

Teksty Drugie 1999, 5, s. 41-51



„Każdy z nas jest przybyszem”. Wzory tożsamości w literaturze polskiej XX wieku

Ryszard Nycz

Ryszard NYCZ

„Każdy z nas jest przybyszem”. Wzory tożsamości w literaturze polskiej XX wieku

1. Literatura polska weszła w XX wiek pod znakiem niepokojącego doświadczenia nowoczesności, za sprawą którego tradycyjne wzory tożsamości poddane zostały gruntownemu przewartościowaniu. Globalny proces modernizacji, obejmujący stopniowo wszystkie sfery życia, nazaczył oczywiście swym piętnem całą modernistyczną literaturę europejską tego okresu – i to na ogół w stopniu o wiele silniejszym niż polską. Jest wszakże nader symptomatyczne, że niezależnie od tempa technologiczno-cywilizacyjnych przemian oraz szybkości ich artystycznej problematykacji w poszczególnych literaturach narodowych, w tym samym mniej więcej czasie – około roku 1910 – pojawiają się podobne rozpoznania nowej sytuacji człowieka w świecie.

Był to bowiem rok, w którym, zdaniem Virginii Woolf, „ludzki charakter się zmienił” (*Mr Bennet and Mrs Brown*); w którym, jak wspominał Gotfried Benn, „wszystko zaczynało trzeszczeć” (*Probleme der Lyrik*). W tym właśnie czasie (jak pokazali Janik i Toulmin w *Wittgenstein's Vienna*) kryzys przedstawienia, ekspresji, języka, komunikacji uzyskał głęboką problematykację w kręgu wiedeńskich pisarzy i filozofów języka. I wtedy też Rilke ukończył *Maltego*, to wnikliwe świadectwo wyobcowania i dezintegracji nowoczesnego człowieka, by w dwa lata później podsumować obserwowaną w sobie i wokół siebie przemianę pamiętną frazą, która pada w pierwszej *Elegii Duinejskiej*: „nie jesteśmy bezpiecznie zamieszani w świecie, który chcemy zrozumieć” (tłum. M. Jastruna). W tej również „chwili krytycznej” wczesnej fazy krystalizacji nowoczesnej świadomości pisał Stanisław Brzozowski: „K a ż d y z n a s j e s t p r z y b y s z e m z o t c h ł a n i i d o n e j i d z i e, m i ł c z e n i e n a s u t r z y m u j e i o t a c z a” (podkr. – R.N.). A w parę miesięcy później uzupełniał tę uniwersalną refleksję obserwacją o lokalnej, polskiej specyfice:

Każdy myślący Polak musi dziś czuć to samo: myśli nasze butwieją w ciągu jednej nocy. Nie znośną zetknięcia z powietrzem i ziemią, jakie są z naszej i ojców naszych

Szkice

zasługi – jedynym naszym gruntem. [...] Nie mam w tej chwili żadnej łączności z życiem.¹

W przywołanych określeniach (ich listę można by rozszerzać jeszcze długo) powracają motywy, które położenie człowieka charakteryzują w tych samych, w gruncie rzeczy, kategoriach: oderwania od świata, pozbawienia korzeni, poczucia nieprzynależenia do żadnego z miejsc, które mogłyby posłużyć za punkt odniesienia do określenia własnej tożsamości. Wskazuje to na głęboką przemianę w antropologicznej samowiedzy. Autentyczne położenie człowieka w rzeczywistości określa przecież zasadniczo przekonanie, iż – jak pisał Emanuel Levinas –

sposób, w jaki Ja istnieje wobec „innego” świata, polega właśnie na przebywaniu, na utożsamianiu się przez istnienie w nim jak u siebie. W świecie, na pierwszy rzut oka innym, Ja jest jednak autochtonem, który oswaja, usuwa tę inność. W świecie Ja znajduje sobie miejsce i dom.²

Dom bowiem nie jest nigdy jedynie zwykłym miejscem pobytu, obiektem fizycznym, swoistym „narzędziem” do mieszkania, czy potocznym określeniem celu własnego działania. Dom to przede wszystkim prymarny warunek aktywności człowieka, który zawsze wychodzi ku światu z jakiegoś „u siebie” i który też zawsze może do owego „własnego” miejsca powrócić, w domu się schronić. Zadomowienie, ujęte w tym elementarnym znaczeniu, to zatem podstawowa relacja mówiąca o biologicznym pochodzeniu i egzystencjalno-symbolicznej przynależności do pewnego szczególnego miejsca – w przestrzeni geograficznej i w pamięci historycznej, a także w rodzinie, narodowej wspólnotcie, społeczeństwie, kulturze – z którego człowiek czerpać może poczucie trwałej tożsamości.

