écriture patographique – język i pismo podmiotu defektywnego*, [w:] *Fragmenty dyskursu maladycznego*, red. M. Ganczar, I. Gielata, M. Ładoń, Gdańsk 2019, s. 36–52.
- Boruszkowska I., *Tekst infirmeryjny albo topografia doświadczenia medycznego*, „Przestrzenie Teorii” nr 28, Poznań 2017, s. 109–127.
- Buczyńska-Garewicz H., *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków 2006.
- Czapliński P., *Kontury mobilności*, [w:] *Poetyka migracji. Doświadczenia granic w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, red. P. Czapliński, R. Makarska, M. Tomczok, Katowice 2013, s. 9–42.
- Foucault M., *Teoria społeczna i transgresja*, tłum. D. Leszczyński, R. Rasiński, Warszawa – Wrocław 1999.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć*, [w:] tenże, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2007, s. 139–157.
- Jaspers K., *Filozofia. Tom 2: Rozjaśnianie egzystencji*, tłum. M. Żelazny, Toruń 2020.
- Kaniewska B., *Ład i bezład codzienności*, [w:] *(Nie)przezroczystość normalności w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, red. H. Gosk, B. Karwowska, Warszawa 2014, s. 206–224.
- Kowalski P., *Granica*, [w:] *Granice i pogranicza w humanistyce*, red. M. Roszczyńska, B. Serwatka, Kraków 2011, s. 13–24.
- Kunce A., *Na uboczu. Powrót do oikologii*, [w:] T. Sławek, A. Kunce, *Oikologia. Powrót*, Katowice 2020, s. 133–159.
- Kunce A., *Źródło i dom. Przyczynki do oikologii*, [w:] T. Sławek, A. Kunce, *Oikologia. Powrót*, Katowice 2020, s. 161–194.
- Lisowska K., *Reprezentacja nowych technologii komunikacji w prozie podejmującej temat homoseksualności – analiza wybranych utworów*, [w:] *Teksty kultury uczestnictwa*, red. A. Dąbrówka, M. Maryl, A. Wójtowicz, Warszawa 2016, s. 69–84.
- Małochleb P., *Wybór krytyków. Paulina Małochleb poleca Niejedno*, <https://www.empik.com/pasje/wybor-krytykow-paulina-malochleb-poleca-niejedno,120141,a> [dostęp: 28.12.2022].
- Morzyńska-Wrzosek B., *Odmrażanie nie-swojej obecności*, [w:] *Fragmenty dyskursu maladycznego*, red. M. Ganczar, I. Gielata, M. Ładoń, Gdańsk 2019, s. 127–143.

- Pakuła M., *Jak nie zabiłem swojego ojca i jak bardzo tego żałuję*, Warszawa 2021.
- Roszczyńska M., *Granice i pogranicza w literaturze i kulturze popularnej*, [w:] *Granice i pogranicza w humanistyce*, red. M. Roszczyńska, B. Serwatka, Kraków 2011, s. 61–78.
- Skarga B., *Ślad i obecność*, Warszawa 2002.
- Słownik języka polskiego* PWN, Warszawa 2012.
- Sośnicki D., *Odprowadzanie. Rok (akademicki) z życia Szymona Kowalskiego*, „Czas Kultury” nr 11 (2021), <https://czaskultury.pl/artypk/odprowadzanie-rok-akademicki-z-zycia-szymona-kowalskiego/> [dostęp: 28.12.2022].
- Szubert M., *Dyskurs maladyczny – perspektywy badawcze*, [w:] *Fragmenty dyskursu maladycznego*, red. M. Ganczar, I. Gielata, M. Ładoń, Gdańsk 2019, s. 17–35.
- Tabaszewska J., *Humanistyka służebna. Negocjowanie pola i budowanie autonomii w dobie kryzysu*, Warszawa 2022.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2012.
- Trepte H.-Ch., *Centra i peryferie w literaturze polskiej XX i XXI wieku – uwagi polonisty niemieckiego*, [w:] *Centra – peryferie w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, red. W. Browarny, E. Rybicka, D. Lisak-Gębała, Kraków 2015, s. 61–76.
- Warczuk T., *Centrum, peryferie, półperyferie: system światowy i polskie uniwersum literatury*, [w:] *Centra – peryferie w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, red. W. Browarny, E. Rybicka, D. Lisak-Gębała, Kraków 2015, s. 91–108.
- Woźniak B., *Niejedno*, Okoniny 2021.

Mobilne centra i peryferie maladyczne w egzystencji opiekuna osoby z demencją...

NOTA O AUTORZE

Konrad Sikora literaturoznawca, filozof i teolog. Doktorant w Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie. Zajmuje się autobiografizmem, problematyką podmiotu i egzystencjalną w literaturze współczesnej oraz literaturą queerową.

Kontakt: konrad.sikora@doktorant.up.krakow.pl

WERONIKA DZIERWA

UNIwersytet Jagielloński,
Wydział Polonistyki

<https://orcid.org/0000-0002-8930-6625>

**„I MY WSZYSCY, UDRĘCZENI, UPOKORZENI,
TŁUM TRĘDOWATYCH, ODRADZAMY SIĘ NICZYM
NIEZNISZCZALNE HYDRY, POWSTAJEMY”. BRZYDOTA
W *MASZKARONIE* PATRYCJI PUSTKOWIAK¹**

**„I MY WSZYSCY, UDRĘCZENI, UPOKORZENI,
TŁUM TRĘDOWATYCH, ODRADZAMY SIĘ NICZYM
NIEZNISZCZALNE HYDRY, POWSTAJEMY” UGLINESS IN
PATRYCJA PUSTKOWIAK’S „MASZKARON”**

Summary: The aim of the article is to attempt to characterize ugliness in Patrycja Pustkowiak’s novel „Maszkaron”. Ugliness is the focal point of the book and affects the heroine and the world around her. It also becomes the basis for constructing identity and defines Marianna’s position in society. Ugliness connects the heroine’s inner experiences with the outside world. However, most importantly, it allows us to define Marianna as a person only similar to people, which will provide grounds for trying to understand the function of violence presented in the text.

Słowa kluczowe: brzydota, tożsamość, freak, abiekt, karnawał

Keywords: ugliness, identity, freak, abject, carnival

¹ Pierwotną wersję artykułu stanowi fragment pracy licencjackiej pt. *Brzydota i przemoc w powieści Patrycji Pustkowiak „Maszkaron”*, napisanej na Wydziale Polonistyki UJ.

*Maszkaron*² Patrycji Pustkowiak zetknął się po swojej premierze zarówno z pozytywnymi, jak i negatywnymi opiniami. Wojciech Szot w recenzji dotyczącej powieści podkreśla, że „Patrycja Pustkowiak napisała książkę tak samo mądrą, śmieszna i błyskotliwą, jak przegadana, słowotoczną i pozbawioną wciągającej fabuły. Żywię do niej trochę ciepłych uczuć, bo zgadzam się w wielu miejscach ideologicznie z Autorką, ale jako literatura nie jest to najbardziej udana próba”³. Równie celną krytykę wyraził Jarosław Czechowicz. Zestawiając powieść Pustkowiak z jej wcześniejszymi *Nocnymi zwierzętami*, wskazuje, że „Jeśli *Nocne zwierzęta* zaskakiwały soczystą frazą i w swej bezkompromisowości oraz kontrowersyjności naprawdę przykuwały uwagę, to nowa powieść coraz mocniej ją rozprasza, staje się książką zbyt wielu znaczeń i w gruncie rzeczy jest o wszystkim i o niczym”⁴. Podobne wrażenie odniosłam podczas lektury tekstu. Rzeczywiście jest ona wielowątkowa, po brzegi wypełniona wszelaką problematyką historyczną, polityczną, społeczną, ekonomiczną etc., co niekoniecznie wpływa pozytywnie na wartość opowieści. I chociaż uważam, że książka Pustkowiak nie jest powieścią nowatorską czy odkrywczą, to jednak autorka zawarła w niej kilka istotnych elementów kultury polskiej, które ukazują uniwersalne społeczne problemy. I pomimo tego, że doświadczenie opisane przez Pustkowiak jest doświadczeniem kobiety, sądzę, że przedstawione zagadnienia można odnieść do szerszej społeczności. Jak wykażę w późniejszych rozważaniach, autorka traktuje swoją bohaterkę jako rodzaj metafory, symbol niedopasowania. Niektóre wskazane przez Pustkowiak formy opresji dotyczą m.in. konieczności zrealizowania wzorców „prawdziwej męskości” czy osiągnięcia określonego stanu materialnego.

Analizując zarówno ten, jak i inne teksty kultury, odniosłam wrażenie, że brzydota i przemoc są ze sobą nierozzerwalnie związane. Być może wobec faktu, że badania nad obiema kategoriami prowadzone są od wieków, warto

² P. Pustkowiak, *Maszkaron*, Kraków 2018.

³ W. Szot, *Patrycja Pustkowiak*, „*Maszkaron*”, zdaniemszota.pl 06.06.2018, <https://zdaniemszota.pl/1761-patrycja-pustkowiak-maszkaron> [dostęp: 15.03.2023].

⁴ J. Czechowicz, „*Maszkaron*” *Patrycja Pustkowiak*, krytycznymokiem.blogspot.com 15.06.2018, <http://krytycznymokiem.blogspot.com/2018/06/maszkaron-patrycja-pustkowiak.html>, [dostęp: 31.12.2022].

„I my wszyscy, udręczeni, upokorzeni, tłum trędowatych, odradzamy się...

zadać pytanie o relację pomiędzy nimi, o to, w jaki sposób wzajemnie na siebie oddziałują, i zastanowić się, co ich wykorzystanie we współczesnych nam dziełach mówi o społeczeństwie. Historia opisana przez Pustkowiak w większości dotyczy wydarzeń po roku 1989, które wpłynęły nie tylko na gospodarkę polską, ale i na myślenie o kobiecym ciele i obyczajowości⁵.

Głównym tematem tego artykułu będzie brzydota bohaterki *Maszkaron*, Marianny, która staje się równoprawnym bohaterem powieści. Jak wskazuje Agnieszka Staszczak w recenzji powieści, to właśnie brzydota, której konsekwencją jest wstręt, stanowi oś fabularną utworu⁶.

BRZYDOTA MARIANNY

Aby zrozumieć motywacje Marianny, warto scharakteryzować brzydotę, która zdaniem bohaterki określa ją jako podmiot. Brzydotę rozumiem przede wszystkim jako opozycję wobec piękna⁷. Definiując pojęcie brzydoty na gruncie filozofii, Antonii Podsiad wskazuje na jej znaczenie w sensie metafizycznym jako „brak bytu, któremu piękno przysługuje z natury”⁸ oraz „niezupełność bytowa”⁹, której „przeciwieństwem jest całkowitość”¹⁰. Autor definicji wymienia również postacie, w jakiej występuje kategorią brzydota, tj. „dysharmonia, dysproporcja, bezład, bezkształt”¹¹. Ponadto Podsiad określa brzydotę w ujęciu estetycznym przez „brak wartości estetycznej albo jej rodzaj”¹². W pierwszym ujęciu brzydota to „zaprzeczenie piękna w sensie estetycznym, pojmowane – stosownie do różnych jego znaczeń – bądź jako

⁵ H. Jakubowska, *Socjologia ciała*, Poznań 2009, s. 58–76.

⁶ A. Staszczak, *Czytając „Maszkaron” Patrycji Pustkowiak*, popmoderna.pl 25.06.2018, <https://popmoderna.pl/czytajac-maszkaron-patrycji-pustkowiak/#> [dostęp: 15.03.2023].

⁷ A. Okopień-Sławińska, *Brzydota*, [w:] M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław – Warszawa – Kraków 1998, s. 71.

⁸ A. Podsiad, *Brzydota*, [w:] idem, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2020, s. 111.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

brak wartości estetycznej w ogóle, bądź jako brak tylko jednej z wartości estetycznych, tej mianowicie, którą stanowi piękno”¹³.

Akcja *Maszkaron* rozpoczyna się od znamiennego zdania, w którym bohaterka zaznacza, że jej „przeżycie własnej śmierci” rozpoczęło się „we wtorek, pierwszego listopada, kilka minut po dwunastej”. Wybranie tego konkretnego dnia, dnia Wszystkich Świętych oraz wydarzeń wokół Halloween, w celu rozpoczęcia opowieści o postaci osobliwej, wprowadza specyficzną atmosferę. Marek Krajewski w artykule *Atmosfera afektywna. Poznawcza użyteczność pojęcia* pisze:

Atmosfera jest pojęciem integrującym wszystkie obecne w tej sytuacji zjawiska, osoby, procesy, bodźce i wrażenia w postaci pojedynczego zwrotu lub określenia [...]. Słowo „atmosfera”, ramując sytuacje, w których uczestniczymy, określa, z czym mamy do czynienia i narzuca sposób ich doświadczania, wymusza dostosowanie się do nich przez odpowiednie zachowania, dostrojenie. [...] Atmosfera to coś ulotnego i zmiennego; coś, co ma związek z konkretnym miejscem i sytuacją, i coś, do czego musimy się dostroić, co narzuca się nam jako rodzaj przymusu, konieczności. Coś, co odczuwamy całym ciałem i jego zmieniającymi się stanami, ale też coś, co przez reakcje ciała współtworzymy, podtrzymujemy i przeobrażamy¹⁴.

Warto zwrócić uwagę, że pierwszego listopada wszechobecna jest atmosfera śmierci i związanych z nią religijnych rytuałów. Z drugiej strony panuje atmosfera zabawy oraz śmiech połączony z grozą. Ta skrajność (zderzenie *sacrum* ze sferą monstrialną) pojawi się w powieści niejednokrotnie. Rozpoczęcie historii o istocie, która „piekielną twarzą, twarzą, którą został pobrany wymaz z piekła, obrażała ludzkość”¹⁵, tego szczególnego dnia pozwala już na wstępie zarysować pewną ścieżkę interpretacyjną. Odwołując się do definicji

¹³ Ibidem.

¹⁴ M. Krajewski, *Atmosfera afektywna. Poznawcza użyteczność pojęcia*, „Teksty Drukie” 2022, nr 3, s. 285–286.

¹⁵ P. Pustkowiak, *Maszkaron*, op. cit., s. 12.

„I my wszyscy, udręczeni, upokorzeni, tłum trędowatych, odradzamy się...

atmosfery według Krajewskiego, chciałabym również zwrócić uwagę na relację łączącą Mariannę, jej ciało oraz wpływ miejsc i sytuacji na wyobrażenie o brzydocie.

Pierwszego listopada Marianna dostaje reakcji alergicznej na lek: jej ciało puchnie, a na skórze pojawia się wysypka. W sytuacji zagrożenia życia dokonuje retrospekcji. Okazuje się, że na próżno można się w nim doszukiwać szczęścia, powodzenia czy zadowolenia, a sama bohaterka nawet nie podejmuje próby ich odnalezienia. Narrację dotyczącą siebie rozpoczyna od określenia wyglądu, który jej zdaniem odegrał znaczącą rolę w jej biografii:

Byłam brzydka. Byłam brzydka, jednak nie tym rodzajem brzydoty, który wywołuje współczucie, byłam brzydka tym rodzajem brzydoty, który wywołuje zdumienie i odrazę – gdyby nadziać mnie na kij i chodzić ze mną po ulicach, na pewno by się wyludniły. Byłam tak brzydka, że gdy wchodziłam do sklepu, ludzie rozglądali się wkoło, szukając planu tego niskobudżetowego horroru, z którego urwał się jeden ze statystów. Byłam tak brzydka, że gdyby z Sukiennic odpadł jakiś maszkaron, do rekonstrukcji wystarczyłoby użyć mojej głowy¹⁶.

Przytoczony przeze mnie cytat dostarcza kilku elementów do analizy zjawiska brzydoty. Marianna pomimo stanu wywołanego nagłym atakiem alergii już od czasów dzieciństwa zmagająca się – w jej odczuciu, co podkreśla zarówno osoba mówiąca w tekście, jak i sama autorka¹⁷ – z brakiem urody, koncentrującym się na twarzy. Na jej policzku znajduje się ciemne znamię, oczy przypominają piłeczki pingpongowe, skóra jest jak „kawał wysuszonego ciasta”, „usta jak dżdżownice”, a uszy wyglądają jak „uszy gacka”¹⁸. Brzydota staje się przyczyną prześladowań ze strony rówieśników na etapie edukacji szkolnej. Jednak brzydota Marianny nie budzi współczucia, wręcz

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ S. Chutnik, K. Sulej, *Bohaterka nieoczywista, czyli z Patrycją o maszkaronach*, „Barłóg literacki” 24.06.2018, https://www.youtube.com/watch?v=NtNdQ_Ip6M4&t=143s, (dostęp: 07.07.2022).

¹⁸ P. Pustkowiak, *Maszkaron*, op. cit., s. 12.

przeciwnie, rodzi strach, który może być przyczyną wymierzonych w nią zachowań o charakterze przemocowym.

W przytoczonym fragmencie autorka wprowadza do powieści trop, który stanowi najważniejszą wskazówkę interpretacyjną utworu, mianowicie figurę maskarona. Ten architektoniczny „motyw dekoracyjny w postaci stylizowanej głowy ludzkiej lub zwierzęcej, często o wykrzywionych groteskowo rysach i fantastycznym układzie włosów (...)”¹⁹ stanie się ciekawą metaforą niedopasowania. Bohaterka *Maszkaron* dorastała w Krakowie, mieście, którego symbolem turystycznym, obok wzgórza wawelskiego, jest Rynek Główny wraz ze znajdującymi się w jego centrum Sukiennicami. Znamienne dla renesansowego zabytku są znajdujące się na fasadzie budynku maskarony, z których estetyki tak chętnie czerpie Pustkowiak. Zgodnie z definicją rzeźby te przedstawiają groteskowo zdeformowane głowy. Brzydota zorganizowana wokół twarzy pozwala połączyć figurę maskarona z wyglądem Marianny. Chciałabym zwrócić uwagę na podkreślenie w definicji aspektu groteskowego. Groteskę rozumiem jako kategorię estetyczną, charakteryzującą się następującymi cechami:

1. fantastyką, upodobaniem do form osobliwych, ekscentrycznych, przerażających, monstrualnych, wyolbrzymionych i zdeformowanych (...);
2. absurdalnością wynikłą z braku jednolitego systemu zasad rządzących światem przedstawionym i z równoczesnego wprowadzania rozmaitych, często sprzecznych porządków motywacyjnych, np. baśniowego i naturalistycznego, mitologicznego i satyrycznego, psychologicznego i religijnego, itd., w rezultacie czego świat groteskowy nie poddaje się logicznej interpretacji;
3. niejednolitością nastroju, przemieszaniem pierwiastków komizmu i tragizmu, błazenady z motywami rozpacz i przerażenia, demoniczności z trywialnością, satyryczności z bezinteresownym estetyzmem;

¹⁹ E. Sadowska, *Podręczny słownik terminów o architekturze i sztuce*, Białystok 2007, s. 77.

„I my wszyscy, udręczeni, upokorzoni, tłum trędowatych, odradzamy się...

4. prowokującym nastawieniem wobec utrwalonej w świadomości społecznej zdroworozsądkowej wizji świata, lekceważeniem obowiązującego decorum i parodystycznym stosunkiem do panujących konwencji literackich i artystycznych²⁰.

Kolejnym ważnym elementem jest karnawalizacja przestrzeni wewnątrztekstowej. Jak wykazałam, czas rozpoczęcia akcji powieści (łączy tragizm z komizmem, sacrum z demonicznością, nostalgię z zabawą) wprowadza specyficzną atmosferę, w której mieszają się przeciwne sobie porządki. Aby ukazać związki pomiędzy tekstem Pustkowiak a koncepcją karnawału, posłużę się tekstem Michaiła Bachtina *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*. Skoncentruję się przede wszystkim na cielesności, gdyż to ona jest tematem rozważań podjętych w niniejszym artykule. Oto, co Bachtin pisze na temat groteskowego obrazu ciała w czasie karnawału:

Spśród wszystkich części *twarzy* ludzkiej istotną rolę w groteskowym obrazie ciała odgrywają jedynie *usta i nos*, ten ostatni zastępuje zarazem fallus. Kształty głowy, uszu i właśnie nosa nabierają charakteru groteskowego tylko wtedy, gdy przekształcają się w *kształty zwierzęce* albo *kształty rzeczy*. Oczywiście nie grają w groteskowym obrazie twarzy żadnej roli. Wyrażają czysto *indywidualne* i, by tak rzec, samoistne *wewnętrzne życie człowieka*, które w grotesce jest nieistotne. Groteska zna jedynie *wytrzeszczone ślepia* [...], gdyż interesuje ją wszystko to, co *wystaje, wylazi i sterczy z ciała*, wszystko, co wybiega poza jego granice. Szczególnego znaczenia nabierają tu wszelkie *odrośle i odgałęzienia*, to co przedłuża, co wiąże je z innymi ciałami lub ze światem pozacielesnym. Wybałuszone oczy interesują ponadto groteskę, ponieważ świadczą o *czysto cielesnym napięciu*. Ale najważniejszą częścią twarzy pozostają dla groteski *usta*. One dominują. Groteskowa twarz sprowadza się w istocie do *rozwartych*

²⁰ A. Okopień-Sławińska, *Groteska*, [w:] M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, op. cit., s. 187.

ust – wszystko pozostałe stanowi tylko *oprawę* owych ust, *oprawę ziejącej i pochłaniającej otchłani cielesnej*²¹.

Pustkowiak natomiast wygląd swojej bohaterki opisuje w następujący sposób:

Moja twarz z ciemnym znamieniem na policzku, które wyglądało tak, jakby jakiś złośliwiec przybił tam pieczętkę, z oczami jak dwie zabarwione na niebiesko piłki pingpongowe wbite niewprawną dłonią w kawał wysuszonego ciasta, ustami jak dwie dżdżownice, uszami gačka – wielkimi i odstającymi, uszami, którymi mogłabym wachlować całe zastępy spoconych plażowiczów na wszystkich, nawet najogromniejszych plażach, z włosami nędznymi jak stara wyliniąta słomianka, wreszcie z tym idealnym małym noskiem, osadzonym w mojej twarzy chyba w ramach dowcipu, niczym karnawałowa czapeczka na głowie skazańca, godziła w ludzki majestat. Wszystko to zatknięte było na braku szyi – nawet gdyby moja głowa stanowić miała cenne trofeum z jakiejś walki niehumanoidalnego plemienia, niesiona na szyi jak na palu, to i tak rozczarowywała swoją podstawą; słupek, na który była nabita, bawił²².

W obu cytatach można dostrzec wiele elementów wspólnych w opisie groteskowego ciała. Wybałuszone, przypominające piłeczki pingpongowe oczy, „wystające” i „sterczące”, podkreślają przewagę aspektu fizycznego nad tym, co związane z charakterem, osobowością bohaterki. Nadane kolejnym elementom twarzy (takim jak skóra, usta, uszy czy włosy) kształty zwierzęce pozwalają ponownie odnaleźć powiązania z Bachtinowskim groteskowym ciałem. Jedynym elementem, który nie jest wspólny dla obu charakterystyk, jest idealny nos Marianny. Jednak również on, jak twierdzi bohaterka, odgrywa rolę groteskową, gdyż został umieszczony na jej twarzy w ramach żartu. Wydaje się więc zasadne, aby na wstępie rozważań dotyczących cielesności bohaterki i związanej z nią brzydoty przyjąć założenie, że jedną z ich cech jest groteskowość.

²¹ M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, tłum. A. i A. Goreń, oprac. i wstęp S. Balbus, Kraków 1975, s. 437.

²² P. Pustkowiak, *Maszkaron*, op. cit., s. 13.

„I my wszyscy, udręczeni, upokorzoni, tłum trędowatych, odradzamy się...

Nawiązując do teorii Bachtina, Umberto Eco wskazuje, że czas karnawału to przede wszystkim moment zniesienia (za ogólną zgodą) pewnych ustalonych w społeczeństwie zasad.

W karnawale ciało przedstawiono głównie w sposób groteskowy (stąd maski), parodiowano rzeczy święte i panowała pełna swoboda języka, w tym również bluźnierstw. Był to triumf wszystkiego, co przez resztę roku uważano za brzydkie lub zakazane. Te zabawy przedstawiały, jednakże zachowania dopuszczalne czy tolerowane tylko przy konkretnych okazjach. Przez resztę roku urządzano oficjalne święta religijne. Potwierdzały one tradycyjny porządek i szacunek dla hierarchii – w karnawale pozwalano, by zostały one zaburzone (wybierano nawet króla lub biskupa święta). Podkreślano żartobliwe i „wstydlive” cechy życia ludowego. Poprzez naśmiewanie się z diabłów i święta piekielnego próbowano pokonać strach przed śmiercią i życiem pozagrobowym, epidemiami i pechem, które dominowały przez cały rok. Można by więc powiedzieć, paradoksalnie, że powaga i smutek były udziałem tego, kto kierował się świętym optymizmem (trzeba cierpieć, ale potem czeka nas wieczna chwała), podczas gdy śmiech był lekarstwem pesymisty wiodącego życie trudne i nieszczęśliwe²³.

W pseudokarnawałowym czasie Marianna zyskuje przede wszystkim prawo do swobodnej wypowiedzi, do przejęcia roli „króla” (czy może bardziej trafnie „szaleńca”), głoszącego życiowe prawdy. Zmienia ona tym samym swoją pozycję w społeczeństwie, może wyjść z cienia na światło dzienne i wykrzyzczyć to, czego nigdy wcześniej nie mogła wyszeptać. Może bez konsekwencji używać obscenicznego języka, wyrażając się o ciele, wyolbrzymiać cechy jego deformacji, co również, zdaniem Eco, jest cechą czasu karnawałowego²⁴.

²³ U. Eco, *Historia brzydoty*, tłum. M. Głuch, Poznań 2007, s. 137–140.

²⁴ *Ibidem*, s. 137.

MARIANNA JAKO *FREAK*

Powrócę na chwilę do przytoczonej przeze mnie definicji groteski. Jedna z jej cech wskazuje na upodobanie do form osobliwych. Bazując na wcześniejszych ustaleniach, chciałabym zaproponować interpretację, wedle której Marianna miałaby być taką właśnie formą osobliwą, a konkretniej, osobliwością ludzką. Osobliwość ludzką rozumiem tutaj jako *freaka*. Anna Wiczorkiewicz proponuje następującą definicję:

Osobliwość ludzka to przeważnie istota, w odniesieniu do której niejasne stają się kategoryjne rozróżnienia uważane za fundamentalne dla charakterystyki tożsamości indywidualnych i kulturowych, takich, jak na przykład różnica między męskim a kobiecym, dzikim a cywilizowanym, ludzkim a nieludzkim; to dotyczy też sytuacji, gdy granice jednostkowych ciał są zaburzone, tak, jak na przykład u bliźniąt syjamskich czy pozbawionych kończyn. Do tej kategorii zalicza się też przypadki ekstremalne – najgrubszych i najchudszych, największych i najmniejszych²⁵.

Pojawia się tutaj kategoria tożsamości. Wiczorkiewicz podkreśla, że istotę, w odniesieniu do której używa się pojęcia *freaka*, cechuje niemożliwość zastosowania rozróżnień, które są ważne dla określenia tożsamości kulturowej i przynależnej danemu indywiduum. Znaczące dla tej definicji jest podkreślenie granicznych różnic, pomiędzy którymi nie występuje żaden element środkowy. Jest to założenie, w którym dwa elementy bazują na skrajności i ekstremalności. Badaczka podkreśla również sytuację, w której ciała jednostek nie mieszczą się w ramach szeroko rozumianej normalności, a których „granice” zostały „zaburzone”.

