
Opowieści hołodomorowe jako (re)medium (post)pamięci. Wokół *Wiek czerwonych mrówek* Tani Pjankowej

Klaudia Korczyńska

TEKSTY DRUGIE 2023, NR 5, S. 231–251

DOI: 10.18318/td.2023.5.15 | ORCID: 0000-0003-0832-6630

Uwagi wstępne

Tania Pjankowa w wywiadzie, który dotyczył jej hołodomorowej (o)powieści¹ *Wiek czerwonych mrówek*, akcentowała², że w martyrologium *Національну книгу пам'яті жертв Голодомору 1932-1933 років в Україні* (Narodowa Księga pamięci ofiar Hołodomoru z lat 1932-1933

Klaudia Korczyńska

– doktorantka literaturoznawstwa na UKEN w Krakowie. Jej zainteresowania naukowe koncentrują się na antropologii literatury i kultury, historii środowiskowej, a także filozofii politycznej. Obecnie prowadzi badania nad reportażami oraz świadectwami osób głodujących z przyczyn geopolitycznych w kontekście teorii niesprawiedliwości epistemicznej. Kontakt: klaudiakorczynska13@gmail.com.

1 Terminu „hołodomorowe (o)powieści” używam, mając na myśli teksty, zazwyczaj prozatorskie, które skupiają się na opisie Wielkiego Głodu w Ukrainie z lat 1932-1933. Co istotne, posługuję się nazwą Hołodomor, gdyż w historiografii ukraińskiej jest najczęściej stosowana, zawiera bowiem uwagę na odrębność tragedii z lat 1932-1933 względem innych klęsk głodowych, których na przestrzeni XX w. doświadczyli Ukraińcy. Do Hołodomoru doszło z powodu świadomych decyzji władz Związku Radzieckiego, a zatem był on sztucznie wytworzoną klęską głodową; zob. S. Kulczycki, *Hołodomor. Wielki Głód na Ukrainie w latach 1932-1933 jako ludobójstwo. Problem świadomości*, przeł. B. Salej, Kolegium Europy Wschodniej, Wrocław 2008.

2 I. Столярчук, *Таня П'янкowa: Вік червоних мурах*, „Інтерв'ю з України” z 8 grudnia 2022, <https://rozmova.wordpress.com/2022/12/08/tanya-pjankova/> (15.05.2023). Wszystkie przytoczone w tym tekście uwagi dotyczące refleksji Pjankowej pochodzą z tego wywiadu.

w Ukrainie) znajduje się 882 510 nazwisk ofiar³. Wspominała o tym, gdyż po pierwsze, pragnęła zwrócić uwagę, że wielu tragicznie zamordowanych wciąż nie zidentyfikowano, a po wtóre, by podkreślić, iż imiona bohaterów jej książki pochodzą z owej Księgi pamięci. Pisarka konstatowała również, że od czasów studenckich czytała literaturę dokumentalną o Wielkim Głodzie, a w trakcie pracy nad *Wiekami czerwonych mrówek* miała dostęp do materiałów gromadzonych przez Ukraiński Instytut Pamięci Narodowej, dzięki czemu mogła się zapoznać z dziesiątkami różnych świadectw.

Wśród owych archiwaliów znalazł się między innymi opis historii wsi Macochy, w której władze radzieckie otworzyły sanatorium dla elit partyjnych leczących się z powodu otyłości. W czasie Hołodomoru ponad połowa ludności Macoch zmarła śmiercią głodową, podczas gdy obok odbywały się terapie dla otyłych członków partii i ich rodzin. Pjankowa przywołała przede wszystkim świadectwo jednego z przeżywów⁴, który opisał, w jaki sposób widok pacjentów sanatorium wyzwalał w zagłodzonych mieszkańcach wsi pragnienie zjedzenia ich ciał. Po przeczytaniu owego wspomnienia postanowiła, że akcję swojej (o)powieści osadzi w Macochach, będących symbolem ukraińskich wsi, gdzie podczas Hołodomoru odnotowywano zatrważające liczby ofiar kanibalizmu⁵.

Co istotne, Pjankowa akcentowała również, że dzięki zgromadzonym informacjom faktograficznym mogła napisać niefikcyjny tekst, ale jej celem było stworzenie utworu, który dotrze do szerokiego grona odbiorców, ponieważ niektórzy Ukraińcy – a tym bardziej mieszkańcy innych rejonów

3 Historycy szacują liczbę ofiar na 5-10 mln, dlatego wciąż poszukiwane są ich nazwiska, które wpisuje się do ujednoczonego rejestru ofiar Hołodomoru. Więcej na ten temat zob. <https://holodomormuseum.org.ua/iedynyj-reiestr-zhertv-holodomoru/> (15.05.2023). Martyrologium dostępne jest na stronie muzeum: <https://holodomormuseum.org.ua/hololomor/natsionalna-knyha-pam-iati-zhertv-holodomoru-1932-1933/> (15.05.2023).