Tego rodzaju właśnie *genius loci*, fundujący poczucie narodowej i kulturowej tożsamości, odkryła w polskiej literaturze myśl i wyobraźnia romantyczna; na historyczne doświadczenie rozbiorów, unicestwienie własnej państwowości, na konieczności wychodźstwa i dotkliwość emigracji – reagująca uformowaniem pojęcia „polskiej duszy”, kształtującej się w tajemniczym związku łączącym ducha wspólnoty z duchem miejsca, jak też pojęcia „naszej /polskiej ziemi”, która swą geograficzno-mistyczno-kulturową spistość i odrębność zachowuje niezależnie od wszelkich politycznych i terytorialnych zmian, przemieszczeń państwowych granic³. W optyce Brzozowskiego, obserwującego na przełomie XIX i XX wieku

^{1/} Cyt. pierwszy: S. Brzozowski *Bergson a Sorel* [1910], w tegoż: *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, wstępem poprzedził A. Walicki, Kraków 1990, s. 483. Cyt. drugi: S. Brzozowski *Pamiętnik*, Kraków 1985, s. 93 [zapis z 10 stycznia 1911].

^{2/} E. Levinas *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, wstępem poprzedziła B. Skarga, Warszawa 1998, s. 23–24.

^{3/} Zob. zwłaszcza: S. Chwin *Wyobraźnia i duch miejsca*, „Tytuł” 1997 nr 3–4. O domu młodopolskim zob. szkic M. Podraży-Kwiatkowskiej *Stabilizacja czy nomadyzm? Z problematyki domu w literaturze Młodej Polski*, w: *Obraz domu w kulturach słowiańskich*, pod red. T. Dąbek-Wirgowej i A.Z. Makowieckiego, Warszawa 1997.

Nycz „Každy z nas jest przybyszem”. Wzory ...

karykaturalną postać tych wysiłków ochrony „substancji narodowej”, demonstracyjne zamykanie się w „polskim domu”, kurczowe trwanie przy „swojszczyźnie”, skazywało Polaka na uwieżenie w „polskość” i, w konsekwencji, na nie mniej groźne wyobcowanie ze świata, w sensie zgubnego wykluczenia z udziału w cywilizacyjno-duchowych przemianach nowoczesności.

W tym nowoczesnym świecie jednakże „každy z nas jest przybyszem”, jak uważał Brzozowski, to znaczy: kimś zarazem nietutejszym (z perspektywy „tuziemców”) i nie u siebie (we własnym przekonaniu); kimś zasadniczo nie na (swoim) miejscu. Nie tylko dlatego, że tego „miejsca na ziemi” został pozbawiony (i spogląda ku niemu z nostalgią i melancholią), bądź że miejsce to obiecuje sobie dopiero uzyskać (i traktuje je w kategoriach „zdobycia” czy „zajęcia” stanowiska). Ale przede wszystkim z tej przyczyny, że ów przybysz jest kimś t r w a l e p r z e m i e s z c z o n y m; kimś, kto utracił pozycję „autochtona w bycie” (wedle określenia Levinasa) i wyruszyć musi dopiero na poszukiwanie własnej tożsamości.

Jest to zatem ktoś, kogo pozycję wyjściową wyznacza sytuacja wielostronnej bezdomności (wydziedziczenia, wygnania, wyobcowania...). Świadczy o tym najwyraźniej druga część cytowanej refleksji Brzozowskiego, w której spod młodopolskiej frazeologii przebijają ostre świadomości antropologicznie nowej sytuacji nowoczesnego człowieka: „každy z nas jest przybyszem z otchłani i do niej idzie, milczenie nas utrzymuje i otacza”. Los ludzki bowiem nie jest tu już dłużej określany w kategoriach teleologicznych; nie jest ani życiową pielgrzymką podejmowaną dla spełnienia religijnego zadania (uzyskania zbawienia wiecznego), ani też egzystencjalną wędrówką zmierzającą do realizacji jakichś świeckich celów, życiowych projektów opartych na racjonalnych przesłankach (działania na rzecz dobra wspólnego czy potrzeb indywidualnych)⁴. Staje się natomiast doświadczeniem dotkliwej przygodności istnienia jednostek, które w swym odczuciu zjawiają się przypadkiem na świecie pozbawionym podstaw (trwałego porządku), z którym nie ma szans na porozumienie czy jakkolwiek kontakt („milczenie” pozaludzkiego świata), a w życiu nie mogą dostrzec ani swego miejsca, ani celu – dwóch najbardziej niezbędnych orientacyjnych punktów, umożliwiających określenie własnej tożsamości.

Zmierzam do wniosku, iż poczucie nieprzynależności oraz bezkierunkowości indywidualnego życia – określające centralne doświadczenie a może i krytyczny punkt modernistycznej świadomości – wyznacza także położenie człowieka w punkcie wyjścia nowoczesnej literatury polskiej. Wprowadzona przez Brzozowskiego figura przybysza pozwala uchwycić podstawowe rysy oraz pozycję jej bohatera. Jego późniejsze losy zaś dają się zrozumieć jako zasadniczo dwutorowo przebiegające dążenia do określenia elementarnych wzorów życia, jak też sposobów samoidentyfikacji; wypróbowa-

^{4/} Por. m.in.: Z. Bauman *Dwa szkice z moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994; tenże *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, Warszawa 1995; A. Wiczorkiewicz *Wędrowcy fikcyjnych światów. Pielgrzym, rycerz i włóczęga*, Gdańsk 1996.