Brzydota Marianny wpisuje się w ramy tej formuły. Postaram się przywołać konkretne przykłady z powieści i omówić ich znaczenie w powyższym kontekście. Po pierwsze Marianna sama siebie nie umiejscawia w świecie ludzkim. Opisując swoją brzydotę, lokuje ją w przestrzeni piekielnej,

²⁵ A. Wiczorkiewicz, *Powrót Człowieka-Słonia. O problemach z doświadczeniem obcości*, [w:] *Nowoczesność jako doświadczenie*, red. R. Nycz, A. Zeidler-Janiszewska, Kraków 2006, s. 147.

„I my wszyscy, udręczeni, upokorzeni, tłum trędowatych, odradzamy się...

monstrualnej, potwornej: „Swoją piekielną twarzą, twarzą, którą został pobrany wymaz z piekła”²⁶; „Piekielna głowa została nadziana na niebiańskie ciało”²⁷; „Wzrastałam w swojej demonicznej bujności, jakbym była z czarciego ziarna”²⁸. Ponadto już na poziomie samego tytułu, jak i wewnątrztekstowego odniesienia do maskarona autorka zaznacza brak dopasowania bohaterki do kategorii, którymi posługuje się społeczeństwo, w którym przyszło jej funkcjonować:

Kiedyś, na jakiejś ilustracji, a może po prostu w internecie, zobaczyłam go – sławetnego maskarona, zawieszzonego gdzieś ponad miastem, samotnego w swej niehumanitarnej odrębności. Maskarona, który z dachu jakiegoś budynku tęsknym, ale i złowrogim wzrokiem obejmował całą odległą, niedostępną resztę, do której mocą własnej brzydoty nijak nie mógł przynależeć. Ze mną było tak samo²⁹.

Wyglądu bohaterki autorka nie opisuje pojęciami, które można by odnieść do bohatera będącego człowiekiem. Zastosowane przez nią zabiegi nawiązują do elementów ze światów „zewnętrznych”: zwierzęcego, mitycznego, legendarnego, biblijnego etc.; zupełnie jakby granice języka nie pozwalały na opis brzydoty Marianny, jakby język „ludzki”, „człowieczy” nie był w stanie jej scharakteryzować. Marianna, jak maskaron, po pierwsze jest „niehumanitarna”, a po drugie brzydotą uniemożliwia jej umieszczenie siebie samej w ramach społeczeństwa.

Definicja Wierzykiewicza zakłada również ekstremalność, której w powieści Pustkowiak nie brak. Piękno zestawiane jest z brzydotą (np. ślub „Pięknej i bestii”³⁰), drogie przeciwstawia się taniej, a sukces porażce.

Marianna nie ukrywa się z brakiem poczucia przynależności do świata zwykłych ludzi. W samym tekście można znaleźć wiele odniesień,

²⁶ P. Pustkowiak, *Maskaron*, op. cit., s. 12.

²⁷ Ibidem, s. 12.

²⁸ Ibidem, s. 13.

²⁹ Ibidem, s. 14.

³⁰ Ibidem, s. 51.

które pozwalają umieścić bohaterkę wśród *freaków*. O swoim ciele mówi jak o przedmiocie, którego widok ma bawić widownię: „Niezależnie od tego, jak je eksponowałam, jak bardzo starałam się uczynić je atrakcyjnym, wciąż było tym samym – dynią na Halloween, jednocześnie strasznym i zabawnym eksponatem”³¹. Raz przyjmuje rolę klauna lub mima („We wszystkich próbach osiągnięcia czegoś na polu relacji damsko-męskich kończyłam zawsze jako żaloszny klaun mający w ofercie kilka marnych trików, mim z przyklejonym do twarzy uśmiechem skrywającym rozpacz”³²), by chwilę później znowu próbować umieścić siebie w towarzystwie innych osobliwości („Masturbująca się trzydziestopięcioletnia dziewczica – mogliby mnie wystawić w cyrku obok baby z brodą”³³).

Czy wobec tego Marianna jako *freak* pełni funkcję podobną do tej, jaką pełnił błazen czy szaleniec w karnawale? Wydaje mi się, że dzięki połączeniu czasu, cielesności oraz dotyczącej jej narracji taki efekt osiągnęła autorka *Maszkaron*. Warto również przypomnieć, iż figura maszkaron została potraktowana w powieści przede wszystkim jako metafora niedopasowania. Nadanie Mariannie statusu *freaka* umożliwia charakterystykę roli, jaką bohaterka ma odegrać w swoich wyobrażeniach w społeczeństwie.

W tych chwilach, kiedy nagle nadzieja zaczynała przebijać przez pogardę, jaką z dnia na dzień coraz bardziej okazywałam światu, widziałam siebie, jak stoję na czele parady szpetoty i ohydy, pochodzącego z skrzywdzonych i poniżonych, z tych szkaradzieństw, które sforsowały drzwi gabinetu osobliwości i wyległy na ulicę, by siać postrach wśród normalnych obywateli, tych maszkaronów, które urwały się z gotyckich kościołów i wyległy tłumnie na miasto. W tych rzadkich poruszających chwilach widziałam, jak moi pobratymcy początkowo niepewnie dygocą, rzucając sobie pełne lęku spojrzenia, kulą się przed złowrogim tłumem, który napiera z naprzeciwka, tłumem porządnych obywateli, którzy nie chcą nas uznać, ale ja wydaję parę zachęcających okrzyków, podchodzę

³¹ Ibidem, s. 23.

³² Ibidem, s. 24.

³³ Ibidem, s. 72.

„I my wszyscy, udręczeni, upokorzoni, tłum trędowatych, odradzamy się...

do nich, ocieram im pot z czoł, podnoszę ich kalekie, trzęsące się ręce, pomagam im wstać na paralityczne nogi, szarpię ramiona tych tłustych, by zmusili swe nabrzmiałe ciała do współpracy, i po chwili ruszam z nimi wszystkimi do wrót miasta, z którego nas wypędzono, rusza marsz rachitycznych i gargantuicznych potworów, idziemy przejętą, coraz bardziej rozochoconą gromadą, a ja jej przewodzę, skanduję okrzyki zwycięstwa.

I my wszyscy, udręczeni, upokorzoni, tłum trędowatych, odradzamy się niczym niezniszczalne hydry, powstajemy – a gromada gapiów i naszych wrogów rozstępuje się przed nami jak morze przed narodem wybranym i wpływamy do miasta, do którego wreszcie uzyskaliśmy tajemne klucze, w glorii i chwale, statek szaleńców, którego nikt nie może zatrzymać³⁴.

Ten długi, ale gęsty fragment powieści wskazuje powód określenia Marianny jako *freaka*. Sytuując się w tej pozycji, bohaterka przyznaje sobie prawo do przejścia roli przewodniczki wykluczonych, wyrzuconych poza ramy społeczeństwa. Tych, którzy nie zostali zaakceptowani, którzy całe życie zmagali się z brakiem sprawczości i szacunku. Postawa Marianny zdaje się mieć wręcz mesjanistyczny charakter. Na poziomie narracji ponownie dochodzi do pomieszania dwóch porządków – świata potwornego i sfery sakralnej. Marianna stawia się w roli wybawicielki stworzeń samotnych, by poprowadzić je do zwycięstwa z tymi, którzy posiadają społeczną siłę łączenia się we wspólnoty.

MARIANNA JAKO ABIEKT

Projekt rebelii, mającej na celu zmianę pozycji *freaków* w przestrzeni publicznej, oczywiście nie dochodzi do skutku. Pozostaje wyłącznie w sferze wyobrażeń Marianny. Uważam jednak, że pomimo to bohaterka reprezentuje pewną ciekawą figurę. Aby ją określić, rozpocznę od analizy postaci Marianny w odniesieniu do teorii abiektu Julii Kristevej.

³⁴ Ibidem, s. 27–28.

Silne i nagle wyłamanie się dziwności, która – jeśli nie była mi obca w nieprzejrzystym i zapomnianym życiu – teraz mnie prześladowuje jako radykalnie odrębna, odpychająca. Nie ja. Nie to. Ale też nic innego. Pewne „coś”, którego nie uznaję za coś. Ciężar bez-sensu, który nie ma w sobie nic znaczącego i który mnie przygniata. Na styku nieistnienia i halucynacji, rzeczywistości, która mnie unicestwia, jeśli ją znam. Tutaj to, co wstrętne i wstręt chronią mnie przed upadkiem. Są zaczątkami mojej kultury³⁵.

Julia Kristeva, analizując wstręt, zaznacza, że jest on przejawem buntu bytu przeciw zagrożeniu³⁶. Odczucie wstrętu miałoby się pojawiać w sytuacji, w której podmiotowi towarzyszy uczucie zagrożenia, a co za tym idzie – jest ono reakcją obronną. Przyrównanie tego stwierdzenia do sytuacji Marianny może prowadzić do wniosku, że jej brzydota jest zagrożeniem, a wstręt wobec siebie – przejawem owego buntu. Warto zadać pytanie, kto lub co zagraża komu lub czemu.

Zagrożenie to ma dwojakie źródło. Pochodzi z zewnątrz, jednak możliwe jest, aby jednocześnie rozsadzało podmiot od wewnątrz. Bohaterka *Maszkarona* stale spotyka się z uwagami na temat swojego wyglądu. Od dzieciństwa słyszy, że jej ciało jest pokraczne, zdeformowane, aż w końcu sama zaczyna w to głęboko wierzyć. Nierzadko opinie te są przekazywane w sposób agresywny (np. poprzez sformułowania takie jak pokraka, złamas czy muflon³⁷). Można więc uznać język za formę przemocy, a co za tym idzie, słowo za element stanowiący zewnętrzne zagrożenie dla bytu. Z czasem zagrożenie (doświadczenie brzydoty) zaczyna również rozsadzać bohaterkę od wewnątrz, staje się motorem napędowym wszelkich jej wyborów życiowych. Zdaniem Kristevej zagrożenie zostaje „rzucone” między to, co jest powszechnie akceptowalne i możliwe do pojęcia. Podobnie jak w przypadku przytoczonej wcześniej definicji *freaka* według Anny Wieczorkiewicz, pojawia się w tej teorii element niedopasowania do norm obowiązujących w społeczeństwie.

³⁵ J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, tłum. M. Falski, Kraków 2007, s. 8.

³⁶ Ibidem, s. 7.

³⁷ P. Pustkowiak, *Maszkaron*, op. cit., s. 19.

„I my wszyscy, udręczeni, upokorzoni, tłum trędowatych, odradzamy się...

Brzydota Marianny rozbija pewien kanon piękna wykreowany przez kulturę, a z drugiej strony narusza spokój i poczucie bezpieczeństwa samej bohaterki. Analizując dalej pojęcie wstrętu, Kristeva dochodzi do wniosku, że to, co wstrętne, jest stale w pobliżu, jednak nie może znaleźć swojego miejsca przynależności. Jako *freak* Marianna została wrzucona w system, do którego w żaden sposób nie może się dopasować, nie odnajduje przestrzeni, do której może przynależeć, choć nieustannie jej poszukuje.

Dlaczego jednak Marianna trwa w przeświadczeniu o własnej brzydocie? Kristeva we wstręcie dostrzega funkcję obronną wobec narzuconych przez społeczeństwo nakazów, zakazów czy norm. Ponadto wstręt do siebie pozwala ustanowić własną tożsamość. W przypadku Marianny kwestie te są szczególnie istotne. W sytuacji granicznej, po przeżytym wstrząsie, Marianna uświadamia sobie, że w mieście jest jedynym elementem żywym³⁸. Decydując się na zamordowanie Alicji, odrzuca jedną z najważniejszych zasad – poszanowanie dla życia drugiego człowieka. Gdy podejmuje tę ostateczną decyzję, zyskuje pewność siebie. W jednej chwili wie, dokąd ma się udać, jakie podjąć kolejne kroki, aby osiągnąć swój cel. Jednocześnie nie odrzuca swojej brzydoty, ale też nie akceptuje siebie. Ona jako podmiot i wyrzucona poza nią jako osobę myślącą i czującą brzydota, funkcjonuje jako abiekt, to, co odrzucone, wyrzucone poza system.

Nietrudno zauważyć, że właśnie ze stworzeniami wykluczonymi najchętniej utożsamia się Marianna – płazami, uciekającymi przed łowcą dzikimi zwierzętami, meduzami³⁹. I pomimo ironii, z jaką wypowiada się o własnym ciele, brzydota jest jedynym elementem, którego może się chwycić, aby zdefiniować siebie jako podmiot.

Moim zdaniem nie ma fragmentu, który w równie trafny sposób pozwoliłby umieścić Mariannę pośród abiektów Kristevej, niż ten opisujący chwilę jej potencjalnej śmierci oraz narodzin.

Mówią, że gdy umierasz, przed oczami przemyka ci całe życie, i to może być prawda. Nagle to zobaczyłam – całe moje życie: ciemny pusty tunel, przed

³⁸ Ibidem, s. 151.

³⁹ Ibidem, s. 21–23.

którym czołgam się jak kulawy szczur. Najpierw zaczynam się rodzić – forsuję głową kanał rodny mojej matki, by wyjść na świat w tym samym roku, w którym – już za kilka miesięcy – zacznie się stan wojenny, na ulicach pojawi się krew, taka sama, w jaką teraz wpadam, ta, której wszędzie pełno, wyslizguje się ze swojej matki w kałużę krwi, pępownina zostaje odcięta, zaczynam się drzeć wniebogłosey. Myją mnie, leci na mnie woda, podobnie za niespełna pół roku polecą gdzieś tam, za oknami, na demonstrantów⁴⁰.

Marianna dosłownie zostaje „wyrzucona” w świat. Ona „wpada” w krew, krew własnej matki. Świat i krew tym samym stają się jej zamkniętym w pewnych granicach systemem, w którym przyjdzie jej funkcjonować. Ta atmosfera nieczystości, do której nawiązuje również Kristeva, będzie towarzyszyć ciału bohaterki przez całe życie. Pierwsza menstruacja, soki wypływające z dorastającego ciała, wszelkiego typu wydzieliny powodują z jednej strony u Marianny wstyd, a z drugiej są przedmiotem zazdrości. W zależności od kontekstu – czy nieczystość dotyczy jej samej (a więc tego, co ona posiadała, ale wyrzuciła), czy innych (coś, czego sama nigdy nie mogła osiągnąć, a zostało odrzucone przez osoby trzecie), są umieszczane na innych poziomach w hierarchii. Jako obiekt będzie walczyła z niemożliwym, czyli zmieszczeniem się w granicach ustalonych norm i zasad, próbą odnalezienia miejsca przynależności.

Wydaje się, że nieprzypadkowo powieść została podzielona na trzy części. W pierwszej Marianna mierzy się z tym, co ją atakuje – z doświadczeniami sprzed doświadczenia śmierci. Nienawidzi siebie, swojej pozycji społecznej, swojej rodziny, społeczeństwa, a to wszystko przykrywa poczuciem braku urody. Druga część stanowi moment przekroczenia granicy tego, co moralnie akceptowalne. Do narracji zostaje wprowadzona postać Alicji – kobiety sukcesu o niezaprzeczalnie wyższej pozycji społecznej niż zajmowana przez Mariannę. Zdaje się, że nie łączy ich zupełnie nic: „Jest idealnym produktem naszych czasów – zombie z wgranym na płytę główną przesłaniem ideologicznym, tymczasem ja – jego produktem ubocznym, rewersem propagandy sukcesu. Jestem jej rewersem, a ona jest rewersem mnie”⁴¹. Wstręt,

⁴⁰ Ibidem, s. 15.

⁴¹ Ibidem, s. 338.

„I my wszyscy, udręczeni, upokorzeni, tłum trędowatych, odradzamy się...

którego źródłem staje się doświadczenie Marianny, „splot afektów i myśli”⁴², wywołuje u niej potrzebę przekierowania przemocy i zła, które do tej pory były wycelowane w nią. Zaczyna snuć plany zamordowania Alicji. Gdy już ma możliwość dokonania zabójstwa, gdy wie, że nic jej nie kontroluje, a od zbrodni dzieli ją krok, rezygnuje ze swojego przedsięwzięcia.

MARIANNY PROBLEM Z TOŻSAMOŚCIĄ

Dlaczego Marianna uparcie przypomina w swojej narracji o braku piękna? Dlaczego nie podejmuje próby pogodzenia się z własnym wyglądem? Moim zdaniem dzieje się tak, ponieważ poczucie brzydoty postrzega ona jako jedyny stały element własnego życia. To ono stało się punktem zaczepienia biografii oraz początkiem konstruowania tożsamości.

Agnieszka Mrozik, odwołując się do myśli Zygmunta Baumana, wskazuje, że „intensywne myślenie o czymś pojawia się w sytuacji niepewności posiadania tego czegoś, lęku przed utratą”⁴³. W przypadku bohaterki powieści przedmiotem intensywnego myślenia staje się brzydota, poczucie braku przynależności i element wykluczenia. Bauman twierdzi również, iż „przymus posiadania tożsamości wskazuje, że nie jest ona czymś danym, ale zadaniem”⁴⁴. Dorastając, Marianna poznała pewne schematy życia, które powinny zostać „odhaczone”, aby móc powiedzieć, że jest się w pełni człowiekiem. Zaczynając od lat szkolnych, gdy zaczął się proces socjalizacji, Marianna była jedynie obserwatorką niedostępnych dla niej zachowań rówieśników. Mając przed sobą ten wzorzec, w którym wyłącznym stałym punktem było wykluczenie jej z uczestnictwa, utrwaliła w sobie przeświadczenie o konieczności bycia pośród rozgrywających się wydarzeń. Pewne schematy, jak np. taniec na szkolnych dyskotekach, plotki w szatniach, opowiadanie o chłopakach, stały się dla niej obowiązkowym elementem harmonogramu życia nastolatki. A ponieważ z racji swojej brzydoty była wykluczona ze społeczności, nie mogła przeżyć doświadczeń dostępnych

⁴² J. Kristeva, op. cit., s. 7.

⁴³ A. Mrozik, „*Rewolucja zaczęła się od kobiet...*”. *Pojęcia, procesy, problemy*, [w:] tejże, *Akuszerki transformacji. Kobiety, literatura i władza w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 2012, s. 23–24.

⁴⁴ Ibidem, s. 24.

dla innych. „Było tak, jakby wszyscy wkoło należeli do jakiegoś sekretnego bractwa, do którego ja nie mogłam wstąpić”⁴⁵. Gdy zawodzą wszelkie próby dostania się do zamkniętego kręgu, a utożsamienie się z rówieśnikami staje się niemożliwe, Marianna zaczyna szukać innych punktów zaczepienia. Na horyzoncie pojawiają się stworzenia podobnie do niej, wykluczone, kojarzące się z obrzydzeniem, budzące grozę. Zaczyna budować swoją tożsamość na poczuciu wyobcowania, by w fantazjach stać na czele „udręczonych, upokorzonych, tłumu trędowatych”⁴⁶ i w końcu móc powiedzieć „my”, a nie „oni”.

Szukając w powieści Pustkowiak wskazówek dotyczących tożsamości Marianny, można odkryć, że bohaterka nigdy nie ustanawia jej względem siebie samej. Tożsamość budowana jest zawsze w odniesieniu do czegoś lub kogoś, kto ma to, czego ona sama nie posiada. Przykładem może być m.in. przywołany przeze mnie w poprzednim akapicie cytat dotyczący sekretnego bractwa, czy choćby samo wybranie Alicji na cel zbrodni. W końcu Alicja ma wszystko, czego ona sama nie posiada – pozycję społeczną i zawodową, urodę, męża. Wszystkie te elementy pozostają jako nieziszczone marzenia Marianny – „Wszystko, czym była, było tym, za czym ja tęskniłam. Czerwony dywan, który przed nią rozwijano, to był ten sam, który zabierano spod moich stóp”⁴⁷.

Jeżeli tożsamość postrzegana jest jako pewna całość, to identyfikacje funkcjonują jako «elementy czy części składowe tej całości, odnoszące się do różnego rodzaju społecznych przynależności jednostki czy jej sposobów określania się względem poszczególnych grup lub kategorii społecznych»^{48, 49}.

⁴⁵ P. Pustkowiak, *Maszkaron*, op. cit., s. 20.

⁴⁶ Ibidem, s. 28.

⁴⁷ Ibidem, s. 199.

⁴⁸ M. Melchior, *Wprowadzenie*, [w:] eadem, *Zagłada a tożsamość. Polscy Żydzi ocaleni na „aryjskich papierach”*. Analiza doświadczenia biograficznego, Warszawa 2004, s. 21, cyt za. A. Mroziak, „*Rewolucja zaczęła się od kobiet...*”. *Pojęcia, procesy, problemy*, [w:] eadem, *Akuszerki transformacji*, op. cit., s. 25.

⁴⁹ A. Mroziak, „*Rewolucja zaczęła się od kobiet...*”. *Pojęcia, procesy, problemy*, [w:] eadem, *Akuszerki transformacji*, op. cit., s. 25.

„I my wszyscy, udręczeni, upokorzoni, tłum trędowatych, odradzamy się...

Być może w powyższym stwierdzeniu kryje się odpowiedź na pytanie o tak usilne dążenie Marianny do identyfikacji ze stworzeniami wykluczonymi. Skoro do ustalenia tożsamości konieczna jest możliwość identyfikacji ze społeczeństwem (przynależność lub określenie się względem grup lub kategorii), od którego bohaterka regularnie czuje się odsunięta, konieczne staje się odnalezienie grupy zastępczej, w której podstawą identyfikacji będzie właśnie poczucie wykluczenia.

Należy również pamiętać, że Marianna jest kobietą, która ma specyficzne poczucie roli, jaką powinna odegrać w społeczeństwie. Swoje wyobrażenia o kobiecości buduje w oparciu o mit kobiety jako matki, kochanki, żony i pani domu. W okresie dojrzewania nauczyła się, że ciała kobiet stanowią „gorący towar przekazywany z rąk do rąk”⁵⁰. Pornografia utwierdziła ją w przeświadczeniu o niewpasowaniu się w ustalony kanon piękna: „Moje krocze tak nie wyglądało. Nigdy nie wyglądało dobrze, a teraz jeszcze gorzej – jak stary zamysłony małż”⁵¹. W kontakcie z matką, znalezioną na siłę przyjaciółką oraz innymi kobietami utrwała w sobie przeświadczenie, że musi wypełnić rolę Matki Polki. I pomimo że Marianna podkreśla absurdalność stawianych wobec niej wymogów, zdaje się zawiedziona, że jednak im nie sprostała.

WNIOSKI

By domknąć analizę funkcji brzydoty w *Maszkaronie*, chciałabym powrócić do cytatu zawartego w tytule niniejszego artykułu. Potraktowanie, zgodnie z intencją autorki, figury maszkarona jako metafory niedopasowania odkrywa przed czytelnikiem ciekawą funkcję bohatera wyobcowanego. Anna Figa w artykule *Nikt – nowy Każdy polskiej prozy najnowszej? Figura wyparcia, wstrętu i obrzydzenia* analizuje postaci pozornie pozbawione cech indywidualnych jako współczesne wariacje na temat zaczerpniętej ze średniowiecznej tradycji moralitetowej figury Każdego⁵². Jak wskazuje autorka:

⁵⁰ P. Pustkowiak, *Maszkaron*, op. cit., s. 23.

⁵¹ Ibidem, s. 70.

⁵² A. Figa, *Nikt – nowy Każdy polskiej prozy najnowszej? Figura wyparcia, wstrętu i obrzydzenia*, [w:] *Wstręt i obrzydzenie*, red. nauk. W. Dittrich, M. Hybiak, M. Wirski, M. Zegarlińska, Gdańsk 2015.

Nikt z pozoru wydaje się typem postaci odzwierciedlającym zupełnie odmienne procesy odbioru: nie sugeruje podobieństwa, nie tworzy – opartej na bliskości bytów – nici porozumienia pomiędzy sobą a odbiorcą. Wrażenie to jest jednak pozorne. Nikt może być także Każdym. On również przypomina nam nas samych, jednak czyni to nie przez wskazanie na przeciętność bądź brak cech zindywidualizowanych.

Nikt odsłania to, co w nas ukryte, wstydlive, do czego nie chcemy się przyznać przed innymi i samymi sobą⁵³.

Wydaje mi się, że podobnego typu relacja zachodzi w przypadku funkcji, jaką ma pełnić bohaterka *Maszkaron*. Podjęcie próby utożsamienia się z Marianą może budzić sprzeciw ze względu na jej specyficzną postawę wobec samej siebie i otoczenia. Lektura tekstu podsunęła mi jednak skojarzenie właśnie z moralitetowym Każdym, a sensowność tego odwołania zadaje się potwierdzać Anna Figa w przywołanym artykule. I o ile z utożsamienie się z Każdym przychodzi z łatwością, o tyle zbudowanie wspólnoty z Nikim może budzić niechęć. Jednak, jak twierdzi Figa:

Nikt igra z czytelnikiem. Serie poszczególnych zbliżeń potęgują raczej wrażenie dysonansu poznawczego, zakłócenia i niezgody. Ale jest obcość jedynie pozorna. To uluda, niewygodne, kaleczące bowiem naszą własną tożsamość, nasze własne ja. Pragnienie oparte na potężniejszej chęci separacji od kogoś, kto aż za bardzo przypomina nas samych. Nikt wizualizuje bowiem nasze słabości, uświadamia, ale i wydobywa na wierzch grzech, występki, wstyd, obrzydzenie czy upokorzenie⁵⁴.

Ponadto Figa podkreśla znaczenie wyglądu zewnętrznego w kreowaniu atmosfery obrzydzenia i wstrętu, do czego prowadzić ma ukazanie go w kategorii abiektu⁵⁵.

⁵³ Ibidem, s. 294.

⁵⁴ Ibidem, s. 295.

⁵⁵ Ibidem, s. 295–297.

„I my wszyscy, udręczeni, upokorzeni, tłum trędowatych, odradzamy się...

Wprowadzając do powieści bohaterkę „wstrętną”, będącą istotą osobliwą, autorka *Maszkaron* próbuje zerwać ze schematami przedstawiającymi kobiety jako walczące ze swoimi wadami i zawsze zwalczające problemy życiowe⁵⁶. Osiąga to przez wykorzystanie do opisu ciała estetyki groteskowej. Umieszczenie akcji w czasie pseudokarnawałowym daje pole do wyrażenia opinii przez bohaterkę, przyjęcia pozycji wyzwolicielki wykluczonych.

W zestawieniu z wcześniejszą powieścią Pustkowiak – *Nocnymi zwierzętami* – zauważyć można, że brzydota cielesna bohaterek jest elementem obecnym w obu dziełach. I tak np. na pierwszych stronach debiutanckiej powieści autorki znaleźć można taki opis:

[...] po dwudniowym maratonie, w którym brała udział, jej twarz mogłaby z powodzeniem zdobić plakat wstrząsającej kampanii antynarkotykowej. Dominują w niej szarość i fiolet, źrenice są rozszerzone, włosy potargane i wzbogacone czymś w rodzaju krajobrazu cmentarnego: zeschniętymi liśćmi, błotem, kurzem, pajęczyną, krwią, śladowymi ilościami wszystkiego, co można znaleźć w świecie, szczególnie w jego nocnych powiatach. Makijaż należy do kategorii wczorajszych wspomnień, a z siniaków, zadrapań i cieni występujących na jej ciele można by ją lepiej odczytać niż z linii papilarnych. Jeśli chodzi o urodę dziewczyny, to z całą pewnością poprosiła ona dzisiaj o L4 – gdyby dziś było Halloween, to Tamara mogłaby przebrać się za samą siebie i wygrać konkurs⁵⁷.

W powyższym fragmencie, podobnie jak w *Maszkaronie*, pojawia się odwołanie do Halloween oraz nastroju związanego z przestrzenią cmentarną. Podobieństwo odnaleźć można także na poziomie języka wykorzystanego do opisu brzydoty, który cechuje się połączeniem elementów tragicznych

⁵⁶ Temat ten został szczegółowo opracowany przez Agnieszkę Mrozik w książce *Akuszarki transformacji. Kobiety, literatura i władza w Polsce po 1989 roku*. W rozdziale *Bridget Jones znad Wisły. (Re)konstrukcje kobiecości w polskiej literaturze popularnej po 1989 roku* badaczka na konkretnych przykładach literackich przedstawia, jak zostały one uwikłane w schematy wyobrażeń na temat realizacji specyficznie pojmowanej kobiecości.