4 Określenia „przeżywcy” używam za Agnieszką Daukszą, uznając je za najbardziej adekwatne, gdy mowa o osobach naznaczonych doświadczeniem ludobójstwa; zob. A. Dauksza, *Klub Auschwitz i inne kluby. Rwane opowieści przeżywców*, Znak, Kraków 2021.

5 Szczególnie wstrząsające są wspomnienia osób, które były świadkami niewyobrażalnego cierpienia matek uświadamiających sobie, że zjadły ciało swojego dziecka. Takie sytuacje zdarzały się często i są opisywane przez wielu przeżywów. Franciszek Dudka wspominał z trwogą: „W Kotturzyńcach na byłym pańskim dziedzińcu matka zarżnęła dziecko i zjadła...”. Również Paweł Murawski zaświadczał: „jedne drugiego zagryzali i jedli [...]. Ojciec z matką dobili umierającą z głodu córkę i zjedli [...]”. To moi sąsiedzi byli, dziewczynka już duża była, na pewno dziesięć lat tamta dziewczynka miała. To już było zwirowane”; zob. R. Dzwonkowski, *Głód i represje wobec ludności polskiej na Ukrainie 1932-1947*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004, s. 58, 142.

świata – wciąż nie są świadomi konsekwencji Hołodomoru. Terror głodowy z lat 1932-1933 w perspektywie historycznej stanowi jedno z najbardziej tragicznych wydarzeń, jakich doświadczył naród ukraiński, a tym samym pełni bardzo istotne funkcje we współczesnej polityce pamięci. Przed rokiem 1991 na terenach Ukrainy niemal o nim nie wspomiano, dlatego pierwsze miejsca pamięci powstały tam, gdzie mieszkała ukraińska diaspora⁶. Natomiast po uzyskaniu przez Ukrainę niepodległości potomkowie ofiar zaczęli publikować dokumenty archiwalne, pisać prace naukowe i tworzyć miejsca upamiętniające zamordowanych przodków. Dzięki ich działaniom temat Wielkiego Głodu zaczął funkcjonować w oficjalnej narracji, a jego opis znalazł się w podręcznikach szkolnych⁷. Mimo to nie wszyscy zakwalifikowali go jako zbrodnię ludobójstwa, w związku z czym spory powstające wokół tego problemu są nie tylko elementem historycznych debat, lecz także obecnego dyskursu politycznego.

Jak podkreśla Tomasz Stryjek, Hołodomor jest jednym z mitów fundacyjnych narodu⁸, kształtujących zbiorowe wyobrażenia o przeszłości, tym samym wpływa na proces konstituowania się tożsamości narodowej. Pełni on również funkcje identyfikacyjne i integracyjne, a w relacjach zewnętrznych kreuje wizerunek kraju⁹. Z tego względu badanie świadectw egzystencjalnego dramatu ofiar jest niezwykle istotne, zwłaszcza że Hołodomor to nadal jedna z najbardziej nieprzepracowanych traum narodowych¹⁰. Jej objawy są nieustannie przez Ukraińców odczuwane¹¹, choć niejednokrotnie nieświadomie, dlatego przeżywcy i ich potomkowie starają się uzmysławiać reperkusje Wielkiego Głodu przez swoje świadectwa i (o)powieści. Można więc rzec, że są one medium pamięci, ukazują bowiem lub „udają rzeczywistość”, by

6 W. Kudela-Świątek, *Pamięć i „miejsca pamięci” Hołodomoru. Krajobraz po bitwie*, „Nowa Ukraina” 2008, nr 1-2 (5-6), s. 102-118.

7 A. Wylegała, *Podzielona czy zróżnicowana? Jeszcze raz o pamięci społecznej na Ukrainie (z tożsamością w tle)*, „Kultura i Społeczeństwo” 2015, nr 2, s. 103.

8 T. Stryjek, *Głód w latach 1932-1933 w historiografii ukraińskiej i w konstrukcji nowoczesnego mitu fundacyjnego Ukrainy*, „Civitas. Studia z Filozofii i Polityki” 2014, t. 16, s. 13-54.