Szkice

nia dwóch najważniejszych w literaturze XX wieku dróg uzyskiwania poczucia tożsamości, które swą spójność oraz moc oddziaływania okazują właśnie jako swoiste reakcje na różnorakie konsekwencje, wynikające z owej sytuacji niezadomowienia i zdezorientowania, jaka naznaczyła wyjściową pozycję jednostki wkraczającej na scenę nowoczesnego świata.

2. Gdyby trzeba było szukać najprostszego i zarazem najogólniejszego zróżnicowania w sferze podstawowych sposobów określania tego rodzaju tożsamości – ponad ogromną różnorodnością jej konkretnych postaci i uwarunkowań (geograficznych, historycznych, społecznych, politycznych, kulturowych, pokoleniowych) – to widziałbym jego czytelne ślady przede wszystkim w dwóch okazjonalnie rzuconych formułach, przez dwóch klasyków nowoczesnej polskiej literatury, w tym samym mniej więcej czasie (bo w połowie wieku) i w tych samych (bo emigracyjnych) warunkach. Pierwsza należy do Czesława Miłosza i ma w sobie ton łagodnej perswazji: „Gdziekolwiek jesteś, nie zdołasz być obcy”. Druga jest autorstwa Witolda Gombrowicza i brzmi jak nakaz czy rada: „Bądź zawsze obcy!”. Jak łatwo zauważyć, nie są to opinie ani niewspółmierne, ani sprzeczne. Obie zdają się przy tym uznawać poczucie niezadomowienia za „przyrodzoną” cechę sytuacji nowoczesnego człowieka. Rozwiązania zaś, jakie proponują, mają charakter nie tyle antynomiczny, co komplementarny; przybierają postać swoistego dialogu, sporu postaw pozbawionego szans na jakiegokolwiek ostateczne rozstrzygnięcie („bądź zawsze obcy”, nawołuje jeden – „nie zdołasz być obcy”, przekonuje drugi).

Formuła Miłosza pada w ważnym poemacie *Po ziemi naszej*, który już swoim tytułem przywołuje – w nostalgiczno-polemicznym celu – intertekst kluczowy dla zrozumienia tego utworu: romantyczny mit geograficzno-mistycznej symbiozy człowieka z miejscem jego pochodzenia, polskiej duszy trwale zakorzenionej w polskiej ziemi, mit utrwalany i upowszechniany przez niezwykle (w swoim czasie) popularne utwory „małych wieszczów” krajowej poezji: Wincenego Pola (zwłaszcza poemat *Pieśń o ziemi naszej*), a także Teofila Lenartowicza (z których wiele stało się skarbnicami popularnych cytatów, jak ten np.: „mnie wszystko tak cieszy, co polskie, co nasze...”). Miłosz obu mniejszym romantykom poświęca ciepłe wzmianki w swojej *Historii literatury polskiej*, o utworze Pola dodatkowo powiadając, iż było to „coś w rodzaju patriotycznego «traktatu» pisanego wierszem (nawiasem mówiąc, jest to utwór pełen uroku) o geografii i zwyczajach w różnych polskich regionach”^{5/}.

Znajomość tego dziewiętnastowiecznego kontekstu (raczej rzadka także u polskich interpretatorów dzieła Miłosza) wydaje się niezbędna dla zrozumienia sensu utworu, rozwijającego się w trybie wewnętrznej polemiki, w której romantyczna tradycja autoidentyfikacji osiągananej przez zadomowienie w „polskości” przeciwstawiona zostaje – od pierwszych wersów poematu: „Kiedy przechodziłem mia-

^{5/} Cz. Miłosz *Historia literatury polskiej do roku 1939*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 1993, s. 310.

Nycz „Každy z nas jest przybyszem”. Wzory ...

stem ludnym/ – (jak mówi Walt Whitman w przekładzie Alfreda Toma)” – wyzwala-
jącej sile Whitmanowskiego wzoru uniwersalnego człowieczeństwa; tradycja ru-
stykalna – doświadczeniu życia wielkomiejskiego; etnocentryzm – antropocentry-
zmowi:

Gdziekolwiek jesteś, owijają ciebie kolory nieba,
tak, jak tutaj, [...]
ptaki są nazwane
językiem tego miejsca: *toowhee* przyszła do kuchni,
posyp chleba na trawniku, przyleciały *juncos*.