⁵⁷ P. Pustkowiak, *Nocne zwierzęta*, Warszawa 2013, s. 9.

z komicznymi. W przypadku Tamary, bohaterki *Nocnych zwierząt*, jest to jednak brzydota spowodowana czynnikami zewnętrznymi, a nie, jak w przypadku Marianny, wrodzona. W pierwszej powieści odnaleźć można też odwołanie do popkulturowych postaci osobliwych:

Tamara pamięta go dość dobrze, wyróżniał się na tle innych pracowników niemal całkowitym brakiem tak zwanej urody oraz imieniem. Bernard. Rodzice, jak widać, mieli poczucie humoru. Nadali imię odpowiednie dla łagodnego właściciela pasieki lub miłego hodowcy kminku, garbatemu pokrace, który mógłby stanąć w szranki z samym Quasimodo⁵⁸.

Jednak w *Maszkaronie* zastosowanie takiej stylizacji ma określony cel, mianowicie pozwala bohaterce na myślenie o własnej sprawczości. Natomiast należy zwrócić uwagę na fakt, że w świecie przedstawionym brak jakichkolwiek realnych skutków działań podejmowanych przez Mariannę. Tutaj ponieważ rozmywa się wizja fikcyjnego bohatera literackiego jako mającego realną siłę sprawczą w świecie rzeczywistym i pozostaje jedynie wyobrażenie o reprezentacji osób niedopasowanych.

Uważam, iż figura *freaka* jest szczególnie ciekawym zjawiskiem we współczesnej kulturze polskiej. Jako przykładem posłużę się piosenką raperki o pseudonimie Oliwka Brazil. W 2021 roku w serwisie YouTube ukazał się teledysk do jej piosenki *Big Mommy*⁵⁹. I chociaż ten tekst może budzić skrajne emocje, to zdaje mi się szczególnie interesujący w kontekście analizy kategorii brzydoty i osobliwości ludzkich. Raperka występuje jako reprezentantka grupy osób do tej pory społecznie wykluczanych, których wygląd fizyczny oceniano jako negatywny. Niezaprzeczalnie w utworze na pierwszy plan wybija się obsceniczny język. Ponadto już w pierwszych słowach tekstu („Wchodzi Big Mami zrobić Big money”) raperka zaznacza, że ma na celu zaburzenie systemu w postaci zdominowanej przez mężczyzn sceny rapowej. Uważam, że w tego typu tekstach dostrzec można potencjał kategorii *freaka*.

⁵⁸ Ibidem, s. 29–30.

⁵⁹ Oliwka Brazil, *Big Mommy* 17.09.2021, <https://www.youtube.com/watch?v=JrG0F6yZt3Y> 17.09.2021, [dostęp: 14.03.2023].

„I my wszyscy, udręczeni, upokorzoni, tłum trędowatych, odradzamy się...

Kolejnym elementem współczesnej kultury polskiej, na który warto zwrócić uwagę, jest rozwijająca się w ostatnich latach tzw. scena *freak fightowa*. Termin odnosi się do zawodów łączących w sobie elementy sportowe, wywodzące się z mieszanych sztuk walki (MMA)⁶⁰, z elementami rozrywkowymi. Zjawisko to w kontekście patostreamingu omówiły Dominika Bek i Malwina Popiołek w artykule *Patostreaming i prawne konteksty zjawiska*. Badaczki omawiają zjawisko w kontekście pierwszej organizacji *freak fightowej*, Gali Fame MMA⁶¹. W wydarzenia tego typu angażowane są osoby popularne, często kojarzone z kulturą internetową. Jednak najistotniejsza ze względu na rozważania podjęte w tym artykule jest forma, jaką przyjmują te wydarzenia. Jednym z elementów, które mają za zadanie przyciągnąć jak najliczniejszą widownię, są wystąpienia wnoszące elementy prowokacyjne, groteskowe czy dziwne. Na przykład podczas pierwszego takiego wydarzenia w ringu stoczyło walkę dwóch mężczyzn przebranych w stroje imitujące zbroje rycerskie⁶². Po pięciu latach od pierwszej gali zorganizowanej przez Federację Fame MMA wydarzenia te wciąż cieszą się popularnością, a kategoria *freaka*, jak sugeruje również sama nazwa, zdaje się napędzać atrakcyjność fenomenu sceny *freak fightowej*. Pojawiają się podobne zjawiska, jak rock'n'roll wrestling, o którym pisze John Fiske w książce *Zrozumieć kulturę popularną*⁶³.

Jak wykazałam, brzydota w powieści *Maszkaron* pełni wieloraką funkcję. Z jednej strony podkreśla wszechobecny w życiu Marianny brak – brak piękna, poczucia przynależności, odpowiedniej pozycji społecznej oraz gotowego wzorca tożsamości, z którym mogłaby się identyfikować. Z drugiej strony to właśnie brzydota staje się fundamentem, na którym bohaterka próbuje odtworzyć swoją tożsamość. Ta paradoksalna dwojakość podejścia do braku piękna podkreśla to, co wydaje się szczególnie istotne w przypadku Marianny, czyli chaotyczność emocji, otaczającego świata oraz podejmowanych decyzji.

⁶⁰ Skrót od ang. *mixed martial arts*.

⁶¹ D. Bek, M. Popiołek, *Patostreaming i prawne konteksty zjawiska*, [w:] „Zarządzanie Mediami” 2019, t. 7, nr 4, s. 259.

⁶² Zob. *FAME MMA 1: Piotr Celej vs Krzysztof Olczak (Cala Walka)*, 2.07.2018, <https://www.youtube.com/watch?v=EWrpMB7X1tg> [dostęp: 15.03.2023].

⁶³ Zob. J. Fiske, *Zrozumieć kulturę popularną*, tłum. K. Sawicka, Kraków 2010, s. 86–106.

Narracji powieści towarzyszą liczne odwołania do groteski, takie jak tytułowy maskaron i przeniesienie jego figury na postać Marianny czy opis ciała bohaterki. Jednak najważniejsze wydaje się umiejscowienie akcji w świecie karnawałowym. Przede wszystkim zabieg ten utrwala status Marianny jako „osobliwej”, wyolbrzymionej, zdeformowanej – zarówno w dosłownym, jak i metaforycznym sensie. Ta osobliwość umożliwia jej dostęp do jedynej grupy, do której ze względu na swój brak piękna może przynależeć, czyli do grona tych, którzy funkcjonują poza społecznymi ramami. Jako *freak* może posługiwać się językiem, który w innej sytuacji byłby uważany za niedopuszczalny, dzięki czemu jej głos staje się jeszcze silniejszy. Ponadto stawiając się na czele parady osób wykluczonych, zyskuje na moment przewagę nad tymi, którzy dotychczas zajmowali pozycję dominującą.

Jednak aby dołączyć do grona *freaków*, Marianna musi się zmierzyć ze swoją brzydotą. Brzydota ta prowadzi do wstrętu, rozumianego w zgodzie z koncepcją Julii Kristevej. Poczucie braku piękna stanowi dla Marianny zagrożenie o dwojakim źródle. Z jednej strony pochodzi ono ze społeczeństwa, z drugiej tkwi we wnętrzu bohaterki jako reakcja na doświadczenie brzydoty. Wstręt pełni funkcję obronną oraz pozwala bohaterce na bunt przeciwko społeczeństwu, kulturze, polityce i samej sobie. Stwarza również pole do budowania tożsamości. Wpisanie Marianny w kategorię abiektu zdaje się potwierdzać tezę, że funkcjonuje ona poza wszelkimi określonymi ramami.

„I my wszyscy, udręczeni, upokorzeni, tłum trędowatych, odradzamy się...

BIBLIOGRAFIA

Literatura podmiotu

Pustkowiak P., *Maszkaron*, Kraków 2018.

Pustkowiak P., *Nocne zwierzęta*, Warszawa 2013.

Literatura przedmiotu

Bachtin M., *Twórczość Franciszka Rabelais 'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, tłum. A. i A. Goreń, Kraków 1975.

Bek D., Popiołek M., *Patostreaming i prawne konteksty zjawiska*, „Zarządzanie Mediami” 2019, t. 7, nr 4.

Eco U., *Historia brzydoty*, tłum. M. Głuch, Poznań 2007.

Figa A., *Nikt – nowy Każdy polskiej prozy najnowszej? Figura wyparcia, wstrętu i obrzydzenia*, [w:] *Wstręt i obrzydzenie*, red. nauk. W. Dittrich, M. Hybiak, M. Wirski, M. Zegarlińska, Gdańsk 2015.

Fiske J., *Zrozumieć kulturę popularną*, tłum. K. Sawicka, Kraków 2010.

Głowiński M., Kostkiewiczowa T., Okopień-Sławińska A., Sławiński J., *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław – Warszawa – Kraków 1998.

Jakubowska H., *Socjologia ciała*, Poznań 2009.

Krajewski M., *Atmosfera afektywna. Poznawcza użyteczność pojęcia*, „Teksty Drugie” 2022, nr 3.

Kristeva J., *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, tłum. M. Falski, Kraków 2007.

Mrozik A., *Akuszarki transformacji. Kobiety, literatura i władza w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 2012.

Podsiad A., *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2020.

Sadowska E., *Podręczny słownik terminów o architekturze i sztuce*, Białystok 2007.

Wieczorkiewicz A., *Powrót Człowieka-Słonia. O problemach z doświadczeniem obcości*, [w:] *Nowoczesność jako doświadczenie*, red. R. Nycz, A. Zeidler-Janiszewska, Kraków 2006.

Netografia

Staszczak A., *Czytając „Maszkaroną” Patrycji Pustkowiak*, popmoderna.pl 25.06.2018, <https://popmoderna.pl/czytajac-maszkaronu-patrycji-pustkowiak/#> [dostęp: 15.03.2023].

Czechowicz J., „Maszkaron” *Patrycja Pustkowiak*, krytycznymokiem.blogspot.com, 15.06.2018, <http://krytycznymokiem.blogspot.com/2018/06/maszkaron-patrycja-pustkowiak.html>, [dostęp: 31.12.2022].

Chutnik S., Sulej K., *Barłów Literacki, odc. 114 „Bohaterka nieoczywista, czyli z Patrycją o maszkaronach”*, youtube.com, 24.06.2018, https://www.youtube.com/watch?v=NtNdQ_Ip6M4&t=143s, [dostęp: 7.07.2022].

Szot W., *Patrycja Pustkowiak, „Maszkaron”*, zdaniemszota.pl, 6.06.2018, <https://zdaniemszota.pl/1761-patrycja-pustkowiak-maszkaron> [dostęp: 15.03.2023].

„I my wszyscy, udręczeni, upokorzeni, tłum trędowatych, odradzamy się...

NOTA O AUTORCE

Weronika Dzierwa – magistrantka na Wydziale Polonistyki UJ na kierunku kulturoznawstwo – teksty kultury. Tytuł licencjata uzyskała w 2022 roku na podstawie obrony pracy dyplomowej pt. *Brzydota i przemoc w powieści Patrycji Pustkowiak „Maszkaron”*. Do jej zainteresowań należą literackie przedstawienia brzydoty i przemocy we współczesnej prozie polskiej oraz literatura science fiction.

Kontakt: dzierwa.weronika@gmail.com

IZABELA PORĘBA

UNIWERSYTET WROCŁAWSKI

<https://orcid.org/0000-0002-5223-8470>

**THE PROMISES AND PITFALLS OF THE POLITICS OF
FAMILIARITY. RECKONING WITH NATIVISM IN *A MAN
OF THE PEOPLE* BY CHINUA ACHEBE**

**OBIETNICE I PUŁAPKI POLITYKI SWOJSKOŚCI.
ROZLICZENIE NATYWIZMU W *CZCIGODNYM KACYKU*
NANGA CHINUY ACHEBEGO**

Abstrakt: Artykuł rozpoczyna się od przeglądu stanowisk sformułowanych w okresie de- i postkolonialnym w ramach debaty na temat natywizmu. Ujawnia on, że natywizm stopniowo tracił na znaczeniu dla kolejnych pokoleń pisarzy. Na historycznym tle zrekonstruowane zostało „pragmatyczne” stanowisko Chinuy Achebego. Achebe, mimo że korzysta z tradycyjnych form i tematów, jest świadomy pułapek natywizmu, czego dowody znaleźć można w jego powieści *Czcigodny kacyk Nanga* (1966). Natywizm przedstawiony jest w niej jako program polityczny partii rządzącej, jednak traktowany jest tylko instrumentalnie, jako środek podtrzymywania władzy o kolonialnej proweniencji. Celem artykułu jest rekonstrukcja świadomie rozwijanego i wyważonego stanowiska Achebego wobec natywizmu, który odegrał istotną rolę w budowaniu nowoczesnej dekolonialnej narodowości, lecz w okresie, gdy walki ustały, okazał się pułapką.

Słowa kluczowe: natywizm, status społeczny, globalizacja, Chinua Achebe, *Czcigodny kacyk Nanga*, swojskość i obcość

Keywords: nativism, social status, globalization, Chinua Achebe, *A Man of the People*, familiarity and otherness

Nativism as a writing strategy and as a mode of politics has been the subject of constant debate since decolonization. Several questions have been raised: about the politics of language and about the productivity of nativism in the means of culture and the organisation of social life. In the context of literature, nativists search for sources and artefacts of indigenous culture from the past (more or less romanticised), cultivate traditional forms that should be reincorporated into contemporary literary practise and postulate a radical turn towards the mother tongues. These three aspects of nativism have been labelled by Adélékè Adéèkó as thematic/classical, structuralist/speculative and linguistic/artifactual nativism.¹ The problem of nativism is thus dedicated to the relationship between the local and the global and considers it crucial to examine its consequences: acculturation, political radicalism, problems with identity and the memory of the past.

In my contribution, I will briefly outline the main issues raised in the debate on the unproductiveness of nativism, which is conducted in the historical context of changing generations of writers for whom nativism as a mode of action begins to lose importance. In the context of this debate, I will discuss Achebe's position on nativism, which I will call the "pragmatic" approach. Nativism as a political programme of the ruling party in Chinua Achebe's novel *A Man of the People* (1966) has been discredited. Therefore, I will use postcolonial tools to analyse the circumstances of this discrediting in Achebe's novel and to nuance his critique of nativism itself. My aim is to prove that Achebe does not so much reject nativism as such, but rather the false political rhetoric of the decolonization era, which used nativist arguments and the reinforcement of their authority (as heirs to the struggle for liberation from colonisation) to act only in their own interests. As a result, the colonial origins of social differences and clear power relations were revived. Contrary to political rhetoric, very little importance was attached to the indigenous – languages, cuisine, clothing, education, etc. Domestic grievances such as corruption and government fraud were exacerbated by a

¹ A. Adéèkó, *My Signifier is More Native than Yours: Issues in Making a Literature African*, [in:] *African Literature: An Anthology of Criticism and Theory*, eds. T. Olaniyan, A. Quayson, Malden–Oxford–Carlton 2007, p. 236–238.

sense of lack of self-worth, which was reflected in Achebe's critique in the theme of dominant imports of goods such as coffee, clothing and jewellery. By analysing several of the above elements, I will show that the goal of the critique in *A Man of the People* is to expose the *façade* of nativism used as nothing more than empty rhetoric.

COLLECTING PARTS OF A DISMEMBERED BODY: A BRIEF HISTORY OF NATIVISM

It is obvious that nativism was of great importance at the time of its emergence and manifested itself most clearly in the form of Négritude. It remained of fundamental importance during decolonization and thereafter, but – with the advent of subsequent generations – it gradually faded. Peter S. Thompson described this process by referring to a conference paper by Biyi Bandele-Thomas on the four generations of African writers and thinkers.² The first two generations: “explorers” and “realists”, had a strong interest in the concepts of Négritude, both as its proponents and critics. The term “explorers” refers to the founders of the Négritude movement in the late 1930s (Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire), who defined its cultural, philosophical and political goals.³ Négritude as the name of the movement was (most probably) coined by Césaire in the poem *Cahier d'un retour au pays natal* published in 1939, but it was Senghor who formulated the most important declarations of the movement.⁴ He defines Négritude as “*the sum of the cultural values of the black world*, i.e. a certain active presence in the world, or rather in the universe”.⁵ Senghor not only rejects the claim that Négritude is racist, but also denies that the main aim of the phenomenon is self-affirmation. So what is Négritude? It is a movement of becoming (self-realisation), the “philosophy

² P.S. Thompson, *Négritude and a New Africa: An Update*, [in:] *African Literature...*, op. cit., p. 215–217.

³ For a more detailed list of “explorers”, not just those directly related to Négritude, see *ibidem*, p. 215.

⁴ P. Hountondji, *True and False Pluralism*, [in:] *African Literature...*, op. cit., p. 264.

⁵ L.S. Senghor, *Négritude: A Humanism of the Twentieth Century*, [in:] *African Literature...*, op. cit., p. 196.

of being”, as Senghor called it.⁶ In contrast to the European philosophical tradition with its pronounced difference (and dialectic) between matter and spirituality, body and soul, Senghor refers to the African ontological principle as a *synthesis*: “The African [...] understands the world beyond the diversity of its forms as a fundamentally mobile and yet unique reality that strives for synthesis”.⁷ Négritude also means the ability to recognise and accept one’s own *blackness* – in this sense, the term corresponds to black cultural nationalism and the pan-African statements about the “African personality”.

These expressions of blackness, which depend on the glorification and romanticization of Africa in its mythical past, have led to highly polemical attitudes. And the “realists”, the second generation of African writers, were raised against the idealism of the Négritude, among others, with a common need for a realistic description of Africa (its society, politics, education, etc.). This realist approach to historical and literary responsibility depended on the historical moment – the announcements and fulfillments of decolonization in the 1950s and 1960s. A group of realist writers, Chinua Achebe, Kofi Awoonor, John Pepper Clark and Wole Soyinka, described themselves as “more forward-looking and less anxious to appear Western.”⁸ As a result, they strive for a balance between traditional and modern forms in their works. The critical distance from the legacy of Négritude is also manifested in the works of Achebe or Soyinka in the choice of English as the literary language. This choice of language is of great significance for the linguistic change proclaimed by the nativists – a radical turn towards indigenous languages and traditional, indigenous cultural forms.

The linguistic approach as a characteristic and influential part of nativism brings us back to the problem of the changing generations and their attitude to Négritude, the issue already discussed in relation to the “explorers” and “realists” – and indeed the question itself is one that was raised by writers and scholars in the 1970s. Thompson, referring to the Bandle-Thomas conference paper, describes this generation as “overshadowed by the great Nigerians”,

⁶ Ibidem, p. 197.

⁷ Ibidem, p. 198.

⁸ P.S. Thompson, op. cit., p. 215.

and therefore the realist attempts of the 1960s were bound to morph into a more pessimistic view of the present and the future by those who followed.⁹ This pessimism feeds on the current political and social situation of African countries “the day after” decolonization and clashes with an optimistic¹⁰ view of development, progress and the welfare state. The writers express a growing disappointment with the realization of these virtues and the slow pace of progress and point to the factor that has influenced this pace – neo-colonialism, the painful economic and unequal conditions for participation in the global movement of goods. Finally, it was not until the 1970s that there was a growing demand for African literature in African languages.

And since we have arrived at the question of language, let me briefly recall the important events that have shaped the discussion and highlight two viewpoints in the debate that have been largely generalized and polarized to give a clearer picture. It is very safe to assume that the events of the 1960s that set the debate on African literature in motion had a profound influence on the way the “language question” was posed in the 1970s. Two events that certainly influenced the wider debate took place in 1962: the conference at Makerere College in Kampala (Uganda) and the idea of the Heinemann African Writers series, which was edited by Achebe¹¹ for the following ten years. The Makerere conference brought together many of the later best-known writers, including Chinua Achebe, John Pepper Clark, Christopher Okigbo, Okot p’ Bitek, Wole Soyinka and Ngũgĩ wa Thiong’o [James Ngugi]. The conference was entitled *African Writers of English Expression*, which in itself limited the scope of the discussion. The theme of the conference proved problematic and so, as both Achebe and Wa Thiong’o noted,¹² participants spent much time asking what

⁹ Ibidem, p. 216.

¹⁰ And even overly optimistic, such as that described by Achebe in *The Trouble with Nigeria* – in 1979 General Olusegun Obasanjo declared that “Nigeria will become one of the ten leading nations in the world by the end of the century”, see Ch. Achebe, *The Trouble with Nigeria*, Oxford–Portsmouth–Johannesburg 1984, p. 9.

¹¹ For more information about Heinemann’s African Writers Series and its impact on future African writers and readers, see Ch. Achebe, *Home and Exile*, Edinburgh 2000, p. 50–53.

¹² See Ch. Achebe, *Politics and Politicians of Language in African Literature*, [in:] *The Education of a British-Protected Child: Essays*, London 2011 [e-book]; N. wa Thiong’o,

African literature was and the debate was moderated by asking more and more questions that sought to clarify the key issues: “Was it literature about Africa or about the African experience? Was it literature written by Africans? What about non-Africans who wrote about Africa: did their work qualify as African literature?”¹³ And here we come to two contrasting attitudes to African literature that were only partially manifested at Makerere College.¹⁴

These two statements about the language of African literature are the following: first, the acceptance of the possibilities offered by “inherited languages” and the use of the language of a former colonizer to express in it a specific, genuine experience – and this practice can be brought to life in accordance with and respecting the rules of the language, but, and this is a much more common case, in opposition to grammatical, lexical, syntactical or punctuation rules; secondly, African literature should be written in indigenous languages, and writers who opt for the languages of the colonizers show that they are unaware that these languages are relics of imperialism. The former can be described as the pragmatic approach that prevailed at the Makerere conference, and the latter as nativist. The pragmatic attitude was characteristic of writers like Achebe, Amos Tutuola and Gabriel Okara, who did not deny the value of traditional forms but transposed them into language that was far removed from tradition and, as Wa Thiong’o states, “Best to make the borrowed tongues carry the weight of our African experience by, for instance, making them ‘prey’ on African proverbs and other peculiarities of African speech and folklore”.¹⁵ In *Politics and Politicians of Language...* Achebe addressed the accusations leveled against him (among others) by Wa Thiong’o in *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in*

Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature, Zimbabwe 1981, p. 6.

¹³ N. wa Thiong’o, op. cit., p. 6.

¹⁴ The subject of the conference not only limited the question posed, but also influenced the list of its participants. Hence, Wa Thiong’o, barely after his debut (publication of two short stories in English) and still as a student, was present at the Conference – but neither Shaaban Bin Robert (Tanzanian Swahili poet) nor Chief Daniel Orowole Olorunfemi Fagunwa (Nigerian Yoruba author) could, as Wa Thiong’o sadly admits, get involved. N. wa Thiong’o, op. cit., p. 6.

¹⁵ Ibidem, p. 7.

African Literature. The reasons why he uses English can be described as “pragmatic”, as I mentioned above. Everyday life is expressed in English, the need for a country to communicate in a language that is known to all (Achebe notes that there are more than two hundred nationalities in Nigeria, which means more than two hundred language barriers), and furthermore, he criticizes Wa Thiong’o for presenting an unrealistic, idealised vision of an original linguistic community that he knows from his childhood.¹⁶ To summarize the “pragmatic” answer to the “language question”: The problem with the language of African literature does not arise from imperialist politics, but from linguistic pluralism – so it is not a question of the nation’s linguistic tradition, but a question of the ability to communicate.¹⁷ Although it may seem that Achebe ignores indigenous languages and traditional forms, he goes beyond English in at least three ways – in literature he uses indigenous languages (especially when he refers to proverbs or Igbo songs), traditional forms/genres (legends, rituals, parables) and when he uses English he creates a kind of hybrid structure, e.g. in *Things Fall Apart* and *Arrow of God*. Hence he concludes: “For me, it is not *either* English or Igbo, it is both”.¹⁸

On the other hand, there is a “nativist” answer to the same “language question”, and it is not simply contradictory. The core of Wa Thiong’o’s opposition

¹⁶ For this description, see *ibidem*, p. 10–11.

¹⁷ Ch. Achebe, *The Education of...*, *op. cit.*

¹⁸ Ch. Achebe, *The Song of Ourselves*, “New Statesman and Society” 1990, 9 Febr., p. 32. One of the reasons for the criticism of Achebe’s literature, perceived as westernized, was that he did not write his novels as natives should read them – he assumed the reader would not be familiar with Igbo traditions, so he explains them and provides a commentary in the story. But this criticism is inaccurate, as Kwame Anthony Appiah explains: the first is because Achebe writes for a Nigerian audience (not just Igbo), and the second is that the basic principle of oral narrative (which is the material for Achebe’s novels) is its familiarity, and this is because “the accumulation of detail is a device not for alienation but of incorporation” (K.A. Appiah, *Out of Africa: Topologies of Nativism*, [in:] *African Literature...*, *op. cit.*, p. 248). It is true, however, that neo-traditional African art often is Western audience oriented, especially when it is deliberately produced for sale in foreign markets (K.A. Appiah, *Is Post- in Postmodernism Post- in Postcolonial?* [in:] *African Literature...*, *op. cit.*, p. 659–660).

to a monolingual community lies in the concept of language itself – it is the “language of real life”, a language understood as part of the relationship between people that emerges when they participate together in the labour process.¹⁹ Communication is becoming an essential means of collaboration. If the “language of real life” corresponds to the conditions of everyday life, this means that people develop harmoniously, i.e. that their language expresses their “life experience”.²⁰ The first problems arise when children experience inconsistencies in expression at home (songs sung while working in the fields, bedtime stories – all in the mother tongue) and at school, where it is not possible to speak in the mother tongue unless you want to have your hands slapped with a ruler (the teaching programmes are mainly related to European literature, but also to geography and history).²¹ The result of this inconsistency is the alienation of the child. To conclude the basic principles of the “nativist” standpoint, I would like to recall another argument from *Decolonising the Mind*, namely that the peasantry (as Wa Thiong’o argues) is excluded from participating in the creation of culture in English – and yet, as the author claims, the only way to defeat imperialism is for “writers in African languages should reconnect themselves to the revolutionary traditions of an organised peasantry and working class in Africa in their struggle”.²² As mentioned earlier, the “nativist” point of view was in the minority at the Makerere Conference, but Wa Thiong’o was not alone in his views. A year later, Obiajunwa Wali published the article *The Dead End of African Literature* in *Transition* magazine, which begins with a clear statement: “Perhaps the most important achievement of the last Conference of African Writers of English Expressions [...] is that African literature as now defined and understood, leads nowhere”.²³ And like Wa Thiong’o before him, Wali believes that the problem with African literature in English is that it is aimed at the wrong audience, more specifically, that it does

¹⁹ Qtd. in N. wa Thiong’o, *op. cit.*, p. 13.

²⁰ *Ibidem*, p. 14.

²¹ See *ibidem*, p. 90–93.

²² *Ibidem*, p. 29.

²³ O. Wali, *The Dead End of African Literature?* [in:] *African Literature...*, *op. cit.*, p. 281.

not appeal to those who are not academically educated and have no knowledge of European literature and culture – and “constitute an overwhelming majority”.²⁴

The Makerere Conference was of course not the only one, but it certainly had a major influence on the future debate on the “language question” in the 1970s²⁵ and impacted on the generation coming of age. There is no doubt, however, that Négritude lost importance from this point onwards; even in Makerere its impact was rather weakened, invoked more from a critical distance.²⁶ In the last generation discussed by Bandle-Thomas, the importance of the whole paradigm of nativism is even less pronounced. The fourth generation (Titsi Dangarembga, Mbulelo Mzamane), which began publishing in the 1980s, was concerned with the question of the racism of Négritude. Moreover, as Thompson noted, this period was characterised by “silence”. Those who most believed in the ideas of Négritude – Césaire and to some extent, in the sense of lowering its political profile, Senghor – were silent.²⁷

THE PITFALLS OF NATIVISM

The history of the development of nativist discourse could not be complete without the counter-discourse – anti-nativism. It can appear in different variants and intensities, but the following arguments will complement the historical narrative reconstructed above. Some of the anti-nativist viewpoints have already emerged, but at least these two should also be mentioned: Frantz Fanon’s view of nativism (and cultural nationalism) as merely an intermediate

²⁴ Ibidem, p. 282.

