

Teksty Drugie 2005, 3, s. 27-37



CENTRUM
HUMANISTYKI
CYFROWEJ

Wspólnotowy rytuał ofiarniczy. „Trans-Atlantyk” Witolda Gombrowicza.

Przemysław Czaplński

Przemysław CZAPLIŃSKI

Wspólnotowy rytuał ofiarniczy. *Trans-Atlantyck* Witolda Gombrowicza

Podobno Boga nie ma, ale u Kowalskich ostatnio była zabawa.

Sens powyższego zdania – parafrazującego i skracającego przemyślenia Gombrowicza – jest mniej więcej taki, że co prawda formy społeczne są puste, ale społeczeństwo jakoś wokół nich się gromadzi. Żyje, pracuje, integruje się i rozpada, bawi się i prowadzi wojny. Gombrowicza zdaje się fascynowało – zdumiewało i oburzało, zachwycało i przerażało – że to, co sprawia wrażenie formy strupieszalej, dysponuje realną siłą, która ujawnia się w momentach kryzysu¹. Sygnałem przebudzenia – nie do końca umownym – bywa zaś pojedynek. Mniejsze i większe społeczności, od rodziny, grupy rówieśniczej i towarzyskiej, poprzez wspólnotę narodową aż do sojuszków ponadnarodowych trwają w katatonicznym bezruchu, niemrawo bełkocąc swoje formułki, aby w jednej chwili – i pewnie nie dłużej niż na chwilę – nabrać groźnej spoistości².

^{1/} W. Gombrowicz *Wspomnienia polskie*, Paryż 1982, s. 47: „Kiedy pewne obyczaje są na wykończeniu, ulegają rodzajowi sklerozy – uchodzi z nich treść żywa, a pozostaje tylko sztywność «czystej formy», jak by powiedział Witkiewicz. Otóż mnie pasjonował ten formalizm, drażniło mnie to, ale i zachwycało artystycznie – w mojej twórczości pełno takich form umierających, kilka razy, na przykład, przewija się scena pojedynku [...]”.

^{2/} Zajmuję więc inne stanowisko niż Jean-Pierre Salgas, który uznaje cały dorobek Gombrowicza za odpowiedź na pytanie, „jak połączyć (części ciała, społeczeństwa, świata) w jedno bez religii?”, czyli jak nadać spójność odrębnym częściom po śmierci Boga (J.-P. Salgas *Witold Gombrowicz lub ateizm integralny*, przeł. J.M. Kłoczowski, Warszawa 2004, s. 18). Sądzę, że Gombrowicz nie pyta, „jak połączyć”, lecz raczej, „jak się łączy” – to znaczy, jakie mechanizmy, stworzone przez człowieka, lecz działające samoczynnie, sprawiają, że pomimo braku transcendentnego spoiwa, części (ciała, społeczeństwa, świata) od czasu do czasu tworzą całość. Różnica w naszych stanowiskach polega na tym, że Salgas traktuje Gombrowicza jak integralnego ateistę, podczas gdy

Taką społeczność, podlegającą nagłej gałwanizacji, poznajemy w *Trans-Atlantyku*³. Nagłe ożywienie w sklerotycznej – starczej, a zarazem dziecienniejszej – zbiorowości wywołane zostaje przez dwa czynniki (i na dobrą sprawę nie wiadomo, który z nich zadziałał mocniej): wojnę i przybycie nowego Połaka. Gombrowicz wybrał więc idealne warunki, aby pokazać polskość jako formę skondensowaną, która na sytuację kryzysową reaguje gęstnieniem. Widzimy zatem, jak Polonusy w czas niepewny wyciągają z kulturowego archiwum formy-ikony, formy-pancerze: kulig, połowanie, pojedynki. Pokazują całemu światu siłę, aby nikt nie zobaczył słabości. Im bardziej chcą być poważni, tym bardziej są śmieszni.

Nic więc dziwnego, że podstawowe odczytanie powieści polegało jak dotąd na odsłonięciu ironicznego pojedynku z polskością. Emigracyjnej książce Gombrowicza przytrafiło się niemal to samo, co *Ferdydurke*: jak opowieść o przygodach Józia została uznana za demaskatorski obraz polskiej nowoczesności, tak *Trans-Atlantykowi* przypadła rola kpiny z narodowej starzyzny. Koncepcję tę wypracowali w doskonałych interpretacjach świetni czytelnicy – Bondy, Malić, Jastrzębski czy Chwin⁴, ale uzasadnienia dostarczyły pierwsze głosy oburzenia. Obrona wartości narodowych, uznanie Gombrowicza za demoralizatora i niewdzięcznika, za zdrajcę i outsidera, stanowiły, paradoksalnie, najsilniejsze potwierdzenie racji pisarza. Społeczność, która odmawia komuś prawa do prześmiewania „narodowego teatru” tylko dlatego, że nie poszedł na wojnę, potwierdza słuszność i trafność parodii. Im mocniej więc atakowano *Trans-Atlantyk*, tym bardziej powieść rosła w siłę.