Gdziekolwiek jesteś, dotykasz kory drzew
próbując chropowatości innej a domowej.
Wdzięczny za wschody i zachody słońca
gdziekolwiek jesteś, nie zdołasz być obcy.⁶

„Niemnie, domowa rzeka moja” – pisał Mickiewicz, współkreujący romantycz-
ny mit niepowtarzalnej aury przynależności człowieka do miejsca swego pocho-
dzenia. „Chropowatość [kory] inna a domowa” – powiada Miłosz, nie tyle zaprze-
czając, co zwielokrotniając i relatywizując unikatowe wartości tego, co domo-
wo-partykularne. W tej perspektywie widziana tytułowa „nasza ziemia” uzyskuje
nowe, czy może raczej: podwójne (polska, ludzka) oblicze: zachowuje bowiem sens
uniwersalny, na który wszakże składa się – czy który w sobie przechowuje – etnicz-
nie ukonkretnione znaczenie każdej „naszej ziemi” jakiejś lokalnej wspólnoty bez
względem na to, czy będzie nią mała ojczyzna Indian, czy też rodzinny powiat same-
go autora poematu. Depozytariuszem historyczności jest dla Miłosza przede
wszystkim język, który, choć nie dosięga nigdy nieuchwytnej istoty poszczególne-
go istnienia, pozwala najlepiej przechować ślady ludzkiej obecności na ziemi –
w swych dyskursywnych własnościach, idiomatycznych zwrotach, imionach
własnych i miejscowych nazwach. Dlatego jest to – tak często – „język [tego] miej-
sca”; bowiem w nim to, co powszechne i uniwersalne zespolone pozostaje najściślej
z tym, co poszczególne i konkretne; dzięki czemu zachowana zostaje zawsze szansa
na zadomowienie – czy będzie nią nostalgiczne marzenie o powrocie do „miejsc
uraconych”, czy nadzieja na przewyciężenie obości innego doświadczenia.

Mimo licznie rzuconych niechętnych uwag o nowoczesności i awangardzie proces
uzyskiwania osobowej samowiedzy przez Miłoszowego „przybysza” jest wzor-
cową realizacją kluczowego modelu XX-wiecznego podmiotu: modernistycznego
podróżnika, wyruszającego na poszukiwanie (bądź wystawionego na oddziaływa-
nie) Obcego – aby odkryć w nim obszary wspólnoty, swoje „drugie ja”, lecz także
przekonać i skłonić do współpracy, choć już tylko wedle praw własnych, bo uzna-
nych przez siebie za powszechnie obowiązujące. Nietrudno też dostrzec w nim rysy
nowoczesnego antropologicznego wzoru „obserwatora uczestniczącego”, który dys-

^{6/} Cz. Miłosz *Wiersze*, t. 2, Kraków 1984, s. 102.

Szkice

ponując i doświadczeniem osobistym (płynącym z bezpośredniego poznania lokalnej wspólnoty), i zdolnością intelektualnego uogólnienia (jaką daje posiadanie wykształcenia zgodnego z europejskimi kryteriami obiektywnej wiedzy) potrafi w tym, co lokalne, odkryć to, co uniwersalne – tzn. w obcej, egzotycznej kulturze dostrzec przykład Kultury (ogólnoludzkiej); w tym, co osobliwe i inne rozpoznać to, co wspólne i własne – w autochtonie zobaczyć człowieka o tych samych, ogólnoludzkich własnościach. Tak w wymiarze indywidualnym, jak powszechnym, odmienność bywa tu z reguły maską nie rozpoznanej swojskości, a także: źródłem lęku wobec stanu nie zintegrowanej obcości, epifanicznym doświadczeniem łączności z „niedosięgalnym” bądź nostalgicznym doznaniem negatywności i utraty.

Natarczywa, nie dająca się zatrzeć bliskość „innego” skłania jednak w końcu do rezygnacji z „imperialnych” dążeń do wykraczania poza siebie, do dominowania i zawłaszczania tego, co odmienne – zmuszając do akceptacji granic własnych, a tym samym i do akceptacji zewnętrznej obecności obcego.

Pozostaliśmy tacy sami, jak byliśmy wtedy, gdy opuszczaliśmy rodzinną wieś czy miasto młodości – powiada Miłosz – i jesteśmy podróżującą monadą, chłonącą obrazy i dźwięki, zarazem jednak obojętną na zewnętrzne wpływy [podkr. – R.N.].

Jakoż być sobą – w tym stylu myślenia – to uznać, że to, co mnie ogranicza, jednocześnie mnie wyodrębnia; że moje ograniczenia są równocześnie granicami mojej tożsamości. To zaś prowadzi do brzemiennej w konsekwencji odwrócenia perspektywy antropologicznego wzoru zachowania i, w rezultacie, do próby ujrzenia jednocześnie: innych wedle własnych kryteriów i siebie w kategoriach „obcego” – tzn. jako jedynie przypadku, lokalnej osobliwości pośród innych przypadków równie lokalnie danych form ludzkiego życia. Chodzi tu najwyraźniej o widzenie zarazem od wewnątrz i od zewnątrz; o dążenie do osiągnięcia empatycznej partycypacji we wspólnej naturze wraz z maksymalnie zdystansowanym oglądem, który wyzwała poczucie dziwności, niewytłumaczalności ludzkiego istnienia:

przedmiotem mojej kontemplacji nie była przyroda. Było nim społeczeństwo ludzkie w wielkich miastach nowożytnej epoki. [...] Nie mogem zgłębić tego żywiołu, nie mogłem objąć ni pojąć i myśleć znaczyło poruszać się w nim a równocześnie siebie i innych oglądać z daleka. [podkr. – R.N.]^{7/}