²⁵ In the late 1960s, another important debate began – this time about teaching at school in English, which lasted until the 1970s. The first began in 1968 as a response to Dr. James Stewart’s proposal that the Department of English should become “less British” and “more open to other writing in English (American, Caribbean, African, Commonwealth) and also to continental writing” and continued until 1969. The legacy of this debate was *The Teaching of African Literature in Kenyan Schools* Conference held in Nairobi School in 1974, when not only syllabus was discussed, but also comparative reading. For a more detailed account of the school teaching debate, see N. wa Thiong’o, op. cit., p. 89–90, 96–99.

²⁶ O. Wali, op. cit., p. 281.

²⁷ P.S. Thompson, op. cit., p. 216.

stage in the formation of national consciousness²⁸ and Paulin Hountondji's argument that nativism should be seen as non-ideological, which is far from the truth.

Let us first take a look at *The Wretched of the Earth*. Fanon describes the desire to search for indigenous cultural forms in the past, which is perceived as a sign of blindness and credulity, especially by intellectuals.

Perhaps this passionate research and this rage are kept up or at least directed by the secret hope of discovering beyond the misery of today, beyond self-contempt, resignation, and abjuration, some very beautiful and splendid era whose existence rehabilitates us both in regard to ourselves and in regard to others.²⁹

In one sentence, Fanon pointed out several dangers of nativist domination: its motivation, i.e. the low self-esteem of those who seek the past (*self-contempt, resignation, abjuration*), the resulting idealism arising from romanticised vision of the past (*discovery of the beautiful and splendid era*), its argumentative character, i.e. the ability to exist in global terms (*rehabilitation of our existence*). Nevertheless, the whole process of retelling the past should only be a stage, an introduction to the real national culture, and instead it becomes increasingly influential in shaping the idea of a common African culture (or even more broadly, black culture), and this affirmative, generalizing concept is far from ideal for Fanon.³⁰ This logic is not only backward-looking and counter-revolutionary, but also racist. It is an extension of the generalization made by the colonizer (a response to the claim that there was no noble past or culture is a radical apology of indigenous cultural production), and while

²⁸ Fanon's approach to nativism inspired many following, who also believed that nativism was a historical necessity, but if it is not to turn into a resentment, it must be worked out and surpassed later on. In this regard, see E.W. Said, *Culture and Imperialism*, London 1994, p. 33–35, 252–254.

²⁹ F. Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. C. Farrington, preface J.-P. Sartre, New York 1968, p. 210.

³⁰ *Ibidem*, p. 212–213.

it praises the past, it ignores the historical processes that shaped different national cultures as well as everyday life with the challenges of decolonization³¹.

Paulin Hountondji points out another relationship in which nativism is implicated – culturalism (synonymously referred to as traditionalism, cultural nationalism).³² He defines it as “an ideological system” because “it produces an indirect political effect”.³³ This political effect, which presents itself as non-ideological, is a covert statement, and therefore “first, the problem of effective national liberation and, second, the problem of class struggle”³⁴ have not been addressed at all. Cultural pluralism (or multiculturalism) is a concern of both cultural nationalists and anthropologists – and the lack of interest in addressing neocolonialism and class inequalities is presented as indifference.

It can be concluded that both critical views of nativism stem from the same need to open up to the present (for the authors it was the present of 1961 and 1973 respectively). Moreover, there is another reason to discuss these two critical positions – the correlation with Achebe’s scepticism about nativism. The Nigerian writer recognizes the need to root the narrative in the past only to transform it into a productive basis for contemporary literary practice, hence he follows Fanon’s reasoning. He is far from the archaeology of the past. Achebe seems even more concerned with Hountondji’s position on the backward-looking perspective of culturalism. For this reason, he refers to Suzanne Cronje’s book on the Nigerian-Biafran War and quotes this passage from essay *Stanley Diamond*:³⁵ “The problem came to be regarded as humanitarian rather than a political dilemma”.³⁶ Neither compassion, nor tolerance, nor respect for the value of human life was the answer to the problem. These humanitarian aspects are certainly the most admirable, yet they did not

³¹ Ibidem, p. 213-218.

³² For an in-depth analysis of the Third World nationalism as an imported Western discourse, see P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, London 1986.

³³ P. Hountondji, *True and False Pluralism*, [in:] *African Literature...*, op. cit., p. 266.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ch. Achebe, *The Education of...*, op. cit.

³⁶ S. Cronje, *The World and Nigeria: The Diplomatic History of the Biafran War, 1967–1970*, London 1972, p. 211.

improve the living conditions of those involved in the war. The conflict was political and therefore required political thinking.

LANGUAGE, FOOD, CLOTHING, AND BUCKETS, OR HOW TO EXPOSE A SOCIAL STATUS

A Man of the People is a satirical political novel published in 1966. It was considered Achebe's most political novel,³⁷ not only because of the plot and the criticism it contains of the first attempts to govern decolonised African states, but also because only two days after the novel was published, a coup took place in Nigeria in 1966 – a coup whose prophetic description was to end the literary work itself. Achebe was labelled a prophet by foreign critics at the time and recognised as a conspirator by his countrymen.³⁸ Some scholars, such as Jago Morrison, also claim that this novel marks the beginning of a new phase in Achebe's writing, in which the focus shifts from the micro-space (the Igbo people) to the nation (mainly Nigeria). This can be seen in the author's own words:

Right now my interest is in politics, or rather my interest in the novel is politics. *A Man of the People* wasn't a flash in the pan. This is the beginning of a phase for me, in which I intend to take a hard look at what we in Africa are making of our independence – but using Nigeria, which I know best.³⁹

So if nativism interests Achebe as a form of political writing, it is primarily because it is demanded by the self-imposed theme of a new phase of writing – reflection on the early years of post-colonial states. In these early years it plays an important, if ambiguous, role, like a double-edged weapon, as

³⁷ B.B. Kareem, *A Political Analysis of A Man of the People by Chinua Achebe*, "International Journal of Social Sciences & Humanities" 2017, vol. 1 (2), p. 60.

³⁸ See Ch. Achebe, *What is Nigeria to Me?* [in:] *The Education of...*, op. cit.; V. Dwivedi, *Aspects of Realism in Chinua Achebe's A Man of the People*, "African Study Monographs" 2008, vol. 29 (1), p. 11.

³⁹ Cited after *ibidem*, p. 11.

Momtajul Islam remarked⁴⁰. This was also foreseen by Fanon, who assumed that the great challenge of decolonisation would be the use of nativism and nationalism in the liberation struggle and their subsequent overcoming once they were no longer valid as tools of resistance.⁴¹ Beginning with *A Man of the People*, Achebe decides to examine the extent to which this challenge has been met.

A Man of the People tells the story of the ideological conflict between the narrator Odili and Chief Nanga, the Minister of Culture, who appears as a nativist politician but does not embody the ideas he considers important. He describes himself as a “man of the people” who represents the problems of the majority of his countrymen at the dawn of independence, but in reality he is guided by his own interests and indulges in corruption. Social inequality and disillusionment continue to grow until they find an outlet in the form of a *coup d'état* at the end of the novel. It is interesting that in a decade so fascinated by nativism, Achebe's position (already described in earlier parts of the article as sceptical and suspicious of nativism) becomes even more strident. This time, however, he focuses not only on issues of language or genre, but rather on the political dimension of nativist practises. Nanga's figure shows that nativist policies very often led colonial countries to independence, as they cemented national identity and provided the impetus to fight in the name of a common cause and interest, but the same activists and politicians who took power in decolonised countries began to pose the greatest threat. Islam explains this in part by the fact that the nativists were predominantly an elite social class, “a product of the colonial education system with knowledge of the English language”.⁴² The moment they gained political agency, they began to restore the colonial balance of power in the newly established states: “they eventually seized the political space and governmental positions of their native countries from the colonial invaders in the postcolonial era without any significant

⁴⁰ M. Islam, *Struggle to Liberate a Nascent Nation from the Corrupt Native Ruling Class and Create a Distinctive Postcolonial Identity: A Case Study of Chinua Achebe's A Man of the People*, “Advances in Language and Literary Studies” 2019, vol. 10 (3), p. 117.

⁴¹ F. Fanon, *The Wretched...*, op. cit., p. 213.

⁴² M. Islam, *Struggle to Liberate...*, op. cit., p. 117.

changes in the master-slave narrative of the colonial period".⁴³ However, the critique of the implementation of the false rhetoric of nativism by no means exhausts the characterisation of Achebe's position. Indeed, the writer's belief in some of the core values of nativism, including an appreciation of local writing patterns, history, and languages, is evident in this and other novels. One can therefore assume that Achebe is not so much arguing against nativism as such, but exposing the use of this ideology as an empty platitude (which does not translate into political agendas and ways of managing decolonial states).

In order to achieve his literary goals of a new phase, Achebe had to carry out two mutually conditional, exposing measures in the novel: First, he had to expose the nativist discourse of politics as full of prefabricated formulas and empty platitudes, and second, he had to show how far removed this language is from the real conditions of life. So he had to scrutinise the way the characters speak in different social situations, but he also had to describe the space in which these speech acts take place. Through what is manifested in the space, Achebe manages to show the rupture between language and reality and expose the enormous social inequalities. In this part of the essay, I will analyse how these social inequalities are constantly represented in *A Man of the People*. To this end, I will examine both material and immaterial objects that embody class distinctions in the novel: drinks, clothes, jewellery, cars, toilets – on the one hand, and the use of language, titles, professions – on the other. Of course, the separation of these elements here only serves to show how much and in how many ways the difference in wealth manifests itself in the novel. Far from being separate, these elements are interwoven and inscribed in the structure of the fictional city. The analysis of the novel will therefore oscillate between the material and what this materiality incorporates into the political discourse of nativism. By exposing the tensions and contradictions between the two – what is real and what this reality represents – Achebe fulfils his political intention of criticising the decolonial moment and its effects.

The first thing to recognise is the specific conditions and forms of the novel's nativist language. English as a symbol of education and privilege has become an important part of the public debate in the Nigeria-like country. This is partly

⁴³ Ibidem, p. 118.

due to the political programme of the fictional ruling party – the People’s Organisation Party – which changed course in 1960. It happened when the Prime Minister did not agree with the plan of the Minister of Finance, an educated man who wanted to solve the problem of the financial crisis in the international coffee market (a market of great importance to the country). He disagreed with the plan as the election date was approaching and decided to print fifteen million pounds instead. The finance minister vehemently disagreed with this decision, and several ministers joined him, so the prime minister summarily dismissed the recalcitrant members of the government, who were soon labelled in the press as neo-colonial intellectuals, “decadent stooges versed in text-book economics and aping the white man’s mannerisms and way of speaking”, “intoxicated with their Oxford, Cambridge or Harvard degrees”.⁴⁴ It would seem, then, that the value of indigenous languages would be at the centre of the newly created cabinet’s interest. However, this was true only up to the point of an abstract political agenda. The programme was strongly influenced by the Pan-Africanist movement and the praise of tradition, as the following verses show: “We are proud to be Africans. Our true leaders are [...] those who speak the language of the people” (4). The adherence to indigenous languages is a sign of appreciation of indigenous forms of communication⁴⁵ but at the same time an expression of open criticism of westernized intellectuals from the decolonial states:

From today we must watch and guard our hard-won freedom jealously.
Never again must we entrust our destiny and the destiny of Africa to the
hybrid class of Western- educated and snobbish intellectuals who will not
hesitate to sell their mothers for a mess of pottage (5).

Notwithstanding the minister’s statement above, members of the party, including Nanga himself, do not hesitate to use English in their speeches. The

⁴⁴ Ch. Achebe, *A Man of the People*, intro. K. Maier, London 2001, p. 4. The following page references for this edition of the book will be given in parentheses.

⁴⁵ For the analysis of this dimension of the novel as stimulating self-esteem, see D.K. Satbhai, A. Raut, *Nativistic Elements in the Fictions of Chinua Achebe Mulk Raj Anand*, “Jetir” 2019, vol. 6 (2), p. 723.

reason for this is ironically expressed as follows: “Speeches made in vernacular were liable to be distorted and misquoted in the press” (12). It is safer to speak in English because only some of the local journalists understand this foreign language – therefore their statements are not polemicised in the press or quoted in articles. It will be different if they spoke indigenous languages – every lie, deception and piece of information could be uncovered, scrutinised and publicized. Moreover, it is interestingly opaque that the English language, which in the decolonial period bore witness to being a disciple of colonial education and often collaborating with the authorities (hence such a strong aversion to intellectuals), appears here in the guise of nativism. I will come back to this contradiction later.

From the novel we can conclude that different languages are favoured depending on the social context of the communication situation. No less than four different languages are used in the novel, as Angelina Riyandari points out, standard English in the narrative, dialogues in standard English, Pidgin English and native Nigerian English.⁴⁶ In intimate contacts, when talking to relatives or friends, the mother tongues (the last two of the above) were naturally chosen; in public contacts or a conversation with a stranger, English is more often used. Why do these languages work in such different communication situations? How is it that native politicians speak out in favour of their mother tongues and then choose English, except at election rallies where it is part of the political game to appear as a commoner (and therefore speak their language)?

I noticed that the political programme of the People’s Organisation Party, which is known and respected by the people, states that Western education and the primacy of English should be disregarded, but the government representatives did not abide by these rules. Not only did Nanga know (and use) the English language, he was an educated man himself and also encouraged Obili to obtain a post-graduate certificate of education in London. This predominance of English as the official language of politics and governance was influenced by the fact that the intellectual elites running the newly formed countries were brought up in a colonial, European-style education. Encouraging Obili to study

⁴⁶ A. Riyandari, *The Language in Chinua Achebe’s A Man of the People*, “Celt” 2003, vol. 3 (1), p. 26.

only at a foreign Western university is a reminiscence of those times when there was no alternative. This linguistic stasis in time is significant for Achebe – it illustrates the same process of unproductive stagnation that characterised the political, economic and social life of the early years after Nigeria regained independence. One thing that was new was increasingly corrupt governments.

If we look for the reasons for this superiority of standard English, apart from the colonial education of the new decolonial governments, they lie in the highly valued professions based on the knowledge of this language. One such profession in colonial times was that of district interpreter. The novel describes this profession and its afterlife in the period of independence, when the demand for similar services fell dramatically. Obili's father is a district interpreter. Obili recalls that his father was respected and powerful in the past (the past is not described in detail, but it must of course have been before decolonisation): "the District Officer was like the Supreme Deity, and the Interpreter the principal minor god who carried prayers and sacrifice to Him" (25). The translator's diminished *divinity* resulted both from his contact with the god himself (the District Officer) and from the fact that he possessed knowledge that was reserved for only a few. So what divinity really was, was an arrangement with the colonial administration and exclusive knowledge of the language – and those who had a higher social status. In the era of decolonisation, the social status of the district interpreter has suffered from his inadequacy as a master of the house (his pension is not enough to support his five wives and thirty-five children) and from alcoholism, but he still carries that part of "divinity" within him. These remnants of divinity also contribute to the privilege of standard English.

The issue of language, or rather the schizophrenic linguistic political structure – on the one hand asserting the primacy of indigenous languages, on the other supporting the use of Standard English for various reasons (convenience, custom and perpetuating the difference of colonial origin) – adds to the thread of education. The official party programme states that education, especially in Europe, is to be condemned, but it turns out that there is a need among party members to prove their worth by obtaining an academic title from Western academies. Chief Nanga, the most ardent of the accusers of Western education, is also on the hunt for diplomas and academic titles. He is

more than pleased to inform Obili and the journalist that he will be travelling to the United States in two months' time to earn his doctorate and thus receive the title "Chief the Honourable Doctor M.A. Nanga" (16). Obili also makes it clear that receiving an education is tantamount to belonging to the privileged class: "I had gone to the University with the clear intention of coming out again after three years as a full member of the privileged class whose symbol was the car." (100).

It is not only the English language and English education that play a privileged role over native languages and schools, the same applies to British cuisine, imported coffee, clothing and jewellery. Let us first consider the case of gastronomy, namely the division between a professional chef and a home cook, based not on expertise but on the range of dishes known. Professional cooks, mostly men, only know Western dishes, while home cooks are women who in turn prepare what has been prepared for generations. This difference in the assessment of the value of indigenous and Western cuisine and in the professional (and gender) division of labour becomes clear in the following plot line of *A Man of the People*. Chief Nanga and Obili, who were staying on the Nanga estate at the time, interviewed a young man who wanted to take up a job as a cook. When asked about his qualifications, he began to list the European dishes he could cook: "steak and kidney pie, chicken puri, misk grill, cake omlette", but when asked about African cuisine, he replied in the negative, explaining that "I get wife for house", and for African cooking, we can add. This kind of division of labour follows a very specific logic: "As long as a man confined himself to preparing foreign concoctions he could still maintain the comfortable illusion that he wasn't really doing such an unmanly thing as cooking." (41–42). The status of women resulting from this logic was perceived as both complementary⁴⁷ and subordinate to men⁴⁸ – women's labour consists of taking care of the household, i.e. cooking and looking after

⁴⁷ See N. Achebe, *Balancing Male and Female Principles: Teaching About Gender in Chinua Achebe's 'Things Fall Apart'*, "Ufahamu: A Journal of African Studies" 2002, vol. 1 (29), p. 121–143.

⁴⁸ See I.I. Agbo, B.U. Ijem, *Language and Gender Representation in Chinua Achebe's 'Things Fall Apart'*, "English Language Teaching" 2019, vol. 11 (12), p. 55–63.

the children (which is more clearly expressed in *The Things Fall Apart*, for example), and this labour is clearly distinct from that of men, which is in some ways more prestigious (men can acquire titles, become a Mask, etc.). Although this gendered division of labour in Achebe's novels⁴⁹ deserves further attention, it has only a partial bearing on the topic under discussion in this essay – Achebe's political critique is class-based rather than culture-based – so I do not give it further attention.

Another object of Achebe's criticism, which he formulates from a nativist position, is the excessive attachment to imported goods and the negation of the value of goods that are produced locally. Coffee, clothing and jewellery are some of the imported products that appear in the novel. I will recall some of their conceptualisations in *A Man of the People* in order to understand the mechanisms of valuation of these goods and to show the nativist basis of the critique of the phenomenon itself.

Coffee plays an essential role in the economy of the fictitious Nigeria-like country, which, however, experienced a severe crisis in the 1960s. Moreover, it does not enjoy a good reputation, is considered tasteless and is not worth its price. This is best illustrated by the episodic but significant plot: Chief Nanga, accompanied by Obili, visited Simon Koko, the Minister of Overseas Training, who was drinking his coffee, but after a few sips he began to gasp and shake and moaned: "They have killed me". The cook was called in to explain why the poisoned coffee was served to Chief Koko. He wasted no words, took a cup of the poisoned liquid and drank it in one gulp. Then there was silence and the cook was able to explain the whole incident: Chief Koko had drunk the rest of his favourite Nescafé coffee for breakfast, so the cook brewed his own coffee, which he had bought from "OHMS". "Our Home Made Stuff" was the popular name of the gigantic campaign launched by the government across the country to promote the consumption of locally made products" (31). The financial crisis prompted the government to strengthen the local economy, and

⁴⁹ One reason is that the characters' gender identities are labile, as in the case of Obierika, who was interpreted as the embodiment of female values; see Ch. Anyokwu, *Re-Imagining Gender in Chinua Achebe's 'Things Fall Apart'*, "Interdisciplinary Literary Studies" 2011, vol. 2 (12), p. 19.

OHMS was one of the embodiments of this policy. Buying local products has resurfaced in the media as a form of patriotism. What was seen as poison was only a local product. In fact, this situation makes us aware once again that it is impossible to reconcile the party's programmes with its own actions – and this contradiction is of great significance, because the People's Organisation Party is once again dictating what is desirable for the people and not adhering to these instructions itself.

Clothing and jewellery play a similar role in emphasising social status. Again, the narrative provides us with an explanation. During the Chief's speech, Obili carefully observes the clothing of one of the guests present in the hall:

His robes were made from some expensive-looking European woollen material – which was not so very strange these days. But what surprised me was that the tailor had retained the cloth's thin, yellow border on which the manufacturer advertised in endless and clear black type: 100% WOOL: MADE IN ENGLAND. In fact the tailor had used this advertisement to ornamental advantage on both sleeves. [...] I noticed that whenever the man hitched up his sleeves which he did every two or three minutes he did it very carefully so that the quality of his material would not be lost in the many rich folds of the dress. He also wore a gold chain round his neck (58).

After reading this passage, one might say that being rich only matters if you can show that you are rich – but that is only true to a certain extent. Excess, abundance and the visibility of waste (of money, time and labour) are certainly ways of emphasising one's privileged status, as Thorstein Veblen wrote about *the leisure class*,⁵⁰ but in order to speak of abundance or scarcity, there has to be something like a common sense norm that changes historically and geographically. Returning to the reservation I made about the display of wealth, the novel's narrator clarifies that the material from which the robe is made is

⁵⁰ Th. Veblen, *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*, New York 1918, p. 102–114.

“not so strange these days”, it is not unobtainable, at least not in the capital. This excess of ornamentation, the robe’s owner’s obsessive fear of losing the ribbon in the folds of the sleeve, and the artificiality of a gold chain hanging from the neck like a crown jewel – all seem to indicate a persistent endeavour to be perceived as privileged.

So far, I have tried to show the realist dimension of Achebe’s writing, which, incidentally, is consistent with the writer’s previously suggested affiliation of the writer to the realist generation. It was based on the accurate representation of different dimensions of social life at a specific historical moment – a few years after the recovery of independence – in order to reveal the contradictions that emerge in the language of nativist politics, which designs this reality, and in what actually happens in it. Finally, in order to better understand this aphoristic representation, one should consider all the elements described so far in isolation, as they help to shape the fabric of the entire city as a *façade*. I will explain in a moment what this superficiality is supposed to consist of, but first let us recall the description of Bori from the novel. The topography of the capital is sketched without much detail in the following extract: “from the fresh-smelling, modern water-front to the stinking, maggoty interior” (49). The division of space is dichotomous: a modern neighbourhood by the sea (a kind of prestigious area) and overcrowded suburbs, nothing in between. One can of course ask to what extent it is possible to have such dichotomous structures (which are simultaneously presented as realistic) as those articulated by Achebe. This strong polarisation serves here as a rhetorical reinforcement of the author’s political critique. Since exposing the falsity of the indigenous rhetoric of decolonial domination requires pointing out the gap between this language and the reality of life, this gap is deliberately exaggerated.⁵¹

The rhetorical effect of reinforcing difference and the wealth gap allows us to comprehend the image of Bori’s topography as a particular *façade* at the centre (represented much like a political discourse of nativism) that hides everything that is inconvenient to the narrative of progress and modernisation.

⁵¹ Hence, it is not that I want to polarize the representations of the decolonial moment in my interpretation, that polarization is part of the novel itself.

The imposing seaside district is referred to as a “front” which conceals everything that should be hidden from view. This method of urban planning is of course not new; a pioneering description of the *façade* structure comes from Friedrich Engels, who used it to describe Manchester.⁵² Manchester’s large, neat and tidy business district is built on two sides of a wide, unpopulated intersection. Then the working-class neighbourhoods extend concentrically. Far beyond, the petty bourgeoisie and the bourgeoisie reside in villas on the surrounding hills and commute to the city centre via the business district. Therefore, as Engels notes, they do not even see the poor living conditions of the working population, which for them represents an ideal urban solution. It is striking that the same solution was applied in Bori: “We drove through wide, well-lit streets bearing the names of our well-known politicians and into obscure lanes named after some unknown small fish” (49).⁵³ Further evidence is provided by Obili’s description of the awakening city:

I walked for hours, keeping to the well-lit streets. [...] As dawn came my head began to clear a little and I saw Bori stirring. I met a night-soil man carrying his bucket of ordure on top of a battered felt hat drawn down to hood his upper face while his nose and mouth were masked with a piece of black cloth like a gangster. I saw beggars sleeping under the eaves of luxurious department stores and a lunatic sitting wide awake by the basket of garbage he called his possession. The first red buses running empty passed me and I watched the street lights go off finally around six. I drank in all these details with the early morning air (64).

The *façade* structure is erected *to conceal what is to be hidden from view*. So what is to be concealed in Bori, or *who* is to be concealed? The passage quoted

⁵² F. Engels, *The Condition of the Working Class in England, from Personal Observation and Authentic Sources*, introduction E. Hobsbawm, London 1969.

⁵³ Obili, observing the city, thinks that he himself would not even decide to travel through these obscure lanes, it was the decision of Jean, the US ambassador. He wondered if it was really a random choice to make him see the districts he usually bypasses, or maybe a deliberate call to embarrass him.

above provides us with the answer – it is those who emerge from the darkness in the morning and then disappear into unsupervised streets or busy city traffic during the day: Beggars, homeless people, labourers who keep the city clean and take care of the buckets for excrement. A *façade* structure is threatened for a brief moment, a moment of its visibility, but that moment passes as quickly as it appeared.

CONCLUSIONS

I see the flourishing discourse of nativism as evidence of a long and painful process of *collecting a dismembered body* during and after decolonisation. Parts of that body are likely to be lost forever, and it is true, as some have argued, that the desire to seek them unconditionally can turn culture into cultural archaeology, into unproductive scattered remnants of a glorious past. I am not suggesting that nativism is now only considered part of the history that has shaped important debates over the last century, but at the same time I believe that we must recognise that once a body has been dismembered, even if it has been successfully reconnected, such process leaves more or less visible scars. Moreover, I wanted to focus neither on the folding (e.g. ethnography) nor on the wound (colonisation), but on the possibilities of getting out of the impasse. And Achebe as a novelist has managed to do such a challenging thing – when he describes rituals, it is not as a relic, when he uses a traditional form, it is only to transform it to fulfil new expectations. Following the insights of Bantle-Thomas and Thompson, I have reconstructed the most important historically changing positions on nativism. The reconstruction of this extensive discursive framework was crucial because it made it possible to show Achebe's attentive reading of nativism in dialogue with other concepts. Although quite critical of the idea itself and sensitised to false decolonial nativist politics, and aware of the dangers seen by Fanon and Hountondji (ossified culture and culturalism), Achebe has drawn inspiration from the past in at least three aspects of his work: he has used indigenous languages and traditional forms/genres in a delicate way and he has enhanced the self-esteem of post-colonised people.

What I intended to show by analysing his political novel, which marks the period of the author's growing interest in issues of political and social critique at the state level, is that Achebe's critique of nativism was complex and

multidimensional. He did not want to criticise nativism as such, but rather to show how the new governments in the decolonised states, which are a direct continuation of the temporary governments from the period of struggle for liberation from colonialism, instead of implementing policies that serve society as a whole, more or less consciously recreate the colonial systems of oppression, power and inequality. By plunging into corruption and the accumulation of their own wealth, they exacerbate inequalities and use false rhetoric to pose as representatives of the people. Achebe makes it clear in his description of the People's Organisation Party that the official nativist agenda is constantly compromised by the contradictory actions of its members.

The interpretation of the novel as an intervention into the political reality of decolonisation in the 1960s mirrors the argument Achebe makes in *The Trouble with Nigeria*. He explains that the problem of the title concerns the "failure of leadership" and politicians who are corrupt, selfish, vulgar, etc.⁵⁴ The revolutionary, newly formed party, the Common People's Convention, is not successful (due to financial inequality with the ruling party and their oppression as persecuted people), moreover, most people are not even aware of the possibility of shaping the world differently (they are cynical and choose not to participate in the conflict). This pessimistic ending reflects the reckoning character of the post-colonial literature of the 1960s. However, a more optimistic sense can also be derived from the novel: the nativist policies, even if misguided in the hands of corrupt governments, have increased people's political consciousness to the point where they are beginning to see a *façade* structure on which their society is built. Even if this does not immediately lead to a successful political movement, at least not in the context of the events recounted in *A Man of the People*, it is certainly seen as a positive effect of nativism.