Kiedy jednak zabieramy się do czytania Gombrowicza dziś, musimy wziąć pod uwagę, że pisarza interesował czytelnik, który zostanie ukłuty, dotknięty w swojej polskiej formie niezależnie od tego, czy panuje wojna, czy pokój. Aktualność Gombrowicza i *Trans-Atlantyku* po roku 1989 musi zatem zostać poddana próbie tak

mnie hipoteza i n t e g r a l n o ś c i wydaje się nietrafna – Gombrowicz był pisarzem, nie zaś filozofem systemowym, czyli autorem spójnej koncepcji, dla której tworzyłby retorykę obronną. Po wtóre, autor *Kosmosu* nie szuka spoiwa, które zastąpiłoby Boga, lecz opowiada historie o problemach z całością – a więc o tym, jak społeczności odgrywają spektakle, które swój sens zawdzięczają całości, choć całość ta już nie istnieje; historie o tym, dlaczego inni widzą całość tam, gdzie narrator jej nie dostrzega; jak odbywa się konstruowanie całości w różnych sytuacjach; jak zdemontować całość wówczas, gdy przestaje jednostką; jak całość – pozbawiona boskiego uprawomocnienia – potrafi zapanować nad jednostką bądź zbiorowością. Dla potrzeb niniejszej interpretacji powiedzieć można, że *Trans-Atlantyk* to właśnie opowieść o tym, co spaja społeczności, co nadaje jej integralność – względną, ruchomą, odnawiającą się, czasem uśpioną, kiedy indziej groźną i spotężniałą, lecz zawsze obecną.

^{3/} Wszystkie cytaty według wydania: W. Gombrowicz, *Trans-Atlantyk*, Kraków 1988.

^{4/} Odsyłam do klasycznych już tekstów: F. Bondy *Witold Gombrowicz czyli szlachcica polskiego pojedynki cieniów*; Z. Malić „*Trans-Atlantyk*” *Witolda Gombrowicza* – w zbiorze: *Gombrowicz i krytycy*, wyb. i opr. Z. Łapiński, Kraków–Wrocław 1984. Także: J. Jarzębski *Obrząd i Zbrodnia*, w: *Gra w Gombrowicza*, Warszawa 1982; S. Chwin *Romantyzm a „Forma polska” czyli Gombrowicz wobec „Pana Tadeusza”*, w: tegoż *Romantyczna przestrzeń wyobraźni*, Bydgoszcz 1989.

samo, jak autor poddał próbie polskość przedwojenną. A może w latach dziewięćdziesiątych polskość uległa takiej zmianie, tak bardzo się uelastyczyła, że nie ma już z czym walczyć? Może po tylu doświadczeniach udało się – nie tylko Gombrowiczowi – wydobyć człowieka z Polaka? Może wszyscy tak głęboko weszliśmy już w kulturę karnawałową, że nikt nie musi nam aplikować ironii, abyśmy przeżyli własną inercję, skłonność do pożyczania gotowych form i wzorców życia? Czy nie jest tak, że żyjemy w epoce „samotności” raczej niż „solidarności”, a więc epoce, w której każdy sam zmagać się musi ze swoją egzystencją, dostrzegając nieprzydatność form zbiorowych, które co prawda nadal spoczywają w archiwum tradycji, ale nikt już z nich nie korzysta? Czy nie jest tak, że kapitalizm zmusił nas do codziennej walki, a demokracja – do samodzielności i do brania odpowiedzialności za własną wolność, na którą jesteśmy skazani? A jeśli tak, to może niepotrzebna nam jest lekcja Gombrowicza?⁵

Może jednak w kontrabandzie przemycanej przez Gombrowicza jest jeszcze coś – coś, czego ani on, ani my do tej pory nie widzieliśmy. Coś, co powoduje, że książka należy do nieprzedawnionych.

Aby to zobaczyć, trzeba tak ustawić się względem tej książki, aby – mówiąc krótko – zabolalo. Dopóki bowiem czytamy Gombrowicza „przeciwko innym”, na przykład przeciwko „emigracji polskiej” albo „tradycyjnej polskości”, dopóty, mam wrażenie, spłaszczamy wymowę jego dzieł i osłabiamy siłę rażenia ironii. Jeśli czytamy *Trans-Atantyk* jako powieść tylko o polskości albo, tym bardziej, o p o l s k o ś c i c u d z e j, wówczas czynimy z książki satyrę. Nie jest przy tym ważne, czy chodzi o polskość dawną, emigracyjną, anachroniczną – ważne, że w każdym z tych przypadków sytuujemy ją z daleka od nas. To zaś zapewnia nam bezpieczny dystans, odrobinę przewagi, poczucie wyższości, gwarantowaną osobność.