3. Podobnego rodzaju ewolucję, choć z odmiennych przesłanek się wywodzącą, dostrzec można i w drugim wpływowym wariantcie poszukiwania wzoru tożsamości. „Bądź zawsze obcy!” – nawołuje Gombrowicz. Lecz cóż to właściwie ma znaczyć? Być obcym w Gombrowiczowskim świecie to z pewnością stanowczo opierać się utożsamieniu ze społecznymi rolami, narzucanymi przez innych obrazami „so-

^{7/} Cyt. pierwszy: Cz. Miłosz *Być emigrantem*, w tegoż: *Życie na wyspach*, Kraków 1997, s. 81.
Cyt. drugi: Cz. Miłosz *Nieobjęta ziemia*, Paryż 1984, s. 140.

Nycz „Každy z nas jest przybyszem”. Wzory ...

bości” jednostki, która, jak wiemy, winna być zawsze choć trochę „gdzieś poza tym, co robi”. Ogólnie biorąc, powiedzieć też można, iż jesteśmy obcymi, gdy zmieniamy miejsce pobytu, i są nimi ci, którzy wkraczą w przestrzeń naszego świata, pozostając poza całkowitą przynależnością do jednej z tradycyjnie wyodrębnianych dychotomicznych klas, dzielących ludzi na przyjaciół i wrogów, na „nas” i „ich”. Dzięki szczególności tego położenia (co znaczy równocześnie: kosztem podwójnego wyobcowania) obcy zyskać może przywilej bezinteresownego, „obiektywnego” oglądu oraz moc wyswabdzania ze zniewalających więzów narzucanych przez wspólnotę – jak ów „trzeci człowiek”, którego przywołuje bohater *Ferdydurke*: „Niech przybędzie tu zaraz, natychmiast, t r z e c i c z ł o w i e k, obcy, nieznan, chłodny i zimny, i czysty, daleki i neutralny, jak fala morską niech uderzy swoją obcością w tę swojskość parującą [...]”⁸.

Obcy to także ktoś obecny a przez tutejszych nie dostrzegany, ktoś stałe zagrożony społecznym nieistnieniem, trzymany na dystans anonimowości. Obcowanie z takim „obcownikiem”, jak dawniej w Polsce mówiono, prowadzić mogłoby do przełamania bariery obcości, skrócenia dystansu, otwarcia możliwości przemiany „obcego” w „swojego”, który – tak przemieniony – włączałby się do życia w gromadzie, zyskując szansę uniknięcia dotkliwej wyobcowania i osamotnienia – pod warunkiem wszakże rezygnacji z własnej odrębności. Lecz tak jak dom, którego nie wolno opuścić, może stać się więzieniem, tak nadmierne przywiązanie do swojskości może stać się formą ksenofobicznej dyskredytacji innego lub doprowadzić do własnego ubezwłasnowolnienia. Toteż Gombrowiczowski obcy jest przybyszem nie należącym do wspólnoty z wyboru; pozbawionym istniejących w niej praw, ale i nie poczuwającym się do wypełniania nakładanych przez nią obowiązków – jak ktoś autentycznie w o l n y, kto kultywuje swą wolność nawet za cenę wykluczenia z każdej tubylczej społeczności. Dlatego powie Gombrowicz w rozmowie z Piero Sanavio:

Myślę, że każdy pisarz, bez wyjątku, jest zawsze na wygnaniu – z tej prostej przyczyny, że z samej swej natury nie poddaje się zwykłym schematom. Artyści zawsze byli wygnańcami [...]. Jestem pewien, że jeśli żyłbym w Polsce, byłbym takim samym wygnańcem, jakim jestem tutaj i jakim byłem w Argentynie...⁹

Cóż więc ostatecznie znaczy nawoływanie do pozostania obcym? Pewną hipotezę podsuwa Theodor W. Adorno: „Gdyby nie było już ostracyzmu wobec tego, co obce – zauważa – nie byłoby i alienacji”. Podobna intencja towarzyszy też, jak się zdaje, Gombrowiczowskiej akceptacji sytuacji wyobcowania: „Alienacja? Zboczmy z utartej drogi, spróbujmy przyjąć, że to nie takie straszne, że jednak my tę

^{8/} Cyt. pierwszy: W. Gombrowicz *Dziennik 1953–1956*, Kraków 1986, s. 194. Cyt. drugi: W. Gombrowicz *Dziennik 1957–1961*, Kraków 1986, s. 269. Cyt. trzeci: W. Gombrowicz *Ferdydurke*, Kraków 1986, s. 255.