9 Tamże, s. 15-16.

10 O posthołodomorowej traumie transgeneracyjnej Ukraińców i jej konsekwencjach zob. V. Gorbunova, V. Klymchuk, *The Psychological Consequences of the Holodomor in Ukraine*, „East/West: Journal of Ukrainian Studies” 2020, t. 7, nr 2, s. 34-68.

11 Szerzej o „traumie przeniesionej do współczesności” pisał Ołeksandr Kramerenko; zob. tenże, *Genocyd-33 we współczesnym wymiarze ukraińskim*, „Nowa Ukraina” 2008, nr 1/2 (5/6), s. 119-128.

zobrazować „prawdę przeżycia”, które jest prawdziwsze od „prawdy historii”¹². Pamięć kulturowa opiera się właśnie na zewnętrznych mediach, dzięki którym przekazuje doświadczenia ponad granicami jednego pokolenia. Jak słusznie zwracała uwagę Aleida Assmann: „Na poziomie pamięci kulturowej decydującą rolę odgrywa przeniesienie doświadczeń, wspomnień i wiedzy na nośniki materialne, jak książka czy film”¹³, ponieważ dzięki nim wytwarza się społeczną pamięć długotrwałą.

Co więcej, (o)powieści hołodomorowe stanowią formę terapii, gdyż przypominając tragiczne wydarzenia, uświadamiają wciąż obecną traumę i ułatwiają tym samym jej przepracowanie – dlatego są również remedium postpamięci. Oparte zazwyczaj na własnych doświadczeniach i/lub wspomnieniach (np. *Maria Ułasa Samczuka, Żółty książę* Wasyla Barki, *Wszystko płynie* Wasilija Grossmana), pamięci biodziedzicznej (np. *Muzeum porzuconych sekretów* Oksany Zabużko) oraz/lub relacjach i archiwaliach, jak *Wiek czerwonych mrówek* Pjankowej – aktualizują problematykę ludobójczego wymiaru Hołodomoru również po to, by redefiniować obszar wartości kulturowych oraz politykę życia codziennego odbiorców, którzy zmagają się zarówno z postpamięciowym piętnem, jak i konsekwencjami obecnej polityki rosyjskiej.

Fabularyzowane historie stanowią także fundament kształtowanej – zwłaszcza przez imperatyw etyczny – antyhistorii (*anti-history*)¹⁴, dzięki której głosy dotychczas nieuprzywilejowanych, marginalizowanych oraz wykluczanych mogą się stać integralną częścią równoprawnego, a niejednokrotnie nawet dominującego dyskursu. Istotne jednak, że pisarzom zazwyczaj nie chodzi o synoptyczną prezentację zobiektywizowanego zespołu zdarzeń, lecz zobrazowanie dramatu konkretnego doświadczenia. Najistotniejszą funkcję pełnią tu zatem doznania afektywno-emocjonalnego ja, ujawniające się w rwanej czy też okaleczonej narracji. Daje ona dostęp do świata dramatycznych przeżyć osób zmagających się z postępującą deterioracją ciała. W niniejszym szkicu przyjrze się właśnie tym fragmentom powieści

12 W kontekście Holokaustu w podobny sposób pisała o tym Hanna Gosk; zob. też, *Słowo wstępu*, w: *Teraźniejszość i pamięć przeszłości. Rozumienie historii w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, red. H. Gosk, A. Zieniewicz, Elipsa, Warszawa 2006, s. 8.

13 A. Assmann, *Między historią a pamięcią. Antologia*, red. M. Saryusz-Wolska, Wydawnictwa UW, Warszawa 2013, s. 55.

14 M. Frisch, A. Shared, *Authority: Essays on Craft and Meaning of Oral and Public History*, State University of New York Press, Albany–New York 1990, s. 187.

Pjankowej, które przede wszystkim eksponują korporalno-afektywny wymiar egzystencji ofiar Wielkiego Głodu, traktując go jako charakterystyczny przejaw prozy hołodomorowej.

Antropologia ciała głodującego

Na początku nie jest strasznie...

Najpierw puchną nogi.

Cierpną coraz bardziej, drętwieją, stają się takie ciężkie i pełne jak dwie beczki, jakby ktoś codziennie wlewał w nie ołów, i już nie trzymają cię, jak trzymały kiedyś, a tylko przeszkadzają.

Niemіłosiernie cię swędzą, a ty się po nich, ostrożnie, żeby nie rozerwać skóry, drapiesz. Skóra na nich robi się cieńsza, coraz cieńsza, żółknie, napina się, pod nią powoli zbiera się jakaś żółta woda [...]. Przyglądasz się sobie, powstrzymujesz skurcze żołądka, chcesz natychmiast wyzdrowieć, nie czekać, nie pozwolić piekącej wodzie zalać całego twojego ciała¹⁵.