⁵⁴ Ch. Achebe, *The Trouble with Nigeria*, op. cit., p. 1–2.

WORKS CITED

- Achebe Ch., *The Trouble with Nigeria*, Oxford–Portsmouth–Johannesburg 1984.
- Achebe Ch., *The Song of Ourselves*, “New Statesman and Society” 1990, 9 Febr.
- Achebe Ch., *Home and Exile*, Edinburgh 2000.
- Achebe Ch., *A Man of the People*, preface K. Maier, London 2001.
- Achebe Ch., *The Education of a British-Protected Child: Essays*, London 2011. [ebook]
- Achebe N., *Balancing Male and Female Principles: Teaching About Gender in Chinua Achebe’s ‘Things Fall Apart’*, “Ufahamu: A Journal of African Studies” 2002, vol. 1 (29).
- Adéèkó A., *My Signifier is More Native than Yours: Issues in Making a Literature African*, [in:] *African Literature: An Anthology of Criticism and Theory*, eds. T. Olaniyan, A. Quayson, Malden–Oxford–Carlton 2007.
- Agbo I.I., B.U. Ijem, *Language and Gender Representation in Chinua Achebe’s ‘Things Fall Apart’*, “English Language Teaching” 2019, vol. 11 (12).
- Anyokwu Ch., *Re-Imagining Gender in Chinua Achebe’s Things Fall Apart*, “Interdisciplinary Literary Studies” 2011, vol. 2 (12).
- Appiah K.A., *Is Post- in Postmodernism Post- in Postcolonial?* [in:] *African Literature: An Anthology of Criticism and Theory*, eds. T. Olaniyan, A. Quayson, Malden–Oxford–Carlton 2007.
- Appiah K.A., *Out of Africa: Topologies of Nativism*, [in:] *African Literature: An Anthology of Criticism and Theory*, eds. T. Olaniyan, A. Quayson, Malden–Oxford–Carlton 2007.
- Chatterjee P., *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, London 1986.
- Cronje S., *The World and Nigeria: The Diplomatic History of the Biafran War, 1967–1970*, London 1972.
- Dwivedi V., *Aspects of Realism in Chinua Achebe’s A Man of the People*, “African Study Monographs” 2008, vol. 29 (1).
- Engels F., *The Condition of the Working Class in England, from Personal Observation and Authentic Sources*, introduction E. Hobsbawm, London 1969.
- Fanon F., *The Wretched of the Earth*, trans. C. Farrington, preface J.-P. Sartre, New York 1968.

- Hountondji P., *True and False Pluralism*, [in:] *African Literature: An Anthology of Criticism and Theory*, eds. T. Olaniyan, A. Quayson, Malden–Oxford–Carlton 2007.
- Irele A. *What is Négritude?* [in:] *African Literature: An Anthology of Criticism and Theory*, eds. T. Olaniyan, A. Quayson, Malden–Oxford–Carlton 2007.
- Islam M., *Struggle to Liberate a Nascent Nation from the Corrupt Native Ruling Class and Create a Distinctive Postcolonial Identity: A Case Study of Chinua Achebe's A Man of the People*, "Advances in Language and Literary Studies" 2019, vol. 10 (3).
- Kareem B.B., *A Political Analysis of A Man of the People by Chinua Achebe*, "International Journal of Social Sciences & Humanities" 2017, vol. 1 (2).
- Morrison J., *Chinua Achebe's A Man of the People: The Novel and the Public Sphere*, [in:] *Scandalous Fictions: The Twentieth-Century Novel in the Public Sphere*, eds. J. Morrison, S. Watkins, London 2007.
- Riyandari A., *The Language in Chinua Achebe's A Man of the People*, "Celt" 2003, vol. 3 (1).
- Said E.W., *Culture and Imperialism*, London 1994.
- Satbhai D.K., Raut A., *Nativistic Elements in the Fictions of Chinua Achebe Mulk Raj Anand*, "Jetir" 2019, vol. 6 (2).
- Senghor L.S., *Négritude: A Humanism of the Twentieth Century*, [in:] *African Literature: An Anthology of Criticism and Theory*, eds. T. Olaniyan, A. Quayson, Malden–Oxford–Carlton 2007.
- Thompson P.S., *Négritude and a New Africa: An Update*, [in:] *African Literature: An Anthology of Criticism and Theory*, eds. T. Olaniyan, A. Quayson, Malden–Oxford–Carlton 2007.
- Veblen Th., *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*, New York 1918.
- Wa Thiong'o N., *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, Zimbabwe 1981.
- Wali O., *The Dead End of African Literature?* [in:] *African Literature: An Anthology of Criticism and Theory*, eds. T. Olaniyan, A. Quayson, Malden–Oxford–Carlton 2007.

NOTA O AUTORCE

Izabela Poręba, magister filologii polskiej oraz publikowania cyfrowego i sieciowego, doktorantka literaturoznawstwa na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego. Przygotowuje dysertację pod kierunkiem dra hab. prof. UWr Mariana Bieleckiego na temat postkolonialnej strategii przepisania. Jest redaktorką afiliowaną czasopisma naukowego „Praktyka Teoretyczna” oraz członkinią Akademickiego Centrum Badawczego Ex-Centrum Olgi Tokarczuk. Najnowsze badania publikowała w „The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series”, „Toruńskich Studiach Bibliologicznych”, „Śląskich Studiach Polonistycznych”, „Academic Journal of Modern Philology” i „Tematach i Kontekstach”. Interesuje się przede wszystkim teorią i krytyką postkolonialną oraz współczesną literaturą światową.

Kontakt: izabela.poreba@uwr.edu.pl

PAULINA MODEL

AGH W KRAKOWIE

ORCID ID 0000-0001-8851-154X

**MIEDZY WIĘZIENIEM A OSTOJĄ,
CZYLI JAK BYWA CZYTANA PRZESTRZEŃ
SZPITALA PSYCHIATRYCZNEGO**

**PRISON OR REFUGE? DIFFERENT WAYS OF READING
THE SPACE OF A MENTAL HOSPITAL**

Abstract: The article takes a closer look at the Mental Hospital in Cracow and shows an analysis of the research conducted there. The author used a triangulation of methods: a survey, an anthropological walk that ended with a focus interview, and an action research: space mapping. The main aim of this paper is to show diverse metaphors developed by research participants. They compared the mental hospital to a museum – death camp, a zoo, a prison, a playground and a cemetery, while referring to their expectations. The metaphors were analyzed using the tools of cultural semiotics.

Słowa kluczowe: antropologia psychiatrii, Kobierzyn, Kraków, szpital psychiatryczny, miasto ogród, Józef Babiński, Szpital Kliniczny im. dr Józefa Babińskiego, semiotyka kultury, metafory choroby.

Keywords: anthropology of psychiatry, Kobierzyn, Kraków, Cracow, psychiatric hospital, garden city, Józef Babiński, mental hospital, Dr Józef Babiński Clinical Psychiatric Hospital, semiotics of culture, metaphors of illness.

Napisać, że szpital psychiatryczny to miejsce specyficzne i wielowymiarowe, to nic nie napisać. Równie dobrze można to stwierdzić o niemalże każdej przestrzeni „trudnej” czy „owianej tajemnicą”. Jednakże antropologia psychiatrii daje nam narzędzie by ten frazes rozbroić. Sięgając do warsztatu analitycznego semiotyki kultury, można podjąć się obserwacji tworzenia sensów [...] przez krakowianki i krakowian. Oni to byli uczestnikami badań terenowych prowadzonych przez autorkę na terenie parku Szpitala Klinicznego im. dr. Józefa Babińskiego w Krakowie-Kobierzynie. W wielostopniowym procesie badawczym poznawali, doświadczali, opowiadali, a nawet rozrysowywali przestrzeń szpitala psychiatrycznego. W tej pracy autorka postara się przybliżyć czytelnikowi część efektów twórczego przekładu, jakiego dokonali badani reflektując nad tym, czym szpital jest i jak w nim być. Po nakreśleniu krajobrazu miejsca, przyjrzymy się metaforom, jakie przywołali badani, by opisać i zrozumieć szpital psychiatryczny.

SZPITAL KLINICZNY IM. DRA JÓZEFA BABIŃSKIEGO W KRAKOWIE

Cofnijmy się od wieku XIX. Państwo polskie było pod zaborami, zaś w Galicji, bo to teren nas interesujący, znajdował się de facto jeden szpital psychiatryczny. Był on ulokowany w Kulparkowie pod Lwowem. Taki stan rzeczy oznacza, że na 8327 mieszkańców przypadało 1 łóżko w tym jednym szpitalu. Sytuacja była fatalna. Doprowadziło to do tego, że Sejm Galicyjski uchwalił powstanie nowego szpitala. Tym razem będzie się on mieścił w Galicji zachodniej, w Kobierzynie pod Krakowem. Był to rok 1907¹.

Zakład dla Nerwowo i Umysłowo Chorych łączył koncepcję szpitala pawilonowego z założeniami miasta-ogrodu Ebenezera Howarda². W praktyce oznaczało to stworzenie spójnego architektonicznie, samowystarczalnego kompleksu leczniczego z dużym procentem terenów zielonych. Na terenie szpitala prócz oddziałów znalazło się także osiedle dla personelu medycznego, ale i część przemysłowa z kotłownią, piekarnią, warsztatami itp. Prócz

¹ *Historia, Dziedzictwo i Sztuka*, <https://babinski.pl/historia-dziedzictwo-i-sztuka/> [dostęp: 30.12.2022].

² A. Rec (reż.), *100 lat szpitala w Kobierzynie*, 2016, 3'25".

tego zaplanowano szczegółowo ogrody i tereny rolne: pole, szklarnie, sad. Towarzyszyła im cała część folwarczna. W projekcie znalazło się też miejsce na mniej przyziemne kwestie, mianowicie teatr i kaplicę, a także cmentarz. Dezynfektornia i prosektorium także zostały zaplanowane i wybudowane.

Dziś szpital posiada ok. 800 łóżek na 16 oddziałach³. W XXI-wiecznym szpitalu zachowało się wiele z jego pierwotnych założeń. Do lamusa odeszły takie instytucje jak oddział dla chorych zamożnych czy oddział psycho-jaglicowy czy psycho-gruźliczy. Nie ma też już folwarku, kotłownia ani piekarnia też już nie służą (choć stoją, świadczą o historii i czekają na nowe zagospodarowanie). Niemniej jednak i dziś oczom przyjeżdżającym do szpitala w Kobierzynie ukazuje się zabytkowa sieć pawilonów rozsianych na terenie dużego parku. Po otwarciu szpitala pojawił się jeden oddział nieprzystający architektonicznie do reszty, tak zwana tysiąclatka, zaś inne zmieniły funkcje. Postawiono także pomnik ofiarom akcji T4⁴. Sporą część szklani zastąpiło pole paneli słonecznych. Zaszły też mniej widoczne zmiany, jak zarządzanie zielenią parkową, wprowadzenie api- i felinoterapii, otwarcie działalności różnego rodzaju sklepików czy to czysto komercyjnych, czy mających też funkcję rehabilitacyjną względem pacjentów. Sprawne oko uchwyci znaki czasu. Nieobeznany przechodzień spacerujący po zielonym kompleksie pełnym pięknych i spójnych budynków może w zasadzie przeoczyć fakt bycia na terenie szpitala. Ten jest miejscem otwartym, również w sensie czysto fizycznym. Nie okalają go mury, a jedynie w niektórych miejscach ogrodzenie z siatki. Niemniej jednak jest przynajmniej kilka wejść pozostających permanentnie niezagrodzonych, pozwalających bez skrępowania wejść i wyjść z terenu szpitala. To też robią pacjenci

³ *Misja, status i strategia*, <https://babinski.pl/misja-i-strategia/> [dostęp: 20.12.2022].

⁴ Niem. Aktion T4, E-Aktion, program „eliminacji życia niewartego życia”, niem. Vernichtung von lebensunwertem Leben. W szpitalu kobierzyńskim przekładała się ona na systematyczne głodzenie pacjentów, w szczególności pochodzenia żydowskiego, sfinalizowane wywiezieniem pozostałych przy życiu do Auschwitz 23 czerwca 1942 roku. Niezdolnych do przemieszczania się uśmiercono zastrzykiem z fenolu. Zob. M. Spórna, *Zbrodnia niemiecka na pacjentach szpitala*, <http://www.mbczestochowska.katolicki.eu/index.php/szpital/zbrodnia-niemiecka> [dostęp 30.12.2022].

posiadający przepustki, ich rodziny, personel szpitala, ale także okoliczni mieszkańcy przychodzący do kompleksu szpitalno-parkowego na spacer, koncert, eucharystię, czy żeby pograć w piłkę na boisku.

METODOLOGIA. BADANIA TERENOWE

W takim to miejscu autorka postanowiła prowadzić badania etnograficzne. Jednakże nie z pacjentami czy personelem szpitala, ale z tymi, którzy co do zasady są poza jego murami. Celem przedsięwzięcia było zbadanie, jak krakowianie i krakowianki postrzegają Kobierzyn⁵. Jak o nim myśleli, ale też jak to konceptualizowanie przestrzeni zmieniało się po jej doświadczeniu. Zamiarem było uchwycenie napięcia pomiędzy światem cierpienia (rzeczywistością szpitalną) a światem relaksu (bo taki ma zapewniać park, nawet ten przyszpitalny). Czy można robić grilla na trawniku szpitala psychiatrycznego, a może piknik? Czy można się relaksować, jeżeli 50 czy 100 metrów dalej ktoś cierpi? Czy i jak spacerować, skoro wokół są ludzie, którzy odgradzeni od nas oknami z kratami, robić tego częstokroć nie mogą? To tylko przykłady dylematów, jakie rodziły się w uczestnikach badań. W zespole szpitalno-parkowym te dwie rzeczywistości, leczenia/cierpienia i odpoczynku/ rozrywki⁶ ścierają się ze sobą, czasem ledwie stykają, odgradzone oknem, murem czy kratami. W to doświadczenie przestrzeni odgradzonej od świata, a jednocześnie wewnętrznie niejednorodnej zostali zaproszeni uczestnicy badań. Sytuacja badawcza, choć nie eksplicytnie, stawiała przed nimi, mieszkańcami miasta, pytania o obecność w „małym mieście osób chorych”; o to jak, jako kto tu być. Rolą badaczki była obserwacja wytwarzania sensów, przyglądania się, jak Kobierzyn tworzy się i przetwarza w opowieściach uczestników badań.

⁵ Pozwolę sobie tym mianem posługiwać się w celu określenia Szpitala Klinicznego im. dr. J. Babińskiego w Krakowie. Warto nadmienić, że także jego używali częstokroć uczestnicy badań, niejednokrotnie nie znając nawet oficjalnej nazwy szpitala.

⁶ Choć dla porządku należy zaznaczyć, że i szpital, i przyroda mają także funkcje lecznicze. Stąd też taki układ szpitala, od początku zaprojektowanego jako miasto-ogród. Oczywiście skala prozdrowotności szpitala a ogrodu są znacznie inne.

Projektując metody, przyjęto ich triangulację, dążąc do uzyskania jak najszerszych i najciekawszych odpowiedzi⁷. W etnografię zostały też włączone metody działaniowe, jako te, które są nieraz w stanie odsłonić inne sensory niż wywiad czy ankieta. Grupa badawcza powstała poprzez zebranie chętnych, którzy odpowiedzieli na zaproszenie umieszczone w mediach społecznościach. Powiększała się ona metodą kuli śniegowej. Podstawowa grupa liczyła 16 osób (11 kobiet i 5 mężczyzn), była w całości złożona z mieszkańców Krakowa. Stanowiły ją osoby w wieku od 21 do 56 lat. W grupie znaleźli się studenci i osoby pracujące; nikt z nich nie był zawodowo związany z psychologią ani psychiatrią. Dla znaczącej większości badanych była to pierwsza wizyta na terenie omawianego szpitala. Na proces badawczy składał się spacer antropologiczny po kompleksie szpitalno-parkowym, zwiedzenie wystawy „Uważaj na głowę”, swoście zapośredniczającej głos osób zdrowiejących, wszystko zaś wieńczył wywiad grupowy. Następnie ta sama grupa po około tygodniu lub dwóch spotykała się jeszcze raz, żeby zmapować przestrzeń, i znów: porozmawiać w grupie o swoich doświadczeniach i przemyśleniach. Oznaczało to nanoszenie na wielkoformatową mapę szpitala różnego rodzaju informacji, wrażeń, cech swojego doświadczenia, czemu towarzyszyła wymiana zdań. Dodatkowo tak uczestnicy względnie nielicznych spacerów antropologicznych (wspomniane 16 osób), jak i obfitujących w uczestników spacerów organizowanych przez szpital na jego 100-lecie⁸, dostawali do wypełnienia papierowy kwestionariusz. Udało się ich zgromadzić ponad 80.

Krótkiego komentarza wymaga zastosowanie badań w działaniu, jako nieoczywistego wyboru etnograficznego, ale i swoistej orientacji etycznej.

⁷ U. Flick, *Projektowanie badania jakościowego*, tłum. P. Tomanek, Warszawa 2012, s. 84

⁸ Badania zostały przeprowadzone w 2017 roku, kiedy to Szpital świętował stulecie. Z tej okazji pracownicy szpitala: rzecznik prasowy pan Maciej Bóbr oraz lekarz psychiatra dr Damian Leszczyński prowadzili spacerzy przybliżające historię całego kompleksu, jego rozwój i zachodzące zmiany. Ta szczególna okazja sprawiła, że odbyło się ich więcej podczas uroczystych obchodów, niemniej jednak i wcześniej, i później odbywały się one mniej więcej raz na kwartał.

Jeżeli idzie o ten drugi komponent, przekłada się to na to, że autorka w swojej pracy stara się możliwie spłaszczyć strukturę relacji, jeżeli jest to osiągalne. Oznacza to nie badanie respondentów czy informatorów (co wskazuje na ich bezosobowe lub przedmiotowe traktowanie), ale rozmowę z uczestnikami. Jednocześnie autorka zdaje sobie sprawę z tego, co Clifford nazywał autorytetem etnograficznym⁹. Wynika on chociażby z lat studiów, posiadanego warsztatu i wiedzy, ale też czynności władzy: finalnie badacz zadaje pytania, interpretuje i pisze. Pytanie, ile badaczka jest w stanie przenieść ze swojej szali na szalę rozmówcy, jeśli idzie o władzę właśnie. Badania działaniowe zakładają współdziałanie w generowaniu pewnej etnograficznej wiedzy. Taka relacja ciąży bardziej ku partnerstwu niż utrzymaniu hierarchiczności wszechwiedzącego badacza, zyskującego dane, a następnie robiącego karierę płatną w punktach. W badaniach obie strony zyskiwały: rozmówcy poznawali z bliska nową, choć znaną ze słyszenia, przestrzeń, dostawali wiedzę i doświadczenie, a z drugiej strony: badaczka, mówiąc dość bezobcesowo, zdobywała materiał badawczy. Tak ustawiona sytuacja badań dla obu stron miała charakter procesu poznawczego, można więc powiedzieć za Barbarą Smolińską-Theiss i Wiesławem Theissem, że był to proces wspólnego uczenia się¹⁰.

Inną bardzo ważną kwestią było uniknięcie „kolonizowania” terenu¹¹. Oznaczało to uważność na sytuację robienia badań dotyczących osób chorujących psychicznie bez osób chorujących psychicznie. Żeby możliwie uniknąć nadużycia, oddano głos pacjentom poprzez włączenie w program spaceru zwiedzania wystawy „Uważaj na głowę”. Została ona stworzona przez osoby, które przeszły kryzys psychiczny, i niejednokrotnie to one po niej wprowadzały.

⁹ J. Clifford, *O autorytecie etnograficznym*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1995, nr 3–4 (49), s. 26.

¹⁰ B. Smolińska-Theiss, W. Theiss, *Badanie i działanie w pedagogice społecznej – między tradycją a współczesnymi zadaniami*, [w:] *Edukacyjne badania w działaniu*, red. H. Červinková, B.D. Gołębiak, Wrocław 2013, s. 30.

¹¹ *Etnografia/Animacja/Sztuka*, red. T. Rakowski, Warszawa 2015, s. 9.

ZAŁOŻENIA TEORETYCZNE. SEMIOTYCZNE CZYTANIE MIASTA

Żeby zrozumieć lepiej sensy i znaczenia z opowieści uczestników badań, sięgnięto po dorobek semiotyki kultury, w szczególności zaś szkoły moskiewsko-tartuskiej. Ta zaś zakładała, że kultura to informacja, którą za pomocą semiotyki¹² możemy odczytać; odcyfrować najgłębsze sensy w niej zapisane. Bo kultura to też pamięć (choć niedziedziczna, a przekazywana).

Koncepcją szczególnie przydatną na gruncie omawianych badań jest semiosfera. Jurij Łotman zaproponował ją jako określenie na pewną całość, która jakoby organizm łączy w sobie różne teksty i języki. Te zaś mogą wchodzić ze sobą w interakcje, lecz nie muszą. W Szpitalu Klinicznym im. dr. J. Babińskiego znajdziemy więc przykładowo: różne języki jak dyskurs medyczny czy historyczny, ale i religijny. Z kolei takie elementy jak zespół oddziałów czy teatr mogą być czytane jako teksty. Tej zaś lektury dokonywali uczestnicy badań, w trakcie spacerów antropologicznych i po nich. Następował proces semiozy, a więc sytuacja komunikacyjna, kiedy to tworzyły się i były ujawniane znaczenia znaków¹³.

Jedną z kluczowych cech kultury, jak mówią semiotycy, jest kreatywność jej użytkowników¹⁴. Było to kapitalnie widoczne w trakcie sytuacji badawczej. Jej uczestnicy niejednokrotnie posługiwali się metaforami, to jest przekodowywali znaki z jednego porządku na inny system (inny wtórny system modelujący). Ojcowie językoznawstwa kognitywnego Lakoff i Johnsonn pisali: „Istotą metafory jest rozumienie i doświadczanie pewnego rodzaju rzeczy w terminach innej rzeczy”¹⁵. W podobnym duchu wypowiadał się Jurij Łotman: „Wyrażenie pewnego istotnego sensu za pomocą środków innego języka jest podstawą ujawnienia natury tego sensu”¹⁶. Rozmówcy zaproponowali szereg takich

¹² Ta zaś miała pełnić taką funkcję wobec nauk humanistycznych jak matematyka wobec nauk ścisłych.

¹³ B. Żyłko, *Semiotyka kultury*, Gdańsk 2009, s. 102.

¹⁴ Ibidem, t., s. 106.

¹⁵ G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 2011, s. 27.

¹⁶ J. Łotman, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, tłum. B. Żyłko, Gdańsk 2008, s. 202.

przekodowań. Stąd też tytułowy namysł: wśród przywołanych porównań pojawiły się tak przytłaczające jak więzienie, ale też o mniejszym ciężarze gatunkowym aż po skojarzenia pozytywne. W tym artykule zostanie poddanych głębszej analizie pięć metafor: muzeum-obozu, zoo, więzienia, placu zabaw i cmentarza. Prócz nich pojawiły się jeszcze porównania szpitala do: czyśćca, rekolekcji, szkoły, sanatorium. W przeciwieństwie do metafor omawianych w niniejszej pracy, te charakteryzowały się zabarwieniem ambiwalentnym lub pozytywnym. Uczestnicy badań stosowali też nawiązania intertekstualne do *Azylu Arkham*, *Lotu nad kukułczym gniazdem* oraz *Mistrza i Małgorzaty*. Omawiane pojęcia odnoszą się do miejsca i procesu chorowania, mają zakorzenienie w wyobrażeniach, jakie badani mieli przed wywiadem. Być może pojęcia odnoszące się do zdrowienia, które powstały już w trakcie badań, po doświadczeniu przestrzeni, znajdą miejsce dla siebie w osobnej analizie¹⁷.

METAFORY SZPITALA I CHOROWANIA PRZYWOŁANE PRZEZ UCZESTNIKÓW I UCZESTNICZKI BADAŃ

Muzeum: obóz koncentracyjny

Obóz-muzeum pojawił się w zestawieniu ze szpitalem psychiatrycznym po pierwsze w związku z ogromnym cierpieniem, jakie ma/ miało miejsce w obu tych przestrzeniach. Jednakże nie było to kluczowe skojarzenie. Na pierwszy plan wybija się nie tyle relacja do rzeczywistości niewyobrażalnego trudu okresu II wojny światowej, ile do doświadczenia dzisiejszego, czyli zwiedzania obozu koncentracyjnego. W tym też kryje się napięcie: „zwiedzać obóz” – „zwiedzać szpital psychiatryczny”. Obie te konotacje były postrzegane jako nieadekwatne przez badanych, a jednak nasuwają się przy refleksji nad ich obecnością w przestrzeni parkowo-szpitalnej.

Mateusz: No właśnie nie było *visiting places*, tylko było bardziej *experience*.

Monika: Tak, tak, to było to. Było takie, że gromadzę doświadczenie.

Mateusz: Doświadczać.

¹⁷ W przygotowaniu do wydania znajduje się publikacja książkowa autorki, omawiająca szeroko wszystkie wyniki nakreślonych tutaj badań.

Monika: Ale też nie na takiej zasadzie konsumpcyjnej, że tutaj sobie po-doświadczam Kobierzyna, a w niedzielę Skalki Twardowskiego...

Paulina: ...w poniedziałek więzienie...

Monika:... oczywiście, że. Tak, w poniedziałek więzienie [śmiech].

Mateusz: A potem Auschwitz. Auschwitz-Wieliczka, nie?

Monika: A potem Auschwitz. Wydaje mi się, że z Auschwitz jest ten sam problem: jak to zrobić, żeby pokazać ludziom, żeby robić wystawę, a równocześnie nie zrobić z tego właśnie jakiegoś wizytowania miejsc. Żeby to wszystko miało swoje granice tak jak tutaj.

Mateusz: No bo Auschwitz jest muzeum. Być może jest pierwszym takim zjawiskiem wyprzedzającym swoją epokę, jeśli chodzi o odwiedzanie miejsc czy doświadczanie jakiś miejsc. W sensie Auschwitz jest zrobione mega właśnie jako muzeum, no i w pewien sposób musiało funkcjonować w tych ramach.

Monika: Dzieci, które jadą na wycieczkę szkolną, które żują gumę, piją coca-colę i mówią, że im się nudzi, co nie?

(20170524_2)¹⁸.

W przywołanej wypowiedzi widać opór przed muzealizacją, rozumianą jako zamknięcie pewnego doświadczenia w sztywnych ramach. I chodzi tu tak o ramy fizycznej przestrzeni, magazynu i prezentowanych zbiorów, jak i ramy zachowania się, tak regulaminowych, jak i niepisanych zasad bycia w danym miejscu. Jest to opór przed zamknięciem w tradycyjnie rozumianym muzeum „widoku cudzego cierpienia”¹⁹ i swoisty lęk, obawa przed staniem się tym, który patrzy, nic nie mogąc zrobić, co więcej: patrzy na obiekt, nie na osobę. Badani proponują zmianę semantyczną: nie „muzeum”, a „miejsce”, nie „zwiedzanie”, a „doświadczanie”. Warto zwrócić tu uwagę na kategorię miejsca właśnie. Ma to być taka przestrzeń, do której użytkownik posiada jakąś relację i gdzie może swoje doświadczenie artykułować²⁰. Mamy tu do czynienia więc z odwrotnością muzeum w stereotypowym ujęciu.

¹⁸ Imiona badanych zostały zmienione.

¹⁹ Por. S. Sontag, *Widok cudzego cierpienia*, tłum. S. Magala, Kraków 2010.