Taka izolacja nie jest przecież nieuprawniona. Któż z nas gotów byłby utożsamiać się z Pyckalem, Ignasiem, panem Tomaszem czy Gonzalem. Jeśli już, to szukamy pobratymstwa z Gombrowiczem-bohaterem powieści, kimś, kto za wszelką cenę chce utrzymać pozycję mediatora. Ta postać istniejąca „pomiędzy”⁶, a więc

^{5/} Pisał o tym Sławomir Sierakowski w artykule *Ironia, literatura, system* („Gazeta Wyborcza” z 15-16 I 2005). Autor zauważa, że „szkoła Gombrowicza” – czyli odruch ironicznego traktowania wszelkich form – zbiega się z zachętą dzisiejszego świata do niepoważnego traktowania wszelkich projektów życia zbiorowego. Gombrowicz czytany jako prześmiewca narodowych mitów wspierałby więc ponowoczesną atomizację społeczną, a jego poczucie humoru okazywałoby się „funkcją dominującej hierarchii”. Dlatego trzeba czytać go inaczej – szukając tego, co w jego tekstach niebezpieczne.

^{6/} Kategorię tę wykorzystuje Ewa Graczyk (*Przed wybuchem wstrząsnąć. O twórczości Witolda Gombrowicza w okresie międzywojennym*, Gdańsk 2004), zauważając, że „bycie pomiędzy” było dla Gombrowicza i jego rówieśników zarówno skazaniem, jak i najważniejszą wartością, centralną kategorią, pomysłem na życie. Z jednej strony Gombrowicz postrzega swoje „pomiędzy” jako nieznośną nieprzynależność, osobność, wyobcowanie, z drugiej – właśnie ten stan traktuje jako gwarancję niezależności. Jest to, co warto zauważyć, spór niedialektyczny, jako że nie może zwieńczyć go żadna forma wyższa. To raczej stan egzystencjalnej aporii, w której trzeba trwać.

nie deklarująca przynależności do nikogo, najbardziej nam pewnie odpowiada, ponieważ sprzyjanie jej nie pociąga za sobą psychicznych i emocjonalnych kosztów. Zwłaszcza dziś, gdy Gombrowicz-bohater zdaje się przypominać postmodernistę, ironicznego prostaczka, który nie chce przyznać żadnej ze stron prawa do posiadania nadrzędnego języka wyjaśniającego rzeczywistość. Bo wyjaśnienie, jak wiadomo, stanie się pułapką dla czyjejs tożsamości.

Może jednak istnieje sposób na wejście do środka tej powieści bez uczucia, że wybór każdego innego bohatera niż Gombrowicza-przybysza pozbawi nas wyboru. W tym celu trzeba spojrzeć na przedstawianą społeczność z innej perspektywy. Zmiennej, ruchomej, niejednolitej.

Ojczyzna i syncyzna

W *Trans-Atlantyku* sprawa formy jest tak poważna, że jak wszyscy wiemy, w finale planowane są dwie ciężkie zbrodnie: pan Tomasz postanowił popełnić synobójstwo, Gonzalo zaś chce pchnąć „Ignaska” do ojcobójstwa. Dlaczego nie ma trupów?

Najprostsza odpowiedź brzmi: ponieważ narrator skojarzył „bacha”, czyli uderzenie, z „buchem”, czyli wybuchem śmiechu. Znaczy to jednak, że wydarzeniami od początku do końca rządził narrator – rządził w najdosłowniejszym sensie, a więc nie tyle je rekonstruował, ile konstruował. Nie możemy powiedzieć, że istniały one obiektywnie przed aktem snucia opowieści. Gawęda musi być prawdopodobna, a nie prawdziwa – można więc zmyślać. Tym, co ją nawet w zmyślaniu ogranicza, jest jej towarzyski charakter, jako że gawęda w większym stopniu jest aktem fatycznym, sposobem nawiązywania kontaktu, stwarzania i podtrzymywania więzi, w mniejszym zaś – służy odtwarzaniu przeszłości. Jest nakierowana na komunikacyjne „teraz”, nie zaś na historyczne „kiedyś”. A zatem to narrator, ze względu na aktualną więź komunikacyjną, dokonał ułaskawienia, urządził rabelaisowską zabawę. Chciał w ten sposób coś osiągnąć – i wszystko, co wcześniej opowiadał, również było podporządkowane owym potrzebom.

Aby odnaleźć ów „zamyśl własny” narratora, trzeba zapytać, do czego dążył przez cały czas. Początkowo pewnie on sam nie wie – w końcu znalazł się w nowej sytuacji, pomiędzy ludźmi, którzy czegoś od niego chcą i wśród których on sam też czegoś pragnie. Zamyśl zbiorowości polskiej jest prosty: jej członkowie dążą do tego, by przybysz został jednym z nich – dzięki temu zyskają potwierdzenie, że ich tożsamość nie straciła atrakcyjności (czyli siły przyciągania). Ewentualne przejście bohatera na stronę przeciwną znaczyłoby, że polskość w wersji przez nich prezentowanej nie ma seksapilu.