^{9/} P. Sanavio, W. Gombrowicz: *Forma i rytuał*, w: *Gombrowicz filozof*, wybór i opr. F.M. Cataluccio i J. Ilg, Kraków 1996, s. 79.

alienację «mamy w palcach», jak mówią pianiści, w tych naszych palcach rozumnych, technicznych»¹⁰. Jak można sądzić, Gombrowicz w swym punkcie wyjścia, jakim była *Ferdydurke* (podobnie, jak jego francuscy czy rosyjscy rówieśnicy, jak Sartre w *Mdłościach* czy Nabokov w *Rozpaczy*), myśli o świecie w kategoriach negatywnych, bliskich antropologii egzystencjalnej pierwszej połowy XX wieku. Tym, co uniwersalnie i powszechnie doświadczane, nie jest sytuacja zadowolenia, lecz wykorzenienia, która otwiera przestrzeń dla tworzenia sztucznego, „międzyzłudzkiego” świata, jednostkę zaś zmusza do wysiłku a u t o k r e a c j i.

Kiedy bowiem autentyczna osobowość jednostki zostaje zdecydowanie oddzielona od ogółu ról, pozycji czy miejsc, które ona zajmuje i wypełnia, wówczas poczucie integralności życia ludzkiego sprowadza się praktycznie do doświadczenia nieautentyczności konwencjonalnych więzi społecznych. W konsekwencji spójność i ciągłość życia przeżywanego we własnym doświadczeniu zanika (lub staje się nieuchwytna) – i w rezultacie „fabuła” indywidualnej biografii rozpada się na konstelację nie powiązanych epizodów. W tego rodzaju sytuacji, gdy żadna wspólnota, społeczny porządek, etniczny „duch miejsca”, nie dostarczają naturalnego układu odniesienia dla budowania indywidualnej tożsamości, wtedy właśnie człowiek – ów Gombrowiczowski spacerowicz, „błądzący po peryferiach” rzeczywistości – podjąć musi wysiłek ustanowienia takiego „punktu odniesienia” w samym sobie, co znaczy: w nieprzerwanie podejmowanych autoprojekcjach, z perspektywy których jego całościowa aktywność nabrać może spójności i konsekwencji, stać się sensowną biografią, spełnionym losem.

Obstawać przy obcości to, w tych warunkach, nie tylko opierać się integracyjnym więzom porządków kultury, mitologii swojskości, pokusom „zbratania” się z innymi, ale także uznawać prawo każdej „inności” do istnienia, afirmować samą obecność odmienności, osobność tego, co radykalnie różne. Człowiek widziany w tej optyce – delegat nieludzkiego w, na pozór, czysto ludzkim świecie codziennego doświadczenia – to zatem „swój” w trakcie stawiania się „obcym”; to potencjalny obcy, tę obcość noszący w sobie i respektujący jej racje poza sobą. Ostatecznie więc również i w tym wariantcie dokonuje się swoiste odwrócenie perspektywy antropologicznego wzoru: od obrony własnej suwerenności dzięki wysiłkowi odróżniania się od wszystkiego innego – do rozpoznania jej w inności odnalezionej w sobie.

4. Stosunek człowieka do miejsca jego pochodzenia i przebywania oraz wynikające z niego style życia i wzorce tożsamości doczekały się już wielu wnikliwych i pomysłowych systematyzacji w polskiej literaturze przedmiotu¹¹. Jeśli tedy

^{10/} Cyt. pierwszy: Th. W. Adorno *Dialektyka negatywna*, przeł. i wstępem poprzedziła K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 241. Cyt. drugi: W. Gombrowicz *Testament. Rozmowy z Dominique de Roux*, Kraków 1996, s. 79.

^{11/} Por. m.in.: W.J. Burszta *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Poznań 1992; A. Fiut *Pytanie o tożsamość. Studia o polskiej literaturze współczesnej*, Kraków 1995; E. Rewers *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury*, Poznań 1996; P. Czapliński *Ślady przelomu. O prozie polskiej 1976–1996*, Kraków 1997; K. Uniłowski *Skądinąd. Zapiski*

Nydz „Každy z nas jest przybyszem”. Wzory ...

spróbowalem tu najschematyczniej nakreślić dwa warianty figury „przybysza” (określającej w polskiej literaturze sytuację człowieka na progu XX wieku), to w przekonaniu, że mają one walor ogólniejszy, a przy tym, jak sądzę, poglądowy; dają się bowiem potraktować jako wyraziste wskaźniki dwóch najważniejszych dróg, jakimi podążały we współczesnej polskiej literaturze poszukiwania wzorów tożsamości.