²⁰ K. Rembowska, *Miasto jako przestrzeń znacząca*, [w:] *STUDIA REGIONALNE Społeczeństwo – region – miejsce*, red. M. Wójcik, Łódź 2013, s. 175.

Pod refleksję zostały poddane też niuanse metafory obozu koncentracyjnego. Wszak mowa jest o innych czasach, innych uwarunkowaniach historycznych. W zasadzie różni te przestrzenie wszystko prócz spojrzenia turysty (w relacji do muzeum-obozu) i cierpienia (w odniesieniu do obóz).

Amelia: Jest to miejsce, to może być dziwne, to co w tej chwili powiem, ale jest to miejsce, które **może być trudniejsze od np. Auschwitz**, bo w przypadku obozów koncentracyjnych mamy do czynienia z miejscem, gdzie się działy straszne rzeczy, które nie powinny się nigdy więcej powtórzyć, ale mniej lub bardziej jesteśmy w stanie sobie zrationalizować pewne rzeczy kładąc na karb zwyrodnialstwa albo bestialstwa, a szpitale psychiatryczne są wypełnione ludźmi, którzy bardzo często funkcjonują w zupełnie innej rzeczywistości, której reguły są bardzo trudne do pojęcia i też nie zawsze dostępne. Poza tym, tak jak powiedziałaś, że to jest miejsce żywe – **o wiele prościej jest zrozumieć i funkcjonować w przestrzeni trochę martwej, jak obozy, no bo przecież to się już kiedyś stało** [podkreślenie autorki]²¹, i jakby to jest pewna straszna rzecz, która się kiedyś tam podziała, ale tego już nie ma. Okej, jedziemy tam, żeby rozliczyć się, jak są wycieczki z Izraela np., rozliczamy się z pamięcią, z tą traumą, ale tego już nie ma. A szpitale psychiatryczne... Kiedyś się spotkałam z takim określeniem, że **najstraszniejszym miejscem na świecie, wcale nie był obóz koncentracyjny, tylko jest szpital psychiatryczny, bo w obozie mimo wszystko jakaś tam logika pozostaje**. Jakby jakieś tam działania, jakkolwiek zwyrodniałe, jesteś to w stanie jakoś logicznie uporządkować. A w szpitalach psychiatrycznych, no weź, ogarnij: usiądzie Ci przy stole 10 osób z ciężką schizofrenią i 10 osób pozostaje w tym samym momencie w 10 różnych światach. I właśnie świat, w którym nie ma żadnych zasad logicznych jest najtrudniejszy do zrozumienia, do odnalezienia się, bo nie oswoisz takiego miejsca. Bo możesz go mniej lub bardziej starać się zrozumieć, ale nigdy nie jesteś w pełni w stanie oswoić. (20170610).

²¹ To i kolejne podkreślenia w cytatach pochodzą w całości od autorki.

Choroba psychiczna została tu powiązana z brakiem logiki, brakiem możliwości przez osobę zdrową przewidzenia zachowań i zrozumienia wewnętrznego świata osoby chorej. Jest to jedna z licznych barier odgradzających te dwa światy. Prócz peryferyjnego położenia szpitala, okolenia go ogrodzeniem, a wewnątrz odseparowania go od świata drzwiami i oknami z kratami, na końcu pozostają te bariery interpersonalne. Z jednej strony wypieranie z wyobraźni szaleńców, ekscentryków (a więc: tych spoza centrum) sprawia, że mieszkańcy miasta wcale niekoniecznie chcą na te peryferia mentalne i fizyczne wybywać. Z drugiej strony, nawet jeżeli chcą lub muszą dotrzeć do szpitala psychiatrycznego: pozostaje granica choroby, w mniejszym lub większym stopniu utrudniająca wzajemne zrozumienie.

Szpitaly psychiatryczne w dobie oświecenia powstały w tym celu, aby ten chaos, nielogiczność chorego i choroby zamknąć i uporządkować. Instytucja lecznicza reprezentująca zorganizowany Rozum miała ten nierozum okiełznać. Obóz koncentracyjny i szpital – oba te obiekty są instytucjami o ścisłych regułach. Obie miały w sposób rygorystyczny dyscyplinować, a w pierwszym przypadku też eliminować to, co zagrażało społecznemu „ładowi” (specyficznemu rozumianemu).

Zoo

O ile w wypadku porównania do muzeum-obozu koncentracyjnego badani nie chcieli patrzeć na ludzi jak na obiekty muzealne dokumentujące cierpienie, a o tyle w przypadku metafory zoo nie chcieli na chorujących patrzeć jak na zwierzęta. Skojarzenie z ogrodem zoologicznym przywołały cechy wspólne: uczestnicy badań znaleźli się w parku, gdzie pewne przestrzenie były oddzielone kratami, za którymi dostrzec czasem mogli postacie pacjentów.

Kaja: Najbardziej pozytywne to chyba dla mnie były właśnie wystawa, to „Uważaj na głowę”, którą widziałam wcześniej, i obrazy, które widziałam w teatrze, które pokazywały właśnie emocje pacjentów i widać było, co przeżywają, czemu tak na prawdę tu siedzą i jak się tutaj też czują, bo chodziliśmy właśnie, tak jak Ci wcześniej mówiłam – **jak w zoo. I oglądaliśmy te wszystkie oddziały, i te twarze w oknach.** To głupio mi było spojrzeć właśnie w górę do nich, tylko właśnie szukałam gdzieś innego

kontaktu wzrokowego, bo to było trochę takim moim zdaniem niefortunne w tym wszystkim. Ale tego się chyba nie da uniknąć (20170710).

Mateusz: Ja tutaj w ogóle nie czuję, że jestem w szpitalu.

Monika: Może to kwestia mojej świadomości, że ja wiedziałam, że wyprawa...

Mateusz: Też co do mówiłaś, **zależało mi, żeby na pewno nie wydarzyła się taka sytuacja, w której właśnie by nam pokazywali ludzi**. Bo nie można jednak tutaj orientalizmu i muzeum robić, „no popatrzcie tutaj są tacy państwo, z takimi zaburzeniami”.

Monika: Takie okazy jak w zoo. (20170524_2).

Pojawiają się tutaj dwa problemy: krat i egzotykcji. Kraty, co również pojawiło się w badaniach, mają dwie strony. Jest oglądający i oglądany. Ważką kwestią znowuż było uniknięcie „spojrzenia turysty” przy jednoczesnym problemie: jak patrzeć na szpital i jego pacjentów, żeby nie było to spojrzenie ciekawskie, badawcze „szkiełko i oko”, które już samą czynnością patrzenia kolonizuje i osądza obiekt oglądany. Ponad to kraty stawia się, by, przynajmniej deklaracyjnie, zapewnić obu stronom bezpieczeństwo.

Żywa była w uczestnikach badań niepewność stąpania po gruncie im obcym. Niechęć do bycia turystą w zoo czy muzeum, pytanie – kim być i jak być w tak trudnej przestrzeni. Jednocześnie warto zaznaczyć, dla nakreślenia szerszego kontekstu, że z tym zagadnieniem pokolenia poprzednie nie miały takiego problemu. W tym miejscu można przywołać choćby pokazy histeryczek z kliniki Salpêtrière Jeana Martina Charcota²². Francuzki stanowiły pewną atrakcję, osobiwość do pokazania ludności Paryża. Przychodzono oglądać, co może się stać z człowiekiem. To, co prowokuje skojarzenie Kobierzyna i zoo, to kraty. Nieuchronnie dzielą one ludzi na tych zamkniętych i tych „na wolności”. Prowokuje to skojarzenia hierarchiczne; jednym wolno co innego niż drugim i nietrudno tu osądzić, komu przysługuje więcej przywilejów. Tym samym chodzenie wpisuje się w relację władzy. Lecz prócz tego – jest jeszcze

²² A. Alksnin, *Augustine: Króliczek Charcota*, „Teksty Drugie” 2014, nr 1, s. 315.

opowieść. Opowieść, której characorowskiego stylu obwiali się badani. Tym samym „zezwierczenie” pacjentów mogło następować nie tylko poprzez zamknięcie ich za kratami, ale i poprzez upadające słowo.

Więzenie

Konotacja z aresztem czy więzieniem pojawiała się w kontekście wyglądu i przyjmowanych postaw. Badani spodziewali się (choć najczęściej ich oczekiwania weryfikowała rzeczywistość) licznych murów, bram i krat. Jeżeli zaś idzie o nastawienie, to w wypowiedziach pojawiały się głosy twierdzące, że obie te przestrzenie wywołują lęk i niepokój, choć obie zostały stworzone po to, żeby zapewnić społeczeństwu spokój.

Błażej: Ludzie po prostu nie lubią inności i lubią czuć się lepsi. Z tego np. wynika właśnie niechęć do chorych psychicznie, niepełnosprawnych. Bo my możemy się czuć lepsi, wyśmiewając ich, ta dam. Mają jakieś ubytki i tyle. No i poza tym szpitali psychiatrycznych się nie lubi, bo można tam trafić, a raczej nikt by nie chciał tam trafić, i w ogóle mieć powód, żeby tam trafić.

Kaja: Może Cię ktoś posądzić, że jesteś psychiczny.

Błażej: Trochę jak z więzieniami. Więzień też nikt nie lubi, chociaż izolują ludzi, którzy są niebezpieczni dla nas, ale i tak do samego więzienia podchodzimy z rezerwą.

[...]

Kaja: Ja mam jedną myśl właśnie, że tak jak mówiłeś o więzieniach. **Że z więzień się nie śmiejemy, bo wydaje mi się, że wiemy, czego się spodziewać**, że tam trafiają właśnie mordercy, przestępcy itd. Natomiast po osobach chorych psychicznie nie wiemy, czego się spodziewać, po prostu. To nie jest coś, o czym się rozmawia. Nie wiadomo jakie są objawy, czy coś takiego, więc to jest bardziej inne niż inne. Że to jest właśnie taka wielka niewiadoma. I myślę, że to też dlatego. Po więzieniach wiemy, czego się spodziewać, że to bardziej chodzi o przemoc, a tutaj...

Błażej: **Przestępca jest zły, a chory człowiek jest po prostu chory.**

Kaja: Inny. (20170710).

Metafora więzienia wiąże się z konotacją z instytucją totalną, która organizuje życie na wszystkich poziomach stosując ku temu sztywne regulaminy, ale i (przynajmniej w myśleniu potocznym) wielopoziomową przemoc. Słowem: stosuje ona różnorakie środki dyscyplinujące. Alienacja więźnia odbywa się na przynajmniej dwóch poziomach: zamknięcia za fizycznymi murami, ale i stygmatyzacji. Oba te działania wykluczają człowieka ze społeczeństwa. Więzień zostaje uwieziony na mocy prawa, za popełnienie zła.

Mając tak nakreślone tło, łatwo można odnieść szpital psychiatryczny do więzienia. Jest on także typem instytucji totalnej, w której „zamyka” się ludzi. I tu funkcjonuje szereg środków regulujących i sankcjonujących. Sama przestrzeń jest obwarowana fizycznymi barierami jak kraty w oknach czy przysłowiowe „drzwi bez klamek”. Przywołanie więzienia wskazuje też na myślenie o szpitalu w kategoriach moralnych, jako miejsca detencji tych, którzy przekroczyli ramy umowy społecznej, popełnili zło. Nawiązywał do tego Foucault, relacjonując, że w przeszłości osoby chorujące, włóczędzy i złoczyńcy trafiali wspólnie do przytułków dla psychicznie i nerwowo chorych (posługując się dawną nomenklaturą)²³. Samo szaleństwo było traktowane jako przewinienie, gdyż sprzeciwiało się etosowi pracy²⁴.

Tak więzienie, jak i szpital psychiatryczny wywołują społeczną awersję. W przypadku pierwszej z tych instytucji źródłem jest negatywna moralna ocena osób odbywających karę. Jeżeli zaś przyjrzeć się szpitalom psychiatrycznym, to w opinii badanych niechęć bierze się z niewiedzy, ta zaś rodzi lęk i stereotypy. Podobnie jak w przypadku porównania do muzeum-obozu koncentracyjnego pojawia się problem logiki i komunikacji. W omawianym przypadku do porządku logiki zalicza się więzienia. Zrozumiałe jest, że ktoś, kto okradł bank czy popełnił morderstwo, po ujęciu i sprawiedliwym sądzie odbędzie karę pozbawienia wolności. Wyroki ferowane przez sądy są zrozumiałe, a więc skutecznie zakomunikowane. Nie można tego zaś powiedzieć o diagnozach psychiatrycznych. Jakkolwiek wiedza potoczna zamknięta

²³ K. Kubat, *Dom wariatów – miejsce i doświadczenie*, „Konteksty” 2010, nr 2–3, s.1–29; R. Porter, *Szaleństwo. Rys historyczny*, tłum. J. Karłowski, Warszawa 2003, s. 108.

²⁴ A. Kapusta, *Szaleństwo i władza: myśl krytyczna Michela Foucaulta*, <https://andkapusta.files.wordpress.com/2010/04/doktorat11.pdf> [dostęp: 30.12.2022], s. 49–50.

w stereotypach przekazuje pewien obraz, to jest on niepełny i niepewny, a już całkowicie chwieje się przy pojęciach takich jak „choroba afektywna dwubiegunowa”, „zaburzenia osobowości typu borderline” i podobnych²⁵.

Plac zabaw/kojec dla dzieci

Choć raczej miejsce zabawy wskazywałoby na konotacje pozytywne, to jak pokażą poniższe wypowiedzi badanych, niejednoznacznie. To, co ma charakteryzować czy plac zabaw, czy kojec, i łączyć go ze szpitalem psychiatrycznym, to powracające po raz kolejny w tej pracy: kraty. Ogrodzenie w tych miejscach ma być konieczne, by chronić jeszcze nie w pełni dojrzałych członków społeczeństwa.

Maria: My w ogóle mamy w tej chwili, mi się tak wydaje, że mamy takie podejście, że wszystko co jest za kratami, to jest złe. Tak. Ogrody zoologiczne, które się te wybiegi też inaczej w tej chwili buduje, jakieś fosy, jakieś coś, żeby jak najwięcej przestrzeni te zwierzęta miały, i nawet, ja mówię, ja ze swojego dzieciństwa pamiętam coś, co się nazywało kojec. [...] Ale teraz się tego nie robi. Dzieci raczej są puszczane wolno, trzeba je pilnować, no i gdzieś tam, ale się ich nie zabezpiecza w ten sposób i to jest, wydaje mi się, źle postrzegane.

Aneta: Takie kraty. No tak, bo myślenie jest takie, że te zabezpieczenia czy kraty w ogóle jakiegogo miejsca, wszystkim się wydaje, że one są ochrony ludzi na zewnątrz, żeby ten, kto jest w środku nie mógł wyjść. A czasami to jest po to, żeby chronić osoby, które są w środku, właśnie przed światem zewnętrznym i bardzo często przed samym sobą, żeby w tym świecie zewnętrznym sobie po prostu nie zrobiły krzywdy. [...]

Agata: **Bo myśmy tu przyszli na spacer, a to jest ich miejsce i teren dla nich przede wszystkim**, to co mówię od początku. Szkoda, że właśnie tego tutaj nie widać, ale mówię: no, skądinąd zdajemy sobie sprawę, że,

²⁵ W jakimś stopniu wiedza potoczna jest większa, kiedy mowa o np. depresji. Aczkolwiek jak pokazują liczne kampanie społeczne, wciąż jest ona daleka od tego, co tym mianem określa medycyna i psychologia.

no może lepiej by było, żeby był jakiś taki otoczony tak jak masz place zabaw dla dzieci – są otoczone siatką. Te dzieci, możesz tam z nimi wejść, te dzieci sobie tam krzywdy nie robią, więc może tutaj taki no, taki teren dla tych ludzi też byłby dobry i wskazany, żeby oni nie musieli przy takiej pięknej pogodzie siedzieć w pomieszczeniu, tylko jednak wyjść.

Żaneta: Ale tam mają takie jakieś małe ogródki (20170624).

Ograniczenie przestrzeni, możliwości przemieszczania się nie jest więc karą, a troską, w przywołanej wypowiedzi. Tak dzieci, jak i chorujący psychicznie, nie będą w stanie, przynajmniej na dany moment, poradzić sobie bez wyznaczonych granic. Pojawia się więc kwestia władzy tego, który te granice i ewentualne zasady ich przekraczania wyznacza. W przypadku potomstwa jest to rodzic, w przypadku osoby chorującej – społeczeństwo go izolujące i lekarza decydującego o przebiegu leczenia. W tak postawionej sprawie pojawia się ambiwalencja, podniesiona także w czasie wywiadów, pomiędzy pozytywnie wartościowaną troską a negatywnie ocenianym zamknięciem i kontrolą.

Sam plac zabaw pojawił się jeszcze w innym kontekście w wypowiedziach badanych. Mianowicie zaistniał on w czasie refleksji nad byciem w przestrzeni nie swojej.

Zofia: Nie czujesz się tak, jakbyś tu był nielegalnie i włamał się na czyjąś działkę?

Aneta: Ale może nie aż tak, ale też jakbym siedziała właśnie np. na placu zabaw dla dzieci. Gdzie też to nie jest ogrodzone [tj. zamknięte pod kluczem], mogę se tam siedzieć, ale też mam takie poczucie, że kurcze no, te 3-latki tu powinny siedzieć, a nie ja (20170624).

Ta wymiana zdań pokazuje pewne poczucie wyobcowania. Zaszła jakaś zmiana w regulaminie i narracji, choć nie w mentalności. Oficjalnie każdy może korzystać z przestrzeni parkowej Szpitala Klinicznego w Kobierzynie, odbywają się tam spacer i różne wydarzenia, a jednak wciąż przyjsście osoby zdrowej do miejsca, gdzie leczą się osoby chorujące psychicznie, dla samego przyjsścia, przyjemności spaceru po parku, było powodem jednych

z największych napięć w czasie badań. Niemalże niewyobrażalne było przybywanie w zespole szpitalno-parkowym nie po to, żeby odwiedzić bliskiego chorego. Generowało ono swoisty dyskomfort wynikający z szeregu pytań: jak być, jak się zachować, jak patrzeć, jak chodzić; jak dyscyplinować siebie, swoje ciało. Obcym nie był już chorujący psychicznie, ale obcym, innym, intruzem stawał się gość, zdrowy krakowianin czy krakowianka. Część z tych dylematów została już podniesiona przy omawianiu poprzednich metafor. Część z nich także rozmywała się wraz z osławianiem przestrzeni.

Cmentarz

Odwrotnie niż w przypadku poprzedniego porównania, gdzie plac zabaw jawił się pozytywnie, choć w czasie analizy przynajmniej częściowo tracił ten ładunek, tu cmentarz zwyczajowo konotujący smutek czy żalobę w wypowiedziach badanych zyskiwał blasku. Uczestnicy badań wybierali skojarzenia potrzebne do danej sytuacji poznawczej, i w ten sposób szpital z cmentarzem połączył spokój, takt i zieleń.

Maria: [...] A poza tym, już abstrahując od pacjentów, to tak jak nie wiem, **wchodzę do lasu gęstego, pięknego i nie drę się tam jak opętana, prawda, bo wiem, że w tym lesie żyją** ptaki, zwierzęta i różne zwierzęta i różne stworzenia, które chcą mieć spokój i mają do tego prawo, bo to jest ich dom. Ja tam przychodzę, żeby sobie pospacerować, a nie żeby im przewracać życie do góry nogami, więc tutaj też jest, trochę ze względu na te przyrodniczą stronę tego miejsca chyba też. Poza tym tak mi się teraz skojarzyło, ja wiem, że to strasznie zabrzmi, ale a propos uszanowania właśnie charakteru miejsca np. stare cmentarze takie jak Rakowice czy Salwator są często miejscami, gdzie ludzie spacerują. Ja znam takich, co chodzą sobie na spacer na cmentarz, bo tam jest cicho [emfaza]. To jest pierwszy argument, który słyszę. **Cicho i piękne, stare drzewa. I sobie chodzą na Rakowice, nawet jeżeli nie mają tam żadnego znajomego czy rodzinnego grobu**, po prostu sobie chodzą i to w dniach, oczywiście nie mówię o Wszystkich Świętych, kiedy tam są tłumy, ale w taki dzień jak dziś, spacer na Rakowice to jest jedna z ulubionych rozrywek Krakowian, którzy chcą się wyciszyć. (20170625).

Sylwia: No żeby nie imprezować tutaj [na terenie kompleksu szpitalno-parkowego], takich melanży ostrych nie robić. Z racji tego, że **tak samo jak można się śmiać na cmentarzu, ale to może zaburzać spokój osób, które tam czekają, tam się modlą.** [...] To tak samo tutaj, może dla kogoś to jest miejsce takiego wyciszenia, rekonwalescencji, że nie powinno się tego robić tutaj (20170603).

W tak przedstawionym opisie cmentarz staje się przede wszystkim przestrzenią wyciszenia, a także oazą zieleni w mieście. Pierwszy z tych komponentów wynika z funkcji nekropolii. Spoczywają tu szczątki ludzkie, zaś regulamin i obyczaj kształtują zachowanie się w tej przestrzeni. Nie wchodząc w szczegóły, sprowadza się ono do postawy cichej, godnej i pełen szacunku dla innych użytkowników miejsca nad i pod ziemią. Tak jak w przypadku szpitala, funkcja „parkowa” nie jest wiodąca dla cmentarza. Szpital wprawdzie jest jednostką leczniczą, a nekropolia miejscem pochówku, co nie wyklucza korzystania z tych miejsc w innym przeznaczeniu. Niemniej jednak funkcja prymarna kształtuje zachowanie. Inne będą aktywności spacerowiczów w parku miejskim, a inne wśród mogił. W takim ujęciu zasady cmentarne i szpitalne będą względnie do siebie podobne²⁶. Różnicą jest praktyka chodzenia, a właściwie jej częstotliwość czy może wyobraźalność. „Prościej” mentalnie jest spacerować po cmentarzu, szczególnie w dobie tanaturystyki, niż spacerować po wciąż funkcjonującym szpitalu psychiatrycznym. Kluczem jest tu owa częstotliwość tak zorganizowanych wydarzeń, jak i miejsc, gdzie może się to odbywać. Cmentarzy w Krakowie jest najwycieczajniej w świecie więcej, a wycieczki odbywają się po nich częściej²⁷, niż jakiegokolwiek wydarzenia w jednym i to peryferyjnie położonym szpitalu psychiatrycznym. Dodatkowym aspektem są inni będący w tej samej przestrzeni – zmarli nie widzą, żywi mają obyczaj regulujący ich bycie na cmentarzu.

²⁶ Więcej na temat zachowań w sanatorium (do którego też przyrównywali szpital psychiatryczny badani) w nagraniu seminarium prof. Dariusza Brzostka pt. *Enklawa spokoju i nakaz milczenia. Wokół praktykowania ciszy w sanatoriach* <https://fonoteka.etnologia.uj.edu.pl/seminarium> [dostęp 30.12.2022].

²⁷ Dostępne są też częstokroć papierowe i internetowe przewodniki pozwalające na samodzielną eksplorację.

WNIOSKI

Zostały tu przywołane jedynie metafory szpitala odnoszące się do wyobrażeń, jakie uczestnicy badań wnosili w proces. Jakkolwiek prezentują wizję Kobierzyna opresyjnego, pełnego regulacji i sankcji, osaczonego murami i kratami, odbijając łęki badanych, to pokazują też ich kreatywność jako uczestników kultury. Tłumaczyli oni sobie szpital, nadawali mu sens, przekładając dyskurs historyczno-medyczny na język metafor. Przekodowania, jakich dokonali odnoszą się do różnorodnych obszarów. Wśród zaproponowanych pojęć pojawiły się: muzeum-obóz koncentracyjny, zoo, więzienie, plac zabaw/ kojec dla dzieci oraz cmentarz. W wypowiedziach wybrzmiewają obawy przed zawłaszczeniem tej przestrzeni okiem turysty, przed kolonizowaniem nie swojego świata, przed odbieraniem podmiotowości pacjentom. Jednocześnie namysł koncentruje się na tym, jak być, jak doświadczać miejsca tak trudnego, złożonego. Kto i kiedy jest swoim, a kto obcym. W odpowiedzi pojawia się refleksja nad granicami i regulacjami tych granic. Samo pojęcie granicy, granic oddzielających szpital i jego pacjentów od miasta i jego mieszkańców zasługuje na osobne studium. Niemniej jednak na poziomie wypowiedzi wyłaniają się propozycje przekraczania pewnych granic, a uszanowania innych. I tak padały słowa o „doświadczeniu miejsca”, a więc przekraczaniu fizycznej bramy miast-ogrodu Kobierzyna, a jednocześnie postulaty uszanowania cudzych granic (tu: pacjentów), jak się to odbywa w przestrzeni cmentarza.

Przeprowadzone badania rymują się z postulatem, jaki badaniom etnograficznym na polu psychiatrii stawiał Andrzej Perzanowski (choć skupiał się on przede wszystkim na deinstytucjonalizacji opieki psychiatrycznej). Wskazywał m.in. na to, że identyfikacja postaw, wyobrażeń i narracji o chorobie psychicznej ma możliwość przyczynienia się do redukcji piętna²⁸. Mówiąc nieco inaczej: oswajania; tak chorego jak i choroby, to zaś działo się podczas omawianego procesu badawczego. Znowuż osobnej analizy wymagają porównania przywołane w trakcie badań, a odnoszące się nie tyle do miejsca i jego wyobrażenia, a do samego procesu zdrowienia, jakiego mają tu

²⁸ A. Perzanowski, *Antropologia i psychiatria: społeczny wymiar deinstytucjonalizacji opieki psychiatrycznej*, [w:] *Antropologia stosowana*, red. M. Ząbek, Warszawa 2013, s. 263.

doświadczają pacjenci. Kreśląc jedynie horyzont rozważań warto przywołać te metafory, a więc: przechodzenia przez czyściec, odbywania rekolekcji, uczenia się w szkole i rekonwalescencji w sanatorium²⁹. Ich charakter odbiegał od metafor przedstawionych w tym artykule; można go określić jako zabarwiony ambiwalentnie oraz pozytywnie (w zależności od metafory). Pokazuje to, że szpital, jego tłumaczenie sobie przez „czytelników przestrzeni” ma potencjał ujawniania różnorodnych sensów i aspektów tego miejsca, bycia w nim.

W niniejszej pracy zostały przedstawione wypowiedzi mieszkańców miasta i ich analiza. Jednakże wciąż do zbadania pozostaje, jak ową przestrzeń i jej aktorów społecznych konceptualizuje personel szpitala, a także sami jego pacjenci.

Proces badawczy stawiał badanych w przestrzeni znanej, bo głęboko zakorzenionej w języku i wyobraźni, a jednocześnie zupełnie nowej konfrontacji ze szpitalem faktycznym, nie wyobrażonym. Poprzez sięgnięcie do różnorodnych metod to przedsięwzięcie badawcze, skutkowało czymś, co Tomasz Rakowski nazwałby cyklotronem kultury³⁰. W gęstej interakcji pojawiały się tak pojęcia, skojarzenia archaiczne, jak i zupełnie nowe, nieoczywiste. Uczestnicy badań sięgali tak do rezerwuaru wyobrażeń społecznych, jak i dokonywali twórczego przekładu. Pojęcia peryferyjne, mieszkające na obrzeżach miasta i umysłu, zostały postawione w centrum wywiadu, dano im szansę zaistnieć i zostać zreinterpretowanymi.

²⁹ Zob. przypis nr 17, s. 200.

³⁰ T. Rakowski, op. cit., s. 23.