Można więc spojrzeć na sytuację, która wytworzyła się po przybyciu Gombrowicza-bohatera, jako na sytuację wabienia. Wszystko, co się rozegra przed jego oczyma, będzie miało charakter erotycznego teatru – widowiska opartego na kuszeniu.

Na scenie po jednej stronie stoją „ojczyznianie”. Cechuje ich mocno obrzędowy (fasadowy) tradycjonalizm; w ich świecie kontakty są silnie zrytualizowane,

a członkami zbiorowości rządzi autorytarna zasada posłuszeństwa wobec nakazów zatwierdzonych przez autorytet tradycji. „Wspólne” jest ważniejsze od tego, co „indywidualne”, „stare” ma większą wartość niż nowe. W takiej społeczności obyczaj ma przewagę nad zachcianką, więc rygoryzm moralny prowadzi do stłumienia przyjemności: w przestrzeni publicznej każdy czyni to, co „uchodzi”.

Cały czas mamy prawo traktować wszystkie wymienione cechy raczej jako strój, który wspólnota ojczyzniana zakłada, niż jako rzeczywisty zestaw cech. Ale rozróżnienie to jest do pewnego stopnia nieważne, jako że od pierwszej sceny w poselstwie widzimy, iż u Gombrowicza nikt nie ma tożsamości substancjalnej – każdy staje się kimś dopiero w relacji z innym. Tożsamość, którą w ramach kontaktu zyskujemy, jest zawsze performatywnym – imieniem, które ktoś nam nadaje nie ze względu na naszą twarz, lecz ze względu na sceniczne potrzeby Nadawcy. To on musi uzupełnić swój publiczny wizerunek, co jest osiągalne tylko dzięki szczególnej interakcji – swoistemu rykoszetowi międzyludzkiemu. Dzięki odbiciu Nadawca zyskuje pożądany efekt społeczny. Posel może więc być ważny pod warunkiem, że nie doceni lub przeceni petenta: albo utrzyma go na pozycji natręta, albo uczyni z niego Wielką Personę.

W ramach takiej właśnie interakcji wspólnota ojczyzniana nie tyle praktykuje rygoryzm obyczajowy i moralny, ile zadaje go innym, aby ten, powróciwszy do nich pod postacią opinii, umocnił ich w zaprojektowanej postawie. Stwarzanie własnej tożsamości polega więc tyleż na uwyrażeniu własnego wizerunku, co na silnym odróżnieniu się od Obcego – na wyznaczeniu kogoś, kto nie będzie miał prawa wstępu do wspólnoty. Obcy jest żywotnie potrzebny wspólnocie, jako że bez niego tożsamość własna pozostaje niedookreślona, niepewna, niepotrzebna.

W pewnym sensie więc ojczyzna wytwarza syncyzyzną – potrzebuje jej właśnie jako „gorszącej gorszości”, niedojrzałości, która istnieje wyłącznie jako zaprzeczenie. Ojczyzna i syncyzyzna są jak układ symbiotyczny, choć każdy sądzi, że nic go nie łączy z obozem przeciwnym. Wrogość między nimi jest odwróconą – bo odrzuconą – miłością. Potrzebują siebie nawzajem nie w sensie użytecznościowym, lecz ontologicznym: gdyby Inny zniknął, musieliby zobaczyć, że ich tożsamość opiera się na nicości – na kilku historycznych konwencjach. Dzięki stronie przeciwnej mogą trwać w złudzeniu, że przysługuje im mocne bycie.

W takim układzie ojczyzna ogranicza zachcianki, syncyzyzna zaś buntuje się na miarę ograniczeń. Syncyzyzna także nie ma w sobie nic absolutnego. Racją jej istnienia jest bunt, który sankcjonuje uzależnienie. Strona Gonzala, podobnie jak strona Kosiubidzkiego, czerpie więc energię z przeczenia. Opresywnej ojczyźnie odpowiada permissywna syncyzyzna; rytualne kontakty sterowane przez autorytet tradycji tutaj ulegają radykalnej zmianie: bliskie, poufale (familiarne, jak by powiedział Bachtin) relacje wytwarzają świat, w którym każdy ociera się o każdego. Najważniejsza jednak różnica pomiędzy dwoma obozami tkwi w sferze libido: ojczyzna je tłumi, syncyzyzna zaś uznaje za siłę nadrzędną, prawomocną. Człowiek ma prawo postępować tak, jak mu dyktują namiętności. Zgodnie z tym ojczyzna jest obyczajna, syncyzyzna – rozwiązła; pierwsza jest heteroseksualna, druga więcej

niż homoseksualna, bo po prostu rozerotyzowana, dopuszczająca, by wszystko, jak w domu Gonzala, parzyło się ze wszystkim.

Czy jednak na pewno?

Swój do swego po swoje

Czy rzeczywiście ojcowie uznają nadrzędność relacji heteroseksualnych? I czy faktycznie syncyzną ożywia erotyczna ciekawość świata?