Wariant Miłosza – nazwijmy go strategią zadomowienia – patronować może przede wszystkim ważnemu nurtowi regionalno-etnocentrycznemu, w którego dziejach dają się wyróżnić przynajmniej trzy silne fale przyływu centralnej problematyki. Pierwsza z nich następuje, w przyjętej tu perspektywie, w latach trzydziestych – m.in. w twórczości autentystów, lubelskiego kręgu Czechowicza, wileńskich żagarystów – i ma charakter regionalno-rustykalny; rozpatrywana jako swoista reakcja na dotkliwość życia nowoczesnego oraz rewindykacja praw prowincji wobec centrum. Druga pojawia się (rzecz charakterystyczna: zarówno w kraju, jak i na emigracji) w latach sześćdziesiątych – przykładem twórczość Chciuka, Konwickiego, Kuśniewicza, Mackiewicza, Odojewskiego, Strykowskiego – a jej najbardziej wyrazistą cechą jest nostalgiczno-ironicznie ujmowana problematyka domowych „miejsz utraconych” (polskiego pogranicza, zwłaszcza wschodnich kresów), traktowanych jako przeciwwaga wobec przestrzeni wykorzenia i bezdomności aktualnych miejsc pobytu pisarzy. Trzecia natomiast pojawia się na progu lat dziewięćdziesiątych, głównie w twórczości pisarzy najmłodszego pokolenia – Brakonieckiego, Chwina, Huellego, Jurewicza, Netza, Pilcha, Rudnickiego, Stasiuka, Tokarczuk i wielu innych. Ta literatura „małych ojczyzn” zaprzątnięta jest, w uderzający sposób, odkrywaniem osobliwości (inności, obcości, różnorodności...) lokalnych przestrzeni obecnych miejsc pobytu pisarzy – prowadząc w rezultacie do przewartościowania i zwyczajowych więzi między człowiekiem a miejscem jego pobytu czy pochodzenia, i tradycyjnych wzorów tożsamości.

Wariant Gombrowicza natomiast – nazwijmy go strategią obcości – patronować może, po pierwsze, poszukiwaniom indywidualnych dróg autokreacji w międzywojennej literaturze polskiej awangardy (jak też eseistycznym obserwacjom przemian koncepcji literackiej postaci, a zatem i pojmowaniu ludzkiej tożsamości – *vide: Literatura w okresie przebudowy* Jerzego Stempowskiego), a potem znajduje odrębne, idiomatyczne realizacje w twórczości autorów tak różnych, jak Bobkowski, Różewicz czy nawet Zagajewski, by w latach dziewięćdziesiątych współkształtować samodzielne próby pisarskiej autoidentyfikacji twórców najmłodszej generacji, również nurtu wyżej wspomnianego – prócz wzmiankowanych już Chwina, Pilcha czy Rudnickiego wspomnieć warto Kruszyńskiego i Świderskiego.

Szkice

Oczywiście, nie należy sądzić, iżby ten dychotomiczny model odkrywania / tworzenia tożsamości poprzez stosunek człowieka do miejsca jego przebywania był wyłącznie polskim wynalazkiem; przeciwnie – jest raczej opozycją wspólną dla całej nowoczesnej literatury. By sobie to uprzytomnić, dość przywołać pamiętne frazy z ekspozycji dwóch wielkich powieści XX wieku. Oto początek *W poszukiwaniu straconego czasu* Prousta, gdzie poczucie utraty tożsamości splecione zostaje najściślej z poczuciem utraty umiejscowienia, a jej odzyskanie – z uruchomieniem narracji wspomnieniowej i tożsamościową funkcją topiki pamięci:

kiedym się budził w nocy nieświadom, gdzie się znajduję, w pierwszej chwili nie wiedziałem nawet, kim jestem [...] ale wówczas wspomnienie – jeszcze nie miejsca, gdzie byłem, ale paru miejsc, które zamieszkiwałem niegdyś i gdzie mógłbym być – schodziło ku mnie niby pomoc z góry, aby mnie wydobyć z nicości, z której nie byłbym mógł wyrwać się sam. [tłum. T. Boya-Żeleńskiego]

Diametralnie odmienna postawa proklamowana zostaje natomiast w jednym z początkowych zdań *Człowieka bez właściwości* Musila, gdzie ironicznemu zaprzeczeniu podlega właśnie ów wariant odzyskiwania i podtrzymywania tożsamości dzięki kultywowaniu szczególnie nacechowywanych (znaczeniowo, symbolicznie) przez jednostkę i wspólnotę więzi człowieka z miejscem jego usytuowania: „Przywiązywanie zbyt dużej wagi do tego, gdzie się znajdujemy, pochodzi z epoki koczowniczej, kiedy trzeba było zapamiętać, gdzie są najlepsze pastwiska” (przeł. K. Radziwiłł i in.). Jak z tych dwóch przykładów można wnosić, charakteryzowany tu dwuwariantowy model nowoczesnej tożsamości jest wspólną własnością całej modernistycznej literatury, a polską odmienną czy specyfiką nadają mu przede wszystkim lokalne (kulturowo-historyczne) motywacje oraz konkretne formy poszukiwania tożsamości: albo przez duchową łączność z uprzywilejowanym (bo zapewniającym autoidentyfikację) miejscem w przestrzeni i ciągłą reinterpretację przeżytego życia; albo poprzez ustanowienie takiego integrującego czynnika w nieustającym procesie autoprojekcji i reorientacji znaczenia dotychczasowych działań. W obu przypadkach zresztą procesy te objawiają się w podobnej, narracyjnej postaci – dążącej do związania wciąż od nowa coraz to nieco innych miejsc i celów egzystencjalnej aktywności w spójny i sensowny kształt jednostkowego losu.

Z dzisiejszej perspektywy widać też wyraźnie, iż z powodu prowadzenia pisarskich poszukiwań w kręgu coraz to bardziej pokrewnych ogólnych przeświadczeń, te początkowo wyraźnie odmiennie ukierunkowane strategie zaczęły się we współczesnej polskiej literaturze stopniowo upodabniać i zbliżać do siebie. Pierwszą taką wspólną cechą jest uznanie przemieszczenia, dyslokacji, za trwałą i naturalną cechą jednostkowego sposobu istnienia. „Podróżujemy i mieszkamy/ w drodze / to tu to tam” – pisał Różewicz. „Ja widzę siebie jako drzewo chodzące” zauważał Białoszewski, oryginalnie przekształcając klasyczne metaforyczne określenie symbiotycznego związku człowieka z miejscem jego „zakorzenienia”, w któ-

Nyc „Každy z nas jest przybyszem”. Wzory ...

rym człowiek jest „u siebie”, znajduje swój dom; a w innym miejscu znacząco dopowiadał: „To my te mieszkania rodzimy”¹².

Stan wykorzenia traci więc w rezultacie charakter wyjątkowego i dyskryminującego piętna współczesnej ludzkiej kondycji. Staje się natomiast coraz częściej afirmowaną cechą powszechnego a przy tym pozytywnie odczuwanego doświadczenia. „Ja wykorzenie traktuję – przywołuję tym razem wyznanie Stefana Chwina – nie tylko jako stan naturalny, lecz także jako stan, w którym rodzą się (czy mogą rodzić) wartości”. Wreszcie, poczucie obcości i sytuacja wyobcowania przestają określać nieautentyczne i negatywne postaci istnienia jednostki w jej stosunkach ze światem zewnętrznym, stając się nie tylko rysem jej wewnętrznych relacji z samą sobą, lecz również pozytywną oznaką własnej realności: „znalazłem obcość w mieście, w którym się urodziłem. Znalazłem obcość w sobie [...] – pisze Adam Zagajewski – ja także byłem obcy, i dzięki temu jakby realniejszy, jakby zrobiony z nieco twardszej substancji” (podkr. – R. N.)¹³.

Jesteśmy tymi, skąd jesteśmy – mógłby powiedzieć o sobie człowiek XIX wieku, romantyk czy pozytywista. „Nie mam żadnej łączności z życiem”, więc nie wiem, kim jestem – powiadał zdesperowany modernista na progu XX wieku. Czuję się obcy, więc jestem – zdaje się mówić Zagajewski-narrator pod koniec XX wieku. Nawet tak przelotny rzut oka na główne etapy wędrówek nowoczesnego „przybysza” pozwala zobaczyć w metaforycznym skrócie odległość przebytej drogi, skalę przemian, jak też odmiennosc współcześnie wypróbowywanych sposobów określania własnej tożsamości. Tamten, modernistyczny „przybysz z otchłani”, miał w sobie duszę nowoczesnego antropologa: wyruszał na podbój obcego, aby odnaleźć w nim siebie. Dzisiejszy, okiem współczesnego antropologa-etnografa w zdumieniu spogląda na siebie i własną lokalną wspólnotę: oto wrócił on do – lub pozostał w – swym domu, lecz nie może już dostrzec w nim nic wyłącznie własnego. Dzisiejsi „przybysze” bowiem nie tylko widzą dla siebie szansę możliwości z a d o m o w i e n i a b e z z a k o r z e n i e n i a, w konieczności przygodnego jedynie zamieszkiwania, lecz także odkrywają, że nawet najbardziej oswojone z „naszych miejsc” naznaczone jest śladami pobytu innych (choć dziś już może nieobecnych), i że nawet to, co najbardziej własne, moja „sobość”, nie tylko łączy mnie z innymi ludźmi, ale również z tym, co pozaludzkie, co rzeczywiście obce, naprawdę rzeczywiste.

^{12/} Cyt. pierwszy: T. Różewicz *Der Tod ist der Meister aus Deutschland*, w te go ż: *Plaskorzeźba*, Wrocław 1991, s. 37. Cyt. drugi za: A. Zieniewicz *Male iluminacje. Formy prozatorskie Mirona Białoszewskiego*, Warszawa 1989, s. 85. Cyt. trzeci: M. Białoszewski *Rozkurz*, Warszawa 1980, s. 64.

^{13/} Cyt. pierwszy: *Uroki wykorzenia. O narracji reistycznej, grach z losem i kilku innych pokusach. Ze Stefanem Chwinem rozmawia Wojciech Werochowski*, w: *Rozmowy „Tytułu”*, pod red. K. Chwin, Gdańsk 1996, s. 71. Cyt. drugi: A. Zagajewski *W cudzym pięknie*, Kraków 1998, s. 61.