BIBLIOGRAFIA

- Alksnin A., *Augustine: Króliczek Charcota*, „Teksty Drugie” 2014, nr 1.
- Bogaczyk M., *Sztuka Inna. O sztuce prymitywnej, naiwnej i surowej*, „F i l o – S o f i j a” 2006, nr 1(6).
- Clifford J., *O autorytecie etnograficznym*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1995, 3–4 (49).
- Etnografia/Animacja/Sztuka*, red. T. Rakowski, Warszawa 2015.
- Flick U., *Projektowanie badania jakościowego*, tłum. P. Tomanek, Warszawa 2012.
- Foucault M., *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Warszawa 1987.
- Jackowski A., *Mit sztuki poza kulturą. Art Brut*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1994, nr 3–4(48).
- Kapusta A., 1999, *Szaleństwo i władza: myśl krytyczna Michela Foucaulta*, <https://andkapusta.files.wordpress.com/2010/04/doktorat11.pdf> [dostęp: 30.12.2022].
- Kubat K., *Dom wariatów – miejsce i doświadczenie*, „Konteksty” 2010, nr 2–3.
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 2011.
- Łotman J., *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, tłum. B. Żyłko, Gdańsk 2008.
- Perzanowski A., *Antropologia i psychiatria: społeczny wymiar deinstytucjonalizacji opieki psychiatrycznej*, [w:] *Antropologia stosowana*, red. M. Ząbek, Warszawa 2013.
- Porter R., *Szaleństwo. Rys historyczny*, tłum. J. Karłowski, Warszawa 2003.
- Rembowska K., *Miasto jako przestrzeń znacząca*, [w:] *STUDIA REGIONALNE Społeczeństwo – region – miejsce*, red. M. Wójcik, Łódź 2013.
- Smolińska-Theiss B., Theiss W., *Badanie i działanie w pedagogice społecznej – między tradycją a współczesnymi zadaniami*, [w:] *Edukacyjne badania w działaniu*, red. H. Červinková, B.D. Gołębiak, Wrocław 2013.
- Sontag S., *Widok cudzego cierpienia*, tłum. S. Magala, Kraków 2010.
- Żyłko B., *Miasto i mit*, „Estetyka i Krytyka” 2007, nr 12 (1).
- Żyłko B., *Semiotyka kultury*, Gdańsk 2009.

Paulina Model

Źródła internetowe

Historia, Dziedzictwo i Sztuka, <https://babinski.pl/historia-dziedzictwo-i-sztuka/> [dostęp: 30.12.2022].

Misja, status i strategia, <https://babinski.pl/misja-i-strategia/> [dostęp: 30.12.2022].

M. Spórna, *Zbrodnia niemiecka na pacjentach szpitala*, <http://www.mbczestochowska.katolicki.eu/index.php/szpital/zbrodnia-niemiecka> [dostęp: 30.12.2022].

Filmografia

A. Rec (reż.), *100 lat szpitala w Kobierzynie*, 2016.

NOTA O AUTORCE

Paulina Model – etnografka i antropolożka kulturowa wykształcona na Uniwersytecie Jagiellońskim. Obecnie w Szkole Doktorskiej AGH przygotowuje rozprawę z zakresu antropologii religii traktującą o kryzysie Kościoła rzymsko-katolickiego. Naukowo interesuje się koncepcją szaleństwa w humanistyce, przemianami religijnymi we współczesnej Polsce, a także antropologią zaangażowaną i metodami działaniowymi. Współpracowała z różnymi krakowskimi instytucjami kultury, m.in. Muzeum Narodowym w Krakowie oraz Małopolskim Instytutem Kultury.

Kontakt: model@agh.edu.pl

IANA LEVINSKAIA

UNIwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, Szkoła Doktorska

<https://orcid.org/0000-0002-8960-6804>

UZURPACJA DYSKURSU *INNOŚCI* WE WSPÓŁCZESNEJ ROSJI: WYMIAR IDEOLOGICZNY

THE USURPATION OF THE DISCOURSE OF OTHERNESS IN CONTEMPORARY RUSSIA: THE IDEOLOGICAL DIMENSION

Summary: The paper analyzes the discourse of Otherness in contemporary Russia. This problem has become particularly acute since Russia's military escalation in Ukraine. The article uses elements of discourse analysis to identify logical ploys in ideological rhetoric. Ideologists continue to rely on a civilizational approach to intensify the concepts of „the Russian world” and „the abduction of Russian identity”. The rhetoric is based not on historical facts, but on appealing to the conservative theories of the 19th and 20th centuries. The study showed tendencies to usurp the historical and religious heritage. Therefore, ideologists block the development of the discourse of Otherness in Russia.

Słowa kluczowe: dyskurs inności, ideologia, nacjonalizm cywilizacyjny, Rosja, Ukraina

Keywords: the discourse of Otherness, ideology, civilizational nationalism, Russia, Ukraine

Ideologia ma bezpośredni wpływ na kształtowanie się obrazów *Innego* w świadomości społecznej, co nadaje dyskursowi *inności* charakter normatywny. Z reguły zideologizowane klisze powodują wzmocnienie dychotomii *my – oni, swój – obcy, wróg – przyjaciel* itp. Problem ten został szeroko rozwinięty w historiografii z perspektywy różnych podejść oraz dyscyplin. W ramach tych badań rozpatrywany jest szeroki zakres tematów, takich jak problemy definiowania kategorii *Innego*, kształtowanie obrazów *wroga*, zróżnicowanie społeczne itp. Istotną kwestią pozostaje jednak tendencja do uzurpowania sobie prawa do *inności* z perspektywy ideologii zbudowanej na zasadzie przeciwstawień. Pojęcie dyskursu jest badane w szerokim zakresie i często ma wymiar polityczny, ideologiczny i propagandowy¹. W ramach tych badań istotnym tematem jest problem wykluczenia, *inności*, *obcości* itp.² Dyskurs *inności* kształtuje się tu w kategoriach binarnych opozycji, zgodnie z którymi *Inny* zostaje odsunięty na dalszy plan. W tak przedstawionym obrazie świata *bycie Innym* oznacza „bycie mniej wartościowym, niż...”, co „uruchamia” proces alienacji *Innego*. To podejście zyskało szczególny wydźwięk wraz z rozwojem studiów postkolonialnych, poświęconych analizie zachodnich obrazów *Obcego*. Według Edwarda Saïda przeciwstawienie Orientowi występuje tu jako narzędzie umocnienia potęgi tożsamości europejskiej³. Podobnego rodzaju badania dotyczą analizy doświadczenia imperialnego. Ważnym problemem pozostaje tu nie tyle kwestia dychotomii, ile dążenie do pozbawienia *Innego* prawa do własnej tożsamości. Formowanie dyskursu *inności* może obejmować różne podejścia: mistyfikację, stygmatyzację, dehumanizację itp. Jednym z kluczowych mechanizmów jest proces uzurpowania sobie prawa do *bycia Innym*, który będzie przedmiotem niniejszego artykułu.

Istotnym tematem jest formowanie się dyskursu *inności* z perspektywy ideologii rosyjskiej. Szczególnie aktualizuje tę kwestię eskalacja konfliktu

¹ Zob. W. Czachur, *Lingwistyka dyskursu jako integrujący program badawczy*, Wrocław 2020; D. van Teun, *Dyskurs polityczny a ideologia*, tłum. A. Wysocka, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury”, 2003, nr 15, s. 7–28.

² Zob. B. Witosz, *O dyskursie wykluczenia i dyskursach wykluczonych z perspektywy lingwistycznej*, „Tekst i Dyskurs = Text und Diskurs” 2010, nr 3, s. 9–25.

³ E. Saïd, *Orientalizm*, tłum. W. Kalinowski, Warszawa 1991, s. 26.

rosyjsko-ukraińskiego. Z jednej strony przez wiele lat w poradzieckiej Rosji istniała tendencja do kształtowania wyrazistego wizerunku *wroga* i umacniania dychotomii *my – oni, swój – obcy, wróg – przyjaciel*. Rolę *wroga* według ideologów odgrywa przede wszystkim szeroko rozumiany Zachód. Idea ta nieustannie rozwija się zarówno na płaszczyźnie dyskursu politycznego, jak i medialnego. Z drugiej strony we współczesnej Rosji występują tendencje do uzurpowania sobie prawa do dyskursu *inności*, co w głównej mierze dotyczy wizerunku Ukrainy i Białorusi. Ideologiczna koncepcja „świata rosyjskiego” (*русский мир*) służy jako główne narzędzie, niwelujące tożsamość *Innego* w retoryce publicznej. Według ideologii rosyjskiej utrzymują się dwie tendencje. Po pierwsze jest to dążenie do ugruntowania obrazu „bratnich narodów” (*братский народ*) w oparciu o ideę prawosławia przez pryzmat świata rosyjskiego. Ta koncepcja jest idiomem propagandowym opartym na idei pansławizmu⁴. Po drugie jest to opracowanie koncepcji ideologicznych na temat „uprowadzenia tożsamości rosyjskiej” (*похищение русской идентичности*). Oprócz dyskursu medialnego tendencję tę można zaobserwować również w sferze nauczania historii: „Sowieccy historycy, za Karamzinem, Sołowjowem i Kluczewskim, stosowali terminy „Rosja” i „rosyjski” nie tylko do Moskwy, ale i do Rusi Kijowskiej. To znaczy, że ukradli Ukraińcom dziedzictwo Rusi Kijowskiej i przywłaszczyli je dla siebie”⁵. W ramach niniejszej pracy zostanie poruszona kwestia podejścia cywilizacyjnego jako metodologiczna podstawa ideologii. Pozwoli to ujawnić teoretyczne zasady ideologii, które utrudniają rozwój dyskursu *inności*. W drugiej części artykułu podjęta zostanie próba identyfikacji chwytów logicznych na podstawie analizy nowych tendencji w retoryce publicznej. W sumie pozwoli to na rozwiązanie problemu uzurpowania sobie dyskursu *inności* z perspektywy ideologii rosyjskiej.

⁴ Zob. L. Masenko, *Mova radyans'koho totalitaryzmu*, Kyjiv 2017; V. Masenko, *Mifologema „brat'skikh narodov” kak ideal'nayamodel' russko-ukrainskikh otnosheniy v sovetskoy/rossiyskoy istoriografii*, „Studia Historica Gedanensia” 2018, nr IX, s. 183–207.

⁵ S. Rudyuk, *Yak stvoryty obraz voroha? Ukrayina v rosiys'kykh pidruchnykakh*, Istorychna Pravda 2011, <https://www.istpravda.com.ua/digest/2011/09/18/54961/> [dostęp: 15.02.2023].

Współczesna ideologia rosyjska w dużej mierze rozwinęła się na podstawie podejścia cywilizacyjnego, co w historiografii zyskało definicję „nacionizmu cywilizacyjnego” (*цивилизационный национализм*) w rozumieniu ideologii „szczególnej drogi” (*особый путь*) narodu rosyjskiego⁶. Idee Nikołaja Danilewskiego służą tu jako aksjomat, na bazie którego budowana jest koncepcja „Rosji jako unikalnej cywilizacji” (*Россия как уникальная цивилизация*). Jednym z głównych popularyzatorów tej koncepcji jest Światowy Rosyjski Sobór Narodowy (*Всемирный русский народный собор*, dalej – Sobór, ŚRSN). Organizacja powstała w 1993 roku pod patronatem Patriarchatu Moskiewskiego. Jednym z zadań Soboru jest kształtowanie publicznego dyskursu opartego na połączeniu idei narodowej (rosyjskiej) i religijnej (prawosławnej).

Teoria Danilewskiego zbudowana jest na opozycji między Europą a Rosją. Główny nacisk jest położony na określeniu słowiańskiego typu kulturowo-historycznego z centrum w Rosji jako unikalnego. Autor wyodrębnia cztery ścieżki rozwoju samoistnego, z których kluczową jest ścieżka religijna:

Od strony obiektywnej, merytorycznej, Rosjanie i większość innych narodów słowiańskich byli historycznie przeznaczeni do tego, by wraz z Grekami być głównymi strażnikami żywej spuścizny prawdy religijnej – prawosławia, a więc być kontynuatorami wielkiego dzieła, które przypało Izraelowi i Bizancjum, być narodami wybranymi przez Boga. Od strony podmiotowej, mentalnej, Rosjanie i inni Słowianie są obdarzeni pragnieniem prawdy religijnej, o czym świadczą zarówno normalne przejawy, jak i same wypaczenia tego duchowego dążenia⁷.

Ponadto autor osobno analizuje polityczną, społeczno–gospodarczą i kulturową drogę rozwoju z perspektywy idei słowiańskości, która według Danilewskiego „powinna być najwyższą ideą, wyższą od nauki, wyższą od wolności,

⁶ A.M. Verhovskij, È.A. Pain, *Civilizacionnyj nacionalizm: rossijskaâ versiâ „osobogo puti”*, „Političeskaâ konceptologija” 2013, № 4, s. 23.

⁷ N. Danilevskij, *Rossia i Evropa*, Moskva 2008, s. 585–586.

wyższą od oświecenia, wyższą od wszelkich ziemskich dóbr⁸. Utworzenie ogólnosłowiańskiej federacji⁹ jest „jedynym sensownym, a więc i jedynym możliwym rozwiązaniem kwestii wschodniej”¹⁰ – zaznacza autor. Warto podkreślić, że według Danilewskiego Ukraińcy i Białorusini są traktowani jak „grupy folklorystyczne wielkiego narodu rosyjskiego”¹¹. Upodobanie autora do idei panslawizmu jest główną cechą koncepcji Danilewskiego. We współczesnej Rosji idee te znajdują szerokie odzwierciedlenie, a koncepcja „Rosji jako unikalnej cywilizacji” (*Россия как уникальная цивилизация*) służy jako aksjomat ideologiczny. W 2012 roku, podczas XVI ŚRSN, podejście Danilewskiego zostało określone jako kluczowe. W jednej z uchwał Soboru zauważano, że:

Uczestnicy sekcji są przekonani, że Rosja jest rdzeniem oryginalnej cywilizacji, której rdzeniem historycznie był i pozostaje naród rosyjski i wielka kultura rosyjska, która ma prawosławny fundament duchowy¹².

Odwoływanie się do idei panslawizmu to stała tendencja Soboru, zgodnie z którą „świat rosyjski” (*русский мир*) służy jako centrum wschodniosłowiańskiej ekumeny chrześcijańskiej. Centrum konsolidującym, zdaniem ideologów, powinien być Patriarchat Moskwy (*Московский патриархат*). Czynniki religijny pełni tu funkcję symbolicznego mechanizmu, niwelującego narodowe tożsamości *Innego* poprzez odwołania do koncepcji „jedności narodów” (*единство народов*) opartej na idei rosyjskiej. Pojęcie świata rosyjskiego staje się kluczowe w procesie wytwarzania ideologii. 28 października 2022 roku, podczas XXIV ŚRSN, podkreślono:

⁸ Idem, s. 158.

⁹ Zob. I. Grekov, V. Korolyuk, I. Miller, *Vossoyedineniye Ukrainy s Rossiyey v 1654 g.*, Moskwa 1954; S.N. Belousov, I.D. Boyko, K.G. Guslistyy [et. al.], *Istoriya Ukrainy. Kratkij kurs*, Kiyev 1948.

¹⁰ N. Danilevskij, op. cit., s. 446.

¹¹ P. Eberhardt, *Rosja i Europa według Mikołaja Danilewskiego*, „Przegląd Geograficzny” 2012, nr 84 (4), s. 609.

¹² *N.Á. Danilevskij – osnovopoložnik civilizacionnogo metoda v issledovanii istorii*, <https://vrns.ru/news/v-ramkakh-xvi-vsemirnogo-russkogo-narodnogo-sobora-sostoyalas-sektsiya-n-ya-danilevskiy-osnovopolozh/> [dostęp: 1.11.2022].

Świat rosyjski to Rosja historyczna, obejmująca współczesne ziemie rosyjskie, ukraińskie i białoruskie, których mieszkańcy są zakorzenieni w kulturze i etyce prawosławnej. Świat rosyjski to przede wszystkim nie administracyjna, ale duchowa wspólnota, zjednoczona historycznymi i moralnymi więzami Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Wszyscy my – Rosjanie, Ukraińcy i Białorusini – jesteśmy jednym prawosławnym narodem, dążącym do ideałów Świętej Rusi¹³.

„Jedność bratnich narodów” (*единство братских народов*) jest w zasadzie rozmytą ideologiczną kliszą bez jasnych i wyraźnych definicji, a jednocześnie demonstruje polityczne ambicje Rosji do bycia dominującą siłą w świecie wschodniosłowiańskim¹⁴. Takie podejście dąży do zniwelowania tożsamości *Innego*. Tak czy inaczej, na ten problem wskazują różni badacze, w tym Posacki, podkreślając: „Ukraina była i jest postrzegana jako część Imperium Rosyjskiego w wymiarze historycznym, geopolitycznym, kulturowym, cywilizacyjnym, religijnym i językowo”¹⁵. Głównymi mechanizmami ideologów staje się tu skłonność do uzurpowania sobie prawa do dyskursu historycznego (w tym narodowego), religijnego (prawosławnego) i propagandowego. Efektem jest synkretyczne rozumienie natury cywilizacji rosyjskiej.

Tendencje te nie są nowe w poradzieckiej Rosji. W ramach centrum dynamicznego konserwatyzmu¹⁶ została przyjęta tzw. doktryna rosyjska (*русская*

¹³ *Sobornoe slovo XXIV Vsemirnogo Russkogo Narodnogo Sobora*, <https://vrns.ru/documents/sobornoe-slovo-xxiv-vsemirnogo-russkogo-narodnogo-sobora/> [dostęp: 1.12.2022].

¹⁴ Zob. M. Ryabchuk, „*Khokhly*”, „*malorosy*”, „*bandery*”: *stereotyp ukrayintsya u rosiys'kiy kul'turi ta yoho politychna instrumentalizatsiya*, „Naukovi zapysky Instytutu politychnykh i etnonatsional'nykh doslidzhen' im. I. F.Kurasa NAN Ukrainy” 2016, nr 1, s. 179–194; idem, *Rosiy's'kyi stereotyp ukrayintsya: vidimpers'koyi uyavy do postimpers'koyi real'nosti*, „*Krytyka*” 2016, nr 9–10 (215–216), s. 2–11.

¹⁵ A. Posacki, *Slavânskaâ vojna civilizacij? Sovremennoe neoevrazijstvo i ukraïnskij konflikt*, „*Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU*” 2017, Tom XIII, s. 83.

¹⁶ Centrum dynamicznego konserwatyzmu (dzisiaj – Instytut) – rosyjska organizacja publiczna, rozwijająca koncepcje ideologiczne o charakterze nacjonalistycznym.

доктрина)¹⁷, która była zatwierdzona przez metropolitę (obecnie – patriarchę) Cyryla w 2007 roku na przesłuchaniach ŚRSN¹⁸. W doktrynie szczególną uwagę zwraca się na zasadę negatywnej konsolidacji i konstrukcję obrazu wroga¹⁹, przy czym „ostatecznym celem projektu Doktryny Rosyjskiej jest transformacja Federacji Rosyjskiej do «sieciowej Świętej Rusi»”²⁰.

Z retorycznego punktu widzenia ważne tu jest odwoływanie się do dziedzictwa bizantyjskiego i dążenie do kreślenia historycznych paraleli. W Rosji poradzieckiej coraz więcej uwagi poświęca się tworzeniu analogii między Rosją a Bizancjum, na co wskazuje m.in. chęć zbudowania *Slavia Christiana* pod auspicjami Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Dokumenty ŚRSN stanowią:

Integracyjna istota cywilizacji rosyjskiej, jej nieodłączne dążenie do kształtowania horyzontów wspólnego doświadczenia duchowego, jej nieodłączny globalno-euroazjatycki charakter i jej synodyczno-personalistyczny zmysł wynikają organicznie z jej humanistycznych zasad, twórczo przejętych z Bizancjum²¹.

Ideolodzy tworzą pozory ciągłości między Bizancjum a Rosją, która w rzeczywistości jest sztucznym konstruktem mającym zaspokoić ideologiczne i spekulacyjne potrzeby. Odwoływanie się do bizantyjskiego dziedzictwa jest ideologicznym manewrem w celu konstruowania tradycji. Byzantolog Kozlov zauważył: „Nie ma prac poświęconych ciągłości bizantyńsko-rosyjskiej, które napisaliby profesjonalni bizantynolodzy oraz historycy z Rosji”²².

¹⁷ *Ruskaâ doktrina*, red. V.V. Aver'ânov, A.B. Kobâkov, Moskva 2007.

¹⁸ P. Krug, *Komu lâžet na stol «ruskaâ doktrina»?*, https://www.ng.ru/ng_religii/2007-09-05/4_doctrina.html [dostęp: 1.03.2021].

¹⁹ A.M. Verhovskij, È.A. Pain, op. cit., s. 34.

²⁰ G. Zvereva, *Russkie smysly dlâ novoj Rossii? Opyt prodviženîâ „Russkoj doktriny”*, [v:] *Verhi i nîzy russkogo nacionalizma*, (sost.) A. Verhovskij, Moskva 2007, s. 129.

²¹ *Rossîâ kak preemnîca Vizantii*, <https://vrns.ru/news/rossiya-kak-preemnitsa-vizantii/> [dostęp: 15.12.2022].

²² A.S. Kozlov, *Eše raz o vizantijsko-rossijskom kontinuitete: social'nyj aspekt problemy*, [v:] *Problemy istorii Rossii. Vyp.9: Rossîâ i Zapad v perehodnuû èpohu ot srednevekov'â k novomu vremeni*, Ekaterinburg 2011, s. 65.

Innymi słowy, widoczny jest proces mistyfikacji wydarzeń historycznych, co z kolei jest wskaźnikiem manipulacji świadomością społeczną. Konkluzje ideologów o ciągłości Rosji i Bizancjum nie opierają się na analizie doświadczenia historycznego, ale przede wszystkim na odwoływaniu się do teorii XIX wieku.

Ponadto pod względem rozwoju koncepcji ideologicznych w dziewiętnastowiecznej filozofii rosyjskiej istniały dwa główne nurty²³. Z jednej strony jest to skłonność do panslawizmu i rozwoju teorii słowianofilskich. Z drugiej strony jest to chęć poszukiwania korzeni prawosławnych. Praca Konstantina Leontjewa „Bizantyzm i słowiańszczyzna” (*Византизм и славянство*) staje się próbą skonstruowania synkretycznej koncepcji o naturze rosyjskiej państwowości, która opiera się na idei połączenia słowianizmu plemiennego i bizantynizmu kościelnego²⁴. Kroczak zauważył: „Bizantynizm stanowił zatem fundament kulturalno–światopoglądowy Rosji i określił dynamizm jej wzrostu i samodoskonalenia się”²⁵. W jednym z wywiadów bizantynolog Siergiej Iwanow określa tę tendencję jako przykład mistyfikacji:

Mit jest zawsze prosty: jesteśmy prawosławni, co oznacza, że otrzymaliśmy wszystko od prawosławnego Bizancjum. Co więcej, od razu okazuje się, że ona też wiele od nas otrzymała: Słowianie mieli wspólnotę, którą przywieźli do Bizancjum, a Bizancjum żyło tak długo właśnie dlatego, że podobnie jak my Rosjanie miało wspólnotę chłopską. Okazuje się, że byliśmy jednym i tym samym²⁶.

Proces mistyfikacji występuje tu jako narzędzie do manipulowania opinią publiczną. Dyskurs ideologiczny zbudowany jest na odwoływaniu się do „wygodnych” teorii konserwatywnych. Powstały synkretyzm prowadzi do

²³ Więcej o koncepcjach imperialnych: P. Rojek, *Przekleństwo Imperium. Źródła rosyjskiego zachowania*, Kraków 2014.

²⁴ K. Leont'ev, *Vizantinizm i slavânstvo*, Moskwa 2007.

²⁵ J. Kroczak, *Filozofowie rosyjscy o bizantyjskim dziedzictwie na Rusi*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2016, nr 2 (98), s. 410.

²⁶ *Rossia – naslednica Vizantii?*, <https://arzas.academy/materials/877> [dostęp: 20.12.2022].

umocnienia koncepcji „świata rosyjskiego” (*русский мир*) wśród współczesnego społeczeństwa rosyjskiego. Retorycznie przejawia się to w chęci utożsamienia Rosji i Rusi. W 2013 roku podczas XVII ŚRSN patriarcha Cyryl zaproponował następującą definicję Rosji:

Pozwólcie na początku mi powiedzieć, że Rosję należy rozumieć jako wielonarodową jednostkę kulturową w bardzo konkretnych wymiarach historycznych i geograficznych, która jest związana z dawną Rusią. W pewnym sensie Rosja jest synonimem Rusi. Dzisiaj mamy inną rzeczywistość geopolityczną, kiedy na terenach tej historycznej Rosji pojawiły się niepodległe państwa, z których wiele jest również spadkobiercami tej historycznej Rusi. Dlatego, gdy mówię o Rosji, zawsze mam na myśli tę wielką przestrzeń cywilizacyjną²⁷.

Wypowiedź patriarchy można interpretować jako próbę utożsamienia niezależnych państw powstałych na terenach dawnej Rusi z „przestrzenią cywilizacyjną” (*цивилизационное пространство*) współczesnej Rosji. W tym miejscu należy podkreślić, że takiego rodzaju wniosek budowany jest na podstawie przedstawienia teorii cywilizacji jako modelu aksjomatycznego. Choć tendencja ta nie jest nowa, a samo pojęcie „świata rosyjskiego” (*русский мир*) doczekało się obszernego omówienia w historiografii. Symbolicznym wydarzeniem legitymizującym retorykę ideologiczną był artykuł Putina z 2021 roku „O historycznej jedności Rosjan i Ukraińców”²⁸.

Retoryczny konstrukt „jedności narodów” (*единство народов*) staje się jednym z głównych narzędzi przeszkadzających w rozwoju dyskursu *inności* we współczesnej Rosji. Ideolodzy starają się przeciwdziałać tworzeniu obrazu Ukrainy i Białorusi jako *Innego*. Według nich agresja Rosji na Ukrainę jest postrzegana jak wojna cywilizacyjna, co z kolei nie daje możliwości akceptacji

²⁷ *Słowo Svâtejšego Patriarha Kirilla na XVII Vsemirnom Russkom Narodnom Sobore*, <https://vrns.ru/documents/slovo-svyateyshego-patriarkha-kirilla-na-xvii-vsemirnom-russkom-narodnom-sobore/> [dostęp: 12.12.2022].

²⁸ V.V. Putin, *Ob istoričeskom edinstve russkih i ukraincev*, <http://kremlin.ru/events/president/news/66181> [dostęp: 1.12.2022].

i rozwoju dyskursu *inności* w społeczeństwie rosyjskim. Jednym ze zwolenników takich poglądów jest Aleksander Dugin, który w 2014 roku pisał: „Bitwa o Ukrainę to bitwa o nasz naród, naszą historię, naszą duszę”²⁹. Poglądy Dugina doczekały się szerokiego omówienia w literaturze. Inny, mniej znany ideolog, Aleksander Szczipkow, komentując artykuł Putina, zauważa: „Tożsamość rosyjska w jej małosyjskiej wersji jest zakazana i zastąpiona przez ukraińską jako rzekomo bardziej „pełnoprawną” społecznie i kulturowo”³⁰. Jako ideolog Szczipkow tworzy obraz „rosyjskiej większości zamieszkującej na wszystkich terytoriach Ukrainy”³¹. Podkreśla „że Ukraina jest okupowana, że jest pod obcą kontrolą, że elity zdradziły naród – zjednoczony naród rosyjski – i że mniejszość uciska rosyjską większość”³². Innymi słowy, kreowany jest wizerunek „rosyjskich Ukraińców”, a tożsamość ukraińska jako niepodległego narodu jest wykluczona z rosyjskiego dyskursu publicznego. Z tej perspektywy Ukraina jest postrzegana przez pryzmat „świata rosyjskiego” (*русский мир*). Odwołanie się do podejścia cywilizacyjnego staje się tu głównym narzędziem ideologów, na podstawie którego budowany jest dyskurs publiczny. Recepcja idei panslawizmu i bizantyizmu prowadzi do kształtowania się koncepcji synkretycznych, co z kolei prowadzi do uzurpowania sobie prawa do dziedzictwa historycznego. Ważne jest to, że cały proces opiera się na mistyfikacji i dążeniu do reanimowania konserwatywnych teorii początku XIX i XX stulecia.