W trakcie poszukiwania odpowiedzi na to pytanie, zauważamy, że w świecie *Trans-Atlantyku* nie ma kobiet: nie ma ich ani w gmachu poselstwa, ani w domu pana Tomasza, który samotnie wychowuje syna, ani wreszcie w estanzji Gonzala. W najważniejszych sytuacjach albo są nieobecne, albo nieistotne. Widocznie odegrały swoją rolę, rodząc synów. Potem mogą pełnić funkcje pomocnicze lub – jak podczas przyjęcia, kuligu czy polowania – dekoracyjne. Jedna i druga grupa z jakichś powodów nie potrzebuje kobiet. A może nawet ich się lęka.

W ten sposób docieramy do pierwszej – i wcale nie ostatniej – cechy wspólnej obu grup. Pomimo ostrych przeciwieństw wspólnoty te są do siebie podobne. Gdyby brać pod uwagę nieobecność kobiet, powiedzielibyśmy, że obie potrafiły zinstrumentalizować różnicę płciową. Instrumentalizacja różnicy płciowej i orientacji płciowych polega na wyłączeniu Innego z konstruowania wspólnoty – na podporządkowaniu pożądanemu tworzeniu więzi. Albo łagodniej: na włączeniu różnicy płciowej w grę społeczną. Gra ta wytwarza niebezpieczną konsekwencję: oto obie wspólnoty mają charakter homofilialny. Homofilialne jest społeczeństwo, które miłuje Tożsamość i które w pozycji uprzywilejowanej stawia więzi pomiędzy Takimi Samymi. Zbiorowość taka nie potrafi poradzić sobie z Innym inaczej, jak tylko poprzez trzy mechanizmy: asymilacji, czyli przemiany Innego w Tożsamego, marginalizacji, czyli usunięcia Innego na obrzeża wspólnoty, lub wykluczenia.

Obie zbiorowości, jak powiedziała Eve Kosovsky-Sedgwick, są przeniknięte pragnieniem homosocjalnym – pragnieniem, by gra pożądanego w społeczności pozostawała pod kontrolą zasady tożsamości. Aby więc utrzymać więzi, społeczności te muszą nie tylko, co było pierwszą cechą wspólną, zinstrumentalizować pożądanego, i nie tylko, co było cechą drugą, wyobcować Innego. Muszą też odnawiać się poprzez ofiarę. Zarówno ojczyzna, jak i syncyżna nie mogą się obyć bez rytuału ofiarniczego. Pan Tomasz mówi: „Ja hańbę moję zmyć muszę... ja to krwią zmyję... ale nie babską krwią nikczemnika tego... Tu innej, Cięższej nieco, krwi potrzeba!” (s. 89). Kiedy zaś Gonzalo wyjawia plan usunięcia pana Tomasza, mówi: „Ignasiek mój mnie jego zamorduj!” (s. 91)⁷.

Pomimo więc całego szeregu ostrych różnic pomiędzy syncyżną i ojczyzną, pomimo jawnej opozycyjności, w gruncie rzeczy oba typy wspólnoty są socjolo-

^{7/} Podobnie zresztą chwilowa przyjaźń między panem Tomaszem i Gonzalem została zbudowana na – potencjalnej – ofierze krwi: gdy Gonzalo zasłonił Ignaska przed psami, pan Tomasz stwierdza: „Przyjacielem będziesz, gdyś syna mego z narażeniem życia swojego wybawił!” (s.79).

gicznie tożsame: oba nie pozwalają na swobodną grę pożądania, oba mają charakter homofilialny, czyli istnieją dzięki uprzywilejowaniu zasady podobieństwa, dzięki ruchowi „swoją do swego po swoje”. Oba też odnawiają więź poprzez rytuał ofiarniczy.

Rytuał taki zostaje uruchomiony w sytuacji, jak by powiedział René Girard, kryzysu odróżnorodnienia⁸, czyli w czasie, gdy wartości praktykowane przez członków społeczności tracą swoją przezroczystość. Wtedy też ich uniwersalizm okazuje się pozorny. Ofiary ponoszone z własnych namiętności tracą sens, ograniczenie zwane tożsamością odsłania swoją pustkę. Wspólnocie grozi rozpad. Zagrożenie rozpadem to równocześnie niebezpieczna konieczność przemyślenia od nowa własnego życia, wprowadzenia jakichś radykalnych zmian albo zgody na nieistotność, przypadkowość czy umowność naszych norm. Pod powierzchnią rytuału zawsze czai się próżnia. Doświadczył tego bohater podczas nocnej wizyty u Pośła, widząc, że zachowania dyplomaty „dziwnymi się stały. A i bardzo Dziwne; do tego zaś Puste jakieś, jak pusta butelka, lub Bania. Patrę się, przyglądam i widzę, że w nim wszystko bardzo Puste, aż mnie lęk zdjął i myślę sobie, a co tak Pusto, może lepiej ja na kolana padnę?...” (s. 74)⁹. Odsłonięcie pustki sprawia jednak, że gest pokory jest już niewystarczający. Formę można wskrzesić wyłącznie poprzez ofiarę. Dlatego tak łatwo w tym świecie o pojedynek¹⁰.

Przed koniecznością ustawicznego budowania na nicości, przed niebezpieczeństwem dostrzeżenia pustki bronimy się codziennie i ze wszystkich sił. Można spojrzeć na bohaterów *Trans-Atlantyku* właśnie pod tym kątem – jako postaci, które uspojnają swoje zachowania w obliczu kryzysu: Bractwo Ostrogi usiłuje przerobić własną śmieszność na straszność, pan Tomasz Kобрzycki najpierw chce w pojedynku uśmiercić Gonzala, potem zaś gotów jest na synobójstwo, aby krwią zmasać hańbę, Pośeł zaś potrzebuje pojedynku do obrazu męstwa polskiego i do podtrzymania tożsamości polskiej. Ale i Gonzalo łaknie krwi: kiedy mówi „Ignasiek mój mnie jego zabije”, mając na myśli ojcobójstwo, zdradza to samo pragnienie, które widzimy także u ojczyźnian – a mianowicie wyobrażenie o stwarzaniu więzi między członkami społeczności poprzez spektakularne usunięcie Innego.

Oczywiście możemy widzieć w tym zapowiedź działań należących do porządku symbolicznego, a nie realnego. Oto w świecie skonwencjonalizowanym, choć wystawionym na kryzys, wystarczy zmanifestować wolę czynu, aby manifestacja

^{8/} Zob. R. Gerard *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź 1987.

^{9/} „Wtenczas poznałem, że i jemu Pusto” (s. 89), komentuje ze smutkiem narrator, patrząc na pana Tomasza. Wynika z tego, że świadomość czającej się pod spodem próżni jest dostępna wszystkim – nawet tym, którzy wydają się wypełnieni sensem.

^{10/} J.-P. Salgas *Witold Gombrowicz...*, s. 69. Salgas pisze, że w świecie, w którym jedno istnienie dla drugiego nie może być Bogiem, pojedynek jest jedynym rozwiązaniem. Pojedynek burzy związek pomiędzy ludźmi, a jednocześnie daje możliwość stworzenia masek: „Jedyny rytuał, który łagodzi – teatralizując go – fundamentalny kryzys międzyludzki. Rytuał, który umożliwia istnienie temu, co «intersubiektywne», a następnie «wspólnocie»”.

została potraktowana jako czyn. W teatrze form nie trzeba prawdziwej krwi, aby dokonała się ofiara. A jednak rozróżnienie na „realne” i „symboliczne” wydaje się nie do końca słuszne, jako że u Gombrowicza symboliczne jest bardziej realne od realnego – do tego stopnia, że w jego rzeczywistości „nie istnieje zewnątrz symbolicznego”. Kiedy więc w obrębie symbolicznego zostaje zapowiedziana ofiara, jest ona jakby przemianą żywego ciała w znaki: nie Gonzalo zostałby uśmiercony w pojedynku, lecz rozwiązała Inność, inność zboczona, taka, której nie przysługuje miejsce wśród ludzi przywoitych. Nie Ignacy zostałby zabity, lecz hańba. Równocześnie widać, iż ofiara, włączona w mechanizm odnawiania więzi społecznej, funkcjonuje jako czyn założycielski: to za jej sprawą nastąpić ma rekonstrukcja społeczności. Poprzez wykluczenie Innego wspólnota odzyska spójność, ponieważ jej członkowie staną się zakładnikami podobieństwa. Ich tożsamość potwierdza się – tworzy, umacnia, odnawia – poprzez radykalne odróżnienie się od inności. W ten sposób odnowiony zostaje model tożsamości oparty na negacji – niesamodzielny, choć twardy, wymagający od czasu do czasu ponawiania rytuału ofiarniczego, lecz jednocześnie dostarczający mocnego uzasadnienia dla zachowań.

U podłoża tego rytuału znajduje się wzorzec tragiczny – śmierć stanowi bowiem najmocniejsze potwierdzenie formy. Dlatego zbudowanie formy, jej odzyskanie czy utrwalenie następuje poprzez symboliczne usunięcie kogoś. Wykluczenie Innego stanowi zaś konieczność, ponieważ to, co podobne – podstawa istnienia społeczeństwa homofilialnego – nie może odwzorować rzeczywistego zróżnicowania społecznego, może je tylko przemocą podporządkowywać sobie bądź odrzucić. Wąski wzorzec dopuszczalnej tożsamości powoduje, że społeczność taka jest narażona na ustawiczne spotkania z innością, a więc na ustawiczne kryzysy. Aby sobie z nimi radzić, musi uruchamiać rytuał ofiarniczy.

Więź ofiarnicza, więź ludyczna

Niezauważalnie doszliśmy do wniosku, że uniknięcie zabójstwa nie było wyłączną zasługą gawędy. Oczywiście, forma ta, nastawiona na podtrzymanie więzi wśród słuchaczy, nie dopuszcza pewnych zachowań, słów, gestów i anty-wartości. Ale ważniejsza od gawędowej etykiety wydaje się strategia samego narratora.

Co stałoby się z Gombrowiczem, gdyby zakończenie było tragiczne?

Gdyby pan Tomasz zabił syna, wspólnota polska miałaby swojego męczennika: oto szlachetny ojciec, nie chcąc dopuścić do hańby syna, postanowił go zabić – wyżej więc cenil czystość obyczajową niż życie. Winnym zbrodni byłby Gonzalo, więc Gombrowicz-bohater nie mógłby się z nim przyjaźnić, chyba że za cenę samowykluczenia ze wspólnoty ojczyźnianej. Ale i wspólnota synczyżniana zyskałaby na śmierci Ignaśka-męczennika. Zbuntowani młodzieńcy, kontestatorzy narodowej formy mogliby powiedzieć, że w akcie zabójstwa odsłoniło się prawdziwe oblicze Tradycjonalistów, którzy nie mają innej metody powstrzymania młodości jak tylko śmierć.

Gdyby z kolei Ignasiek zabił – lub choćby upokorzył publicznie – ojca, sytuacja byłaby podobna. Wspólnota ojczyźniana mogłaby mówić: „Widzicie, oto do czego

prowadzi porzucenie tradycji, zejście na ścieżkę rozwiązalności obyczajowej. Od zbrodni seksualnego do zabójstwa – tylko jeden krok”. Również i wspólnota synczyńska mogłaby na tym skorzystać, mówiąc: „Widzicie, oto do czego trzeba się posunąć, aby wyzwolić się spod władzy ojca. Wolność albo śmierć”.

Co ważniejsze, w obu przypadkach Gombrowicz-bohater zostałby zatrzaśnięty w jednej ze zbiorowości. Dopóki pomiędzy grupami panuje stan nierozstrzygalnego konfliktu, dopóty Gombrowicz może krążyć między nimi, wchodząc w doraźne sojusze, ale nie tracąc prawa do podwójnej przynależności. Śmierć zakończyłaby tę swobodę.

Gombrowicz-narrator w ostatniej chwili zapobiega więc zabójstwu, ponieważ szuka innej społeczności. Można ją nazwać społecznością heterofilialną, czyli wspólnotą otwartą na Innego. Od razu trzeba powiedzieć, że w powieści jest to społeczność raczej postulowana niż faktyczna, raczej chwilowa niż trwała. Byłaby to wspólnota słaba, zagrożona ustawicznym rozpadem, niesprzyjająca samowiedzy – jako że żadnemu z jej członków nie przysługuje trwała, substancjalna tożsamość. Wzorzec współistnienia restytuuje się tutaj poprzez śmiech, to zaś oznacza, że społeczność taka nie uznaje żadnej formy za uzasadnienie przemocy.

Czy może istnieć wspólnota śmiechu? Z całą pewnością nie byłaby ona – poza stałymi przy *Trans-Atlantyku* – połączeniem ojczyzny i syncyzny, pojednaniem dyscypliny z „niemoralnością” uprawianą na złość rodzicom. Karnawałowa społeczność nie w tym się wyraża, że łączy skrajnie przeciwne modele społeczne, lecz w tym, że stosuje śmiech jako jedyną korektę napotkanej odmienności. Potrafi więc przyjmować każdego i nikogo nie odtrąca. Wydaje się, że można by zakładać istnienie takiego społeczeństwa dopiero wtedy, gdybyśmy potrafili stwierdzić, że w domenie śmiechu zmieści się wszystko, co człowiekowi dostępne jest w innych rejestrach: groza, tragizm, transcendencja, miłość, praca, zachwyty... Na szczęście nie muszę rozstrzygać tego dylematu. Prawdziwy sens pytania o to, czy możliwa jest wspólnota śmiechu, dotyczy bowiem – przynajmniej w moim ujęciu – relacji pomiędzy tekstem i mną. W takim znaczeniu lektura *Trans-Atlantyku* nabiera dramatyczności, jako że zmusza mnie do odnalezienia w sobie tego, co chciałbym przed śmiechem bronić i tego, co w innych ludziach chciałbym korygować powagą i surowością, nie zaś komizmem. *Trans-Atlantyk* pozwala mi więc doświadczyć „powagi karnawału”, rodząc świadomość, że ofiarą śmiechu w najważniejszych momentach powinienem czynić samego siebie. Nie jest to, co pewnie warto zaznaczyć, śmiech Gogolowski – taki więc, który Horodniczy chciałby wepchnąć nam z powrotem do gardła po to, byśmy zrozumieli, że jesteśmy równie żałośni, co on. Pomysł Gombrowicza polega na czym innym – na tym mianowicie, by pokazać śmiech jako doświadczenie ostateczne. Nie da się go wymyślić, zaplanować, wpisać w zestaw stylów bycia i sposobów odnoszenia się do drugiego człowieka. Można pewnie z nadzieją myśleć o śmiechu jako kreaturze jednostkowej i zbiorowej formy, ale nie należy lokować w nim złudzeń. Śmiech, jako forma, również nie powinien być absolutyzowany, traktowany jako dialektyczne zwięźcenie konfliktu między syncyzną i ojczyzną. Mówiąc krót-

ko: nawet śmiech powinien być nieufnie doświadczany. Przecież w ostatniej scenie, scenie gargantuicznego śmiechu, narrator wymienia prawie wszystkich. Z wyjątkiem Gonzala.

Zapoznane dziedzictwo

Swoją powieścią Gombrowicz domyka i otwiera pewien ciąg ideowy. Jego początki odnajdziemy w *Zemście*, *Panu Tadeuszu*, *Weselu* i *Wyzwoleniu*, a także w *Nie-boskiej komedii*, *Płomieniach* i *Przedwiośniu* – a więc dziełach, których autorzy szukali podstawy więzi wspólnotowej, najczęściej łagodząc bądź uwznioślając jej groźne oblicze. Sentyment pozwalał zasłonić ów permanentny rytuał, który odbywa się na obrzeżach i w środku społeczności; demonizacja natomiast czyniła ze składania ofiary wybryk, anomalie, odstępstwo. Gombrowicz wydaje się w tym ciągu podwójnie odmienny: najpierw dlatego, że odsłonił – w podwojonej fabule – agresywną reakcję społeczności na przecucie pustki, ów lęk przed przygodnością wspólnoty, która nie zna innego mechanizmu wytwarzania więzi niż symboliczne wykluczenie; po wtóre zaś dlatego, że połączył śmieszność z grozą. Kto widzi tylko komizm pana Tomasza, ten myli *Trans-Atlantyk* z *Zemstą*.

Po *Trans-Atlantyku* linia biegnie dalej: od *Turystów z bocianich gniazd* Czesława Straszewicza, poprzez *Obóz Wszystkich Świętych* Tadeusza Nowakowskiego, *Jezioro Bodeńskie* Stanisława Dygata, *Kompleks polski* oraz *Małą apokalipsę* Tadeusza Konwickiego, *Spis cudzołożnic* Jerzego Pilcha aż po *Wojnę polsko-ruską* Doroty Masłowskiej. Wszystkie te opowieści ukazują społeczność jako nieprzekraczalny horyzont działań jednostki: bohaterowie albo za wszelką cenę usiłują uwolnić się od polskości, albo z nią zjednoczyć. Właśnie ta rozpaczliwa szamotanina między pragnieniem osobności i pragnieniem akceptacji stanowi o różnicy między Gombrowiczem i jego następcami. Najprościej rzecz ujmując, żaden z wymienionych pisarzy nie szuka „trzeciego rozwiązania”, czyli wspólnoty, która nie konstytuuje się wokół wąskiej tożsamości, która nie posługuje się agresywnym odróżnieniem od Innego, a jednocześnie pozostaje wspólnotą. Dlatego ich opowieści stanowią pewien regres w stosunku do *Trans-Atlantyku*: Gombrowicz widział relacje społeczne w trójkącie (pożądamy czegoś nie ze względu na wartość obiektu, lecz dlatego, że pożądają tego Podobni Do Nas – ci, którzy uczyli nas pragnień), natomiast opowieści późniejsze przedstawiają owe relacje w linii prostej (wspólnota jest obiektem bezpośredniego pożądania albo niechęci). Różnica owa wynika być może stąd, że Gombrowicz w polskości widział przede wszystkim społeczność, pozostali zaś w społeczności dostrzegali przede wszystkim polskość.

Na pytanie, „co zawiera kontrabanda przewożona przez *Trans-Atlantyk* czytany dzisiaj”, trzeba więc odpowiedzieć: pustkę. Nicość jako rzeczywisty fundament każdej społeczności. Nie uwolnimy się zatem od *Trans-Atlantyku* wtedy, gdy uznamy, że reprezentujemy inny model polskości – otwartej, liberalnej, obywatelskiej bez agresji. Nawet jeśli byłaby to prawda, to i tak nie pozwala ona poczuć się innym od przedstawionych w *Trans-Atlantyku* postaci, jako że Gombrowicz pisze nie tylko o konkretnej formie polskości, lecz przede wszystkim o mechanizmie two-

Czaplínski Wspólnotowy rytuał ofiarniczny

rzenia się wspólnotowości. Człowiek żyje u niego pomiędzy samotnością niemożliwą i wspólnotą podejrzaną. Samotności nie da się wybrać, ponieważ człowiek nie istnieje poza społecznością, wspólnocie zaś nie można zaufać, ponieważ nie potrafi ona tworzyć się inaczej, jak poprzez rytuał ofiarniczny. Nie wybieramy więc pomiędzy osobnością i uspołecznieniem, lecz pomiędzy różnymi typami uczestnictwa we wspólnotach.

Z takim *Trans-Atlantykiem* trudniej.