Tak oto rozpoczyna swoją antykomunistyczną i antysowiecką powieść *Wiek czerwonych mrówek* Tania Pjankowa. Akcja utworu rozgrywa się w ukraińskiej wsi Macochy w 1933 roku, a więc gdy terror głodowy wywołany sowiecką polityką pochłaniał już dziesiątki ofiar. Od pierwszych stron powieści narracja jest skoncentrowana na opisie opuchniętych, odmawiających posłuszeństwa ciał głodujących mieszkańców Macoch. We fragmentach książki skupionych na ukazaniu dysfunkcyjnego ciała szczególnie istotne wydają mi się kwestie dotyczące intymności. W jej polu można wyróżnić takie problemy, jak obnażanie swojej cielesności, problemy natury fizjologicznej, (samo)badanie czy też (samo)obserwacja ciała, implikująca (auto)refleksję nad nim, oraz (samo)wiedzę na temat stanu chorobowego.

Świadomość cielesną, doprowadzoną do ekstremum, niewątpliwie ma Dusia, której autorefleksje przytoczyłam w cytacie wcześniej. Bohaterka jest nastolatką mieszkającą z matką i bratem w rozpadającym się, stopniowo rozbieranym na opał domu. W powieści pojawia się wiele fragmentów ukazujących Dusię w momencie, gdy obserwuje swoje ciało oraz ciała najbliższych. Opisy te są wstrząsające i szokujące, dlatego niewątpliwie afektują odbiorcę,

¹⁵ T. Pjankowa, *Wiek czerwonych mrówek*, przeł. M.S. Zadura, Wydawnictwo Kobiectwo, Białystok 2023, s. 7. Kolejne przywołania oznaczone jako WCM z numerem strony.

jednak ich poetyka jest niemal pozbawiona wyrazu emocjonalnego, precyzyjna, momentami lapidarna, a co szczególnie istotne, podkreśla obiektywizm bohaterki. Dusia, gdy opisuje swoje ciało i widok ciał bliskich, skupia się na wielu aspektach wizualnych uwidaczniających stan chorobowy:

Myroś też spuchł. Ciało ma we wrzodach i w zastoinach. Mama milczy i coraz częściej patrzy jakby poprzez nas [...]. Ona sama nie puchnie, lecz wysycha. Jej ręce i nogi chudną, wydłużają się i mama zaczyna przypominać czaplę – jest chuda i wysoka, jeszcze taka piękna, tylko twarz ma czarniejszą niż noc. Kiedyś, jak się myśla, to zobaczyłam, że nie ma już piersi. Pozostały z nich, niegdys wspaniałych, wysokich, sprężystych, dwa pomarszczone worki, które wciąż jakoś trzymają się ciała [WCM, s. 8].

Przemyślenia te są racjonalizujące i choć można dostrzec nastawienie afektywno-emocjonalne, uwagę zwraca przede wszystkim swego rodzaju zubożeniu. Bohaterka w obliczu sytuacji granicznej¹⁶ wyciszała swoje uczucia i koncentrowała się na uciążliwych doznaniach fizjologicznych. Jej percepcja świata jest ograniczona do ciężącego, bolesnego ciała, które nie daje o sobie zapomnieć, jak bowiem słusznie rozpoznali Maurice Merleau-Ponty czy Arthur Danto: nie jesteśmy w naszych ciałach, ale jesteśmy naszymi ciałami¹⁷. Gdy zatem jest ono poddawane rozmaitym okrucieństwom, w wyniku których przestaje sprawnie funkcjonować, staje się jednym z najistotniejszych problemów egzystencjalnych. Ponadto zatracza ono wówczas wszystkie swoje nadrzędne funkcje poznawcze, co powoduje, że zaczyna zanikać fundament dialogu podmiotu z otaczającym go światem. Osoba głodująca staje się w pewnym sensie monadyczną immanencją, gdyż doświadcza swojej cielesności w sposób szczególnie intymny, wewnętrzny oraz zamknięty. Skrajna atrofia i prostracja doprowadzają również do indyferentyzmu moralnego i ogólnego zubożenia, dlatego matka bohaterki milczy. Dusia także kilkakrotnie zwraca uwagę, że przestała rozmawiać z najbliższymi: „Usiłuję sobie przypomnieć, kiedy przestałam rozmawiać z bratem, z mamą. Tylko gdy mamy sprawę, rzucamy do siebie po kilka słów, i to wszystko [...]”. Odczuwam

16 Por. K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, przeł. M. Skwieciński, w: R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978.

17 Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji. Fragmenty*, przeł