Uwagi zawarte w powyższych akapitach dotyczą metodologicznych podstaw ideologii współczesnej Rosji, zgodnie z którą koncepcja „świata rosyjskiego” (*русский мир*) postrzegana jest jako kluczowa. Cywilizacyjne podejście służy jako teoretyczna podstawa do uzurpowania sobie prawa do dyskursu *inności*. Istotne jest tu dążenie ideologów do zastąpienia faktów historycznych teoriami konserwatywnych myślicieli. Mistyfikacja staje się

²⁹ A. Dugin, *Ukraina: moâ vojna. Geopolitičeskij dnevnik*, Moskva 2015, s.13.

³⁰ A.V. Šipkov, *Russkie i budušaâ Ukraina*, <https://vrns.ru/news/russkie-i-budushchaya-ukraina-v-svoey-state-vladimir-putin-govorit-ot-imeni-i-rossov-i-novorossov-i/> [dostęp: 12.11.2022].

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

jednym z mechanizmów budowania dyskursu ideologicznego. Równolegle rozwijają się koncepcje „uprowadzenia rosyjskiej tożsamości” (*похищение русской идентичности*), „suwerenności przestrzeni humanitarnej” (*суверенитет гуманитарного пространства*), a także idee „geografii sakralnej” (*сакральная география*), którym poświęcona będzie kolejna część artykułu.

„Uprowadzenie rosyjskiej tożsamości” (*похищение российской идентичности*) to koncepcja aktywnie rozwijana przez Szczipkowa. Szczipkow to jeden ze współczesnych ideologów rosyjskich. Jest również zastępcą dyrektora ŚRSN, profesorem, a także pierwszym zastępcą przewodniczącego Synodalnego Wydziału Patriarchatu Moskiewskiego ds. Kontaktów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego z mediami (*Синодальный отдел по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ*), prowadzącym własny program telewizyjny na kanale religijnym Spas (*Спас*)³³. W 2021 roku Szczipkow wydał książkę zatytułowaną „Dyskurs ortodoksji. Opis przestrzeni ideologicznej współczesnego prawosławia rosyjskiego” (*Дискурс ортодоксии. Описание идейного пространства современного пространства православия*)³⁴. Przedstawił w niej skomplikowany schemat dotyczący tożsamości ukraińskiej, wykorzystując „chwyty” sofistyczne. Trzeba zaznaczyć, że książka ta zdobyła nagrodę jako Najlepsza Książka Roku 2020 w opinii Ministerstwa Kultury Federacji Rosyjskiej, a sam autor otrzymał podziękowania od prezydenta Rosji w lipcu 2021 roku³⁵. Koncepcja Szczipkowa buduje się na grze retorycznej oferowanej rosyjskiemu czytelnikowi, a jej analiza pozwoli uchwycić aktualne tendencje w rozwoju dyskursu *inności* w Rosji. Główne tezy Szczipkowa można określić w następujący sposób:

I. Szczipkow próbuje udowodnić tezę „rosyjskiej natury” (*русская природа*) ukraińskiej tożsamości, odwołując się do dziedzictwa dawnej Rusi:

³³ Aleksandr Śipkov. *Biografiá*, <http://shchipkov.ru/bio> [dostęp: 15.11.2022].

³⁴ A.V. Śipkov, *Diskurs ortodoksii. Opisanie idejnogo prostranstva sovremennogo ruskogo pravoslaviá*, Moskwa 2021.

³⁵ *Kniga A.V. Śipkova „Diskurs ortodoksii” stala laureatom premii „Lučšie knigi i izdatel'stva goda – 2022*, <http://www.patriarchia.ru/db/text/5793627.html> [dostęp: 10.11.2022].

[...] elementarny fakt historyczny, że Ukraińcy, w przeciwieństwie do Galicjan, – to byli Rosjanie. Zabytki literackie Rusi Kijowskiej, za których jedynych spadkobierców chcą się uważać obecni Ukraińcy, zostały napisane w języku staroruskim. [...] Na ukraińskich banknotach lubią przedstawiać Jarosława Mądrego, ale zbiór prawa, stworzony przez Jarosława, nazywał się „Ruska Prawda” i był kodeksem Dawnej Rusi³⁶.

II. Ideolog neguje tożsamość ukraińską jako taką:

Jeśli spróbować scharakteryzować naród ukraiński według kryteriów klasycznego kwadratu tożsamości, to okaże się, że kryteria te nie są spełnione. Język był pierwotnie rosyjski (później odmiana południowo-rosyjska). Religia – Prawosławie, aż do początku rozszerzania grekokatolicyzmu. Zabytki kultury i literatury, poza rzadkim wyjątkiem, są również rosyjskie. Na przykład Gogol pisał rzecz jasna nie po ukraińsku. Widoczne są również wspólne cele historycznych zadań militarno-politycznych i kulturowych³⁷.

III. Zdaniem Szczipkowa Ukraińcy „porywają rosyjską tożsamość”, a proces ten dzieli na trzy etapy:

pierwszy krok: Ukraina to nie Rosja.

drugi krok: Ukraina jest Antyrosją.

trzeci krok: Ukraina to Rosja, prawdziwa Rosja. W rezultacie: Ukraińcy to Rosjanie, a Rosjanie mieszkający na terytorium Rosji to historyczni samozwańcy. Koło się zamyka³⁸.

- a) Ideolog konstruuje obraz Ukrainy jako projektowanego (sztucznego) etnosu stworzonego przez zachodnie elity: „konceptualizacja społeczności ukraińskiej jest konstruktem politycznym, który (...) zawiera wyraźny

³⁶ A.V. Šipkov, *Diskurs ortodoksii*, op. cit., s. 22.

³⁷ Ibidem, s. 23.

³⁸ Ibidem, s. 30.

element neonazizmu³⁹. Według ideologa główną cechą jest chęć odcięcia się od „rosyjskości”, co z kolei przeradza się w rusofobię (drugi krok):

Ukraińska tożsamość to dość dziwne zjawisko. Często jej przedstawiciele zalicza się do tzw. etnosu projektowego. Chodzi o dawnych Rosjan (Małorosjan), którzy przestali być Rosjanami z powodu zewnętrznych czynników politycznych i którzy zmuszają tych, którzy nie podjęli takiej dobrowolnej decyzji (Noworosjan, Krymian), aby przestali uważać się za Rosjan⁴⁰.

- b) Drugim krokiem, zdaniem Szczipkowa, jest kształtowanie się ukraińskiej tożsamości poprzez rusofobię. Szczipkow definiuje obraz Ukraińca poprzez obraz Antyrosjanina:

Antymoskalizm jest chlebem ukraińskiej tożsamości, jej jedynym filarem, który nadaje jej jakkolwiek sens. Wyrzekając się świata rosyjskiego, Ukraińcy znajdują się w próżni historycznej, jak gdyby w bańce czasu, i tę próżnię trzeba wypełnić. Czym? Tylko rusycyzmem na odwrót. Zabić w sobie Rosjanina oznacza stać się Ukraińcem⁴¹.

- c) Trzeci krok jest scharakteryzowany przez Szczipkowa w następujący sposób:

Aby uniknąć wiecznego dręczenia ducha, Ukraińcy wcześniej czy później będą zmuszeni do powrotu do rosyjskiej tożsamości. Aby jednak powrócić jako pełnoprawny podmiot historyczny, będą musieli sami wypchnąć Rosjan z tej historycznej matrycy, czyli nas derusyfikować. (...) Ukraińcy w gruncie rzeczy są lustrzanymi Rosjanami i nie mają innej drogi niż uprowadzenie. Wcześniej czy później Ukraińcy będą musieli uznać swoją rosyjskość, aby uzyskać prawowite miejsce w historii⁴².

³⁹ Ibidem, s. 24.

⁴⁰ Ibidem, s. 21–22.

⁴¹ Ibidem, s. 25.

⁴² Ibidem, s. 28.

Argumentacja Szczipkowa opiera się na negacji tożsamości ukraińskiej. Z jednej strony ideolog tworzy obraz Ukrainy jako Antyrosji, z drugiej stara się podkreślić „rosyjską naturę” (*русская природа*) Ukraińców antyrosyjskich. Retoryka ta zbudowana jest na opozycji Ukraina – Rosja, w której Ukraina postrzegana jest jako zaprzeczenie Rosji. Innymi słowy, argumentacja ta jest zbudowana na zasadzie prawa trzeciego wyłączonego, która w ujęciu prawa logicznego zaprzecza współistnieniu dwóch sądów prawdziwych albo dwóch fałszywych. Retorycznie to podejście wpływa na uzurpowanie sobie dyskursu *inności*. Zgodnie z modelem Szczipkowa *Inność* (na przykładzie Ukrainy) pełni tu funkcję fałszywego sądu, a Rosja – prawdziwego, co wskazuje na manipulowanie świadomością społeczną. Szczipkow umyślnie powołuje się na prawa logiczne po to, aby brzmieć przekonująco. W pewnym sensie chodzi tu o stosowanie metody postrzegania faktów w kategoriach dwóch skrajności – czarnej i białej:

Metoda czarno-białego postrzegania to manipulacja mająca na celu ograniczenie liczby możliwych rozwiązań. W wyniku jej zastosowania cała dyskusja sprowadza się do wyboru albo to, albo tamto i nie ma w niej nic poza podaną alternatywą⁴³.

Efekt ten jest wzmocniony użyciem metaforycznych obrazów Ukrainy jako „zagubionej owcy” oraz „syna marnotrawnego”, które stały się szczególnie popularne po aneksji Krymu w 2014 roku.

Z kolei Krym staje się symbolicznym filarem rosyjskich ideologów, a wraz z nim aktywnie rozwijana jest koncepcja „geografii sakralnej” (*сакральная география*). W dyskursie społeczno-politycznym pojawia się idea „Krym dla Rosjan to brama do historycznego Bizancjum”. Aktywizacja procesu inwencji mentalnych miejsc pamięci intensyfikuje budowę ideologicznego obrazu świata. Podczas XVI ŚRSN w 2012 roku zauważono: „Dzisiaj wypada mówić nie tylko o suwerenności granic państwowych, ale także o suwerenności przestrzeni humanitarnej – przestrzeni znaczeń, symboli duchowych, rozwoju

⁴³ L. Łakomy, *Komunikacja perswazyjna w języku polityki na przykładzie polskich kampanii prezydenckich*, Katowice 2008, s. 73.

społeczno-kulturowego”⁴⁴. Po aneksji Krymu nasiliła się retoryka o konstruowaniu szkieletu tożsamości narodowej w kategoriach geografii sakralnej. Chersoniez Taurydzki jako miejsce przyjęcia chrześcijaństwa przez Włodzimierza Światosławowicza pełni rolę jednego z takich symboli. Wokół obrazu Chersoniezu wzmacniają się spekulacje ideologiczne. Na przykład Szczipkow pisze:

Krym to nie tylko terytorium, to przede wszystkim Korsuń (Chersoniez), miejsce, gdzie książę Włodzimierz, twórca Rosji, przyjął chrześcijaństwo. Kiedy Krym wrócił do Rosji, to tak jakbyśmy przywrócili początki naszej Ojczyzny. I jeśli Ukraina nadal będzie próbowała walczyć z Rosją o rosyjskość, to utrata Krymu jest poważnym ciosem dla ukraińskiej etnogenezy, bo to centrum, punkt, z którego narodziła się Rosja⁴⁵.

Argumentacja Szczipkowa polega na odwróceniu pojęć. Podobnie jak wielu innych ideologów autor utożsamia Rosję z Rusią. Innymi słowy, chodzi tu o dążenie do zbudowania równowagi między pojęciami Rosja i Ruś. Są one postrzegane jako pojęcia tożsame, których zakres jest identyczny. Jednak takie podejście jest sprzeczne z faktami historycznymi. Z punktu widzenia logiki pojęcie Rusi mogłoby być postrzegane jako wspólny element dla Ukrainy i Rosji, niemniej jednak ideolodzy uzurpują sobie prawo do tworzenia aparatu pojęciowego. Retorycznie dotyczy to pojęć z rdzeniem *Rus* – Ruś, Ruska Prawda, język staroruski itp. Innymi słowy, dyskurs jest zbudowany na kształtowaniu się skojarzeń, według których wszystko, co ma rdzeń *Rus*, należy do Rosji. Taka argumentacja wydaje się brzmieć przekonująco, jednak ma niewiele wspólnego z faktami historycznymi bądź jest sprzeczna z dyskursem akademickim. Należy zauważyć, że w literaturze nie ma jednolitej wizji,

⁴⁴ *Sobornoe slovo XVI Vsemirnogo Russkogo Narodnogo Sobora*, <https://vrns.ru/news/sobornoe-slovo-xvi-vsemirnogo-russkogo-narodnogo-sobora/#.UGvnYzAdDYU> [dostęp: 9.11.2022].

⁴⁵ *Aleksandr Šipkov: Den' vozvrašeniâ Kryma ravnoznačen Dnû Pobedy*, https://vrns.ru/news/aleksandr-shchipkov-den-vozvrashcheniya-kryma-ravnoznachen-dnyu-pobedy/?sphrase_id=2090 [dostęp: 1.12.2022].

a kwestia ta coraz częściej nabiera charakteru ideologicznego. Faktem pozostaje dążenie ideologów do uzurpowania sobie prawa do dziedzictwa zarówno historycznego, jak i religijnego (prawosławnego). Hannah Arendt zauważyła:

Ideologie roszczą sobie pretensje do znajomości tajemnic całego procesu historycznego – sekretów przeszłości, zawiłości teraźniejszości, wątpliwości zawiązanych z przyszłością – na podstawie logiki właściwej ich odpowiednim ideom⁴⁶.

W ramach ideologii rosyjskiej istnieją te dwie tendencje: z jednej strony roszczenie sobie prawa do znajomości procesu historycznego, a z drugiej strony stosowanie logiki na swój sposób, czyli unieważnienie logiki⁴⁷.

Nie można pominąć tendencji we współczesnej propagandzie rosyjskiej, przedstawiającej władzę w Kijowie jako nazistowski reżim. Kreowanie takiego wizerunku działa jak manipulacja, zgodnie z którą obywatelowi Rosji proponuje się misję ratowania „bratniego narodu”⁴⁸. Z drugiej strony, badania opinii publicznej przeprowadzone przez Centrum Lewady w 2022 roku pokazują pogorszenie nastawienia Rosjan do Ukrainy⁴⁹. Razem jednak daje to efekt stopniowego przekształcania obrazu „bratnich ludzi” (*братские народы*) w obraz *bratniego wroga*⁵⁰.

Niemniej, wzmacniając koncepcję „świata rosyjskiego” (*русский мир*) i „uprowadzenia rosyjskiej tożsamości” (*похищение русской идентичности*), ideolodzy dążą do uzurpowania sobie prawa do dziedzictwa historycznego

⁴⁶ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, (tłum.) D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2014, s. 657.

⁴⁷ Zob. P. Wierzbicki, *Struktura kłamstwa*, Warszawa 1987.

⁴⁸ Koncepcja rosyjskiego mesjanizmu została szczegółowo przeanalizowana przez A. Curanović: A. Curanović, *Przeznaczeni do wielkości! Misja w polityce zagranicznej. Przypadek Rosji*, Warszawa 2020.

⁴⁹ *Otnoŝenie rossiân k stranam: noâbr' 2022 goda*, <https://www.levada.ru/2022/12/13/otnoŝenie-rossiyan-k-stranam-noyabr-2022-goda/> [dostęp: 30.12.2022].

⁵⁰ Problem „bratniego wroga” został poruszony w wystąpieniu dr hab., prof. M. Jedlińskiego pt. „Bratni wróg. Ukraina w perspektywie putinowskiego zetyzmu” podczas konferencji „Obcy, inny... wróg? Obcość i inność w humanistyce” 6–7 grudnia 2022 w UMCS.

i religijnego opartego na podejściu cywilizacyjnym. Uderzającą cechą jest tu chęć skonstruowania logicznej koncepcji, która z kolei służy jako narzędzie do manipulowania świadomością społeczną. Ideolodzy przyznają Rosji pełne prawo do historycznego, językowego i religijnego dziedzictwa, osiągnane za pomocą mistyfikacji lub z wykorzystaniem sposobów sofistycznych itp. Wnioski ideologów często są sprzeczne z dyskursem akademickim. To z kolei wpływa na nieuznawanie tożsamości narodów wschodniosłowiańskich w rosyjskim dyskursie publicznym.

Należy również zwrócić uwagę na różnicę między dyskursem ideologicznym a propagandowym we współczesnej Rosji. W przestrzeni ideologicznej Ukraina wciąż postrzegana jest przez pryzmat świata rosyjskiego. W tej chwili w sferze propagandy nasila się kreowanie obrazu Ukrainy poprzez obraz wroga bratniego. Z jednej strony świadczy to o asynchronii obu dyskursów, z drugiej wskazuje na synkretyzm. W ten czy inny sposób, nacjonalizm cywilizacyjny jako aksjomat ideologiczny pełni funkcję jednej z głównych przeszkód w rozwoju dyskursu *inności* we współczesnej Rosji.

Bibliografia

- Aleksandr Šipkov. *Biografiá*, <http://shchipkov.ru/bio> [dostęp: 15.11.2022] [*Александр Щипков. Биография*].
- Aleksandr Šipkov: *Den' vozvrašeniâ Kryma ravnoznačen Dnû Pobedy*, https://vrns.ru/news/aleksandr-shchipkov-den-vozvrašcheniya-kryma-ravnoznamen-dnyu-pobedy/?sphrase_id=2090 [dostęp: 1.12.2022] [*Александр Щипков: День возвращения Крыма равнозначен Дню Победы*].
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2014.
- Belousov S.N., Boyko I.D., Guslistyy K.G. [et al.], *Istoriya Ukrainy. Kratkiy kurs*, Kіyev 1948 [Белуосов С.Н., Бойко И.Д., Гуслистый К.Г., История Украины. Краткий курс, Киев 1948].
- Curanović A., *Przeznaczeni do wielkości! Misja w polityce zagranicznej. Przypadek Rosji*, Warszawa 2020.
- Czachur W., *Lingwistyka dyskursu jako integrujący program badawczy*, Wrocław 2020;
- Danilevskij N., *Rossia i Evropa*, Moskva 2008 [Данилевский Н., *Россия и Европа*, Москва 2008].
- Dugin A., *Ukraina: moâ vojna. Geopolitičeskij dnevnik*, Moskva 2015 [Дугин А., *Украина: моя война. Геополитический дневник*, Москва 2015].
- Eberhardt P., *Rosja i Europa według Mikołaja Danilewskiego*, „Przegląd Geograficzny” 2012, nr 84 (4), s. 597–616.
- Grekov I., Korolyuk V., Miller I., *Vossoyedineniye Ukrainy s Rossiyey v 1654 g.*, Moskva 1954 [Греков И., Королюк В., Миллер И., *Воссоединение Украины с Россией в 1654 г.*, Москва 1954].
- Kniga A.V. Šipkova „Diskurs ortodoksii” stala laureatom premii „Lučšie knigi i izdatel'stva goda – 2022*, <http://www.patriarchia.ru/db/text/5793627.html> [dostęp: 10.11.2022] [*Книга А.В. Щипкова „Дискурс ортодоксии” стала лауреатом премии „Лучшие книги и издательства года – 2022*].
- Kozlov A.S., *Eše raz o vizantijsko-rossijskom kontinuitete: social'nyj aspekt problemy*, [v:] *Problemy istorii Rossii. Вып.9: Rossia i Zapad v perehodnii èpohi ot srednevekov'â k novomu vremeni*, Ekaterinburg 2011, s. 64–84 [Козлов А.С., *Еще раз о византийско-российском континуитете: социальный аспект проблемы*, [в:] *Проблемы истории России. Вып.9: Россия и Запад в переходную эпоху от средневековья к новому времени*, Екатеринбург 2011, с. 64–84].

- Krocak J., *Filozofowie rosyjscy o bizantyjskim dziedzictwie na Rusi*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2016, nr 2 (98), s. 405–413.
- Krug P., *Komu lăžet na stol «russkaâ doktrina»?*, https://www.ng.ru/ng_religii/2007-09-05/4_doktrina.html [dostęp: 01.03.2021] [Круг П., *Кому ляжет на стол «русская доктрина»?*].
- Leont'ev K., *Vizantinizm i slavânstvo*, Moskva 2007 [Леонтьев К., *Византинизм и славянство*, Москва 2007].
- Łakomy L., *Komunikacja perswazyjna w języku polityki na przykładzie polskich kampanii prezydenckich*, Katowice 2008.
- Masenko L., *Mova radyans'koho totalitaryzmu*, Kyiv 2017 [Масенко Л., *Мова радянського тоталітаризму*. Київ 2017].
- Masnenko V., *Mifologema „brat'skikh narodov” kak ideal'nayamodel' russko-ukrainskikh otnosheniy v sovetskoj/rossijskoj istoriografii*б „Studia Historica Gedanensia”, 2018, nr IX, s. 183–207 [Масненко В., *Мифологема братских народов как идеальная модель русско-украинских отношений в советской/российской историографии*, „Studia Historica Gedanensia”, 2018, nr IX, s. 183–207].
- N.Á. Danilevskij – *osnovopoložnik civilizacionnogo metoda v issledovanii istorii*, <https://vrns.ru/news/v-ramkakh-xvi-vsemirnogo-russkogo-narodnogo-sobora-sostoyalas-sektsiya-n-ya-danilevskiy-osnovopolozh/> [dostęp: 1.11.2022] [Н.Я. Данилевский – *основоположник цивилизационного метода в исследовании истории*].
- Otnošenie rossiân k stranam: noâbr' 2022 goda*, <https://www.levada.ru/2022/12/13/otnošenie-rossiyan-k-stranam-noyabr-2022-goda/> [dostęp: 30.12.2022] [*Отношение россиян к странам: ноябрь 2022 года*].
- Posacki A., *Slavânskaâ vojna civilizacij? Sovremennoe neoevrazijstvo i ukrainskij konflikt*, [Славянская война цивилизаций? Современное неоевразийство и украинский конфликт], „Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU” 2017, Tom XIII, s. 81–95.
- Putin V.V., *Ob istoričeskom edinstve russkich i ukraincev*, <http://kremlin.ru/events/president/news/66181> [dostęp: 01.12.2022] [Путин В.В., *Об историческом единстве русских и украинцев*].
- Rojek P., *Przekleństwo Imperium. Źródła rosyjskiego zachowania*, Kraków 2014.
- Rossia – naslednica Vizantii?*, <https://arzamas.academy/materials/877> [dostęp: 20.12.2022] [*Россия – наследница Византии?*].

- Rossîâ kak preemnica Vizantii*, <https://vrns.ru/news/rossiya-kak-preemnitsa-vizantii/> [dostep: 15.12.2022] [*Россия как преемница Византии*].
- Rudyuk S., *Yak stvoryty obraz voroha? Ukrayina v rosiys'kykh pidruchnykakh*, Istorychna Pravda 2011, <https://www.istpravda.com.ua/digest/2011/09/18/54961/> [dostep: 15.02.2023] [Рудюк С., *Як створити образ ворога? Україна в російських підручниках*, Історична Правда 2011].
- Russkaâ doktrina*, (red.) V.V. Aver'ânov, A.B. Kobâkov, Moskva 2007 [*Русская доктрина*, (ред.) В.В. Аверьянов, А.Б. Кобяков, Москва 2007].
- Ryabchuk M., „*Khokhly*”, „*malorosy*”, „*bandery*”: *stereotyp ukrayintsya u rosiys'kij kul'turi ta yoho politychna instrumentalizatsiya*, „*Naukovi zapysky Instytutu politychnykh i etnonatsional'nykh doslidzhen' im. I.F. Kurasa NAN Ukrayiny*” 2016, nr 1, s. 179–194 [Рябчук М., „*Хохли*”, „*малороси*”, „*бандери*”: *стереотип українця у російській культурі та його політична інструменталізація*, “*Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України*”, 2016, nr 1, с. 179–194].
- Ryabchuk M., *Rosiy's'kyu stereotyp ukrayintsya: vidimpers'koyi uavy do postimpers'koyi real'nosti*, „*Krytyka*” 2016, nr 9–10 (215–216), s. 2–11 [Рябчук М., *Російський стереотип українця: від імперської уяви до постімперської реальності*, “*Критика*” 2016, nr 9–10 (215–216), с. 2–11].
- Said E., *Orientalizm*, (tłum.) W. Kalinowski, Warszawa 1991.
- Šipkov A.V., *Diskurs ortodoksii. Opisanie idejnogo prostranstva sovremennogo russkogo pravoslaviâ*, Moskva 2021 [Шипков А.В., *Дискурс ортодоксії. Описание идейного пространства современного русского православия*, Москва 2021].
- Šipkov A.V., *Russkie i budušaâ Ukraina*, <https://vrns.ru/news/russkie-i-budušhaya-ukraina-v-svoey-state-vladimir-putin-govorit-ot-imeni-i-rossov-i-novorossov-i/> [dostep: 12.11.2022] [Шипков А.В., *Русские и будущая Украина*].
- Slovo Svâtejšego Patriarha Kirilla na XVII Vsemirnom Russkom Narodnom Sobore*, <https://vrns.ru/documents/slovo-svyateyshego-patriarkha-kirilla-na-xvii-vsemirnom-russkom-narodnom-sobore/> [dostep: 12.12.2022] [*Слово Святейшего Патриарха Кирилла на XVII Всемирном Русском Народном Соборе*].
- Sobornoe slovo XVI Vsemirnogo Russkogo Narodnogo Sobora*, <https://vrns.ru/news/sobornoe-slovo-xvi-vsemirnogo-russkogo-narodnogo-sobora/#>.

UGvnYzAdDYU [dostęp: 09.11.2022] [*Соборное слово XVI Всемирного Русского Народного Собора*].

Sobornoe slovo XXIV Vsemirnogo Russkogo Narodnogo Sobora, <https://vnrs.ru/documents/sobornoe-slovo-xxiv-vsemirnogo-russkogo-narodnogo-sobora/> [dostęp: 01.12.2022] [*Соборное слово XXIV Всемирного Русского Народного Собора*].

Teun van D., *Dyskurs polityczny a ideologia*, tłum. A. Wysocka, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 2003, nr 15, s. 7–28.

Verhovskij A.M., Pain È.A., *Civilizacionnyj nacionalizm: rossijskaâ versiâ „osobogo puti”*, „Političeskaâ konceptologija” 2013, № 4, s. 23–46 [Верховский А.М., Пайн Э.А., *Цивилизационный национализм: российская версия „особого пути”*, „Политическая концептология” 2013, № 4, с. 23–46].

Wierzbicki P., *Struktura kłamstwa*, Warszawa 1987.

Witosz B., *O dyskursie wykluczenia i dyskursach wykluczonych z perspektywy lingwistycznej*, „Tekst i Dyskurs = Text und Diskurs” 2010, nr 3, s. 9–25.

Zvereva G., *Russkie smysly dlâ novoj Rossii? Opyt prodviženîâ „Russkoj doktriny”*, [v:] *Verhi i nizy russkogo nacionalizma*, (sost.) A. Verhovskij, Moskva 2007, s. 121–142 [Зверева Г., *Русские смыслы для новой России? Опыт продвижения „Русской доктрины”*, [в:] *Верхи и низы русского национализма*, (сост.) А. Верховский, Москва 2007, с. 121–142].

Iana Levinskaia

NOTA O AUTORCE

Iana Levinskaia – magister filozofii i historii; obecnie doktorantka w Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Zainteresowania naukowe koncentrują się wokół problemów natury, mechanizmów i języka ideologii we współczesnej Rosji oraz ich wpływu na budowę aksjologicznego modelu społecznego.

Kontakt: iana.levinskaia@doktorant.up.krakow.pl

ISBN 978-83-66546-85-1



9 788366 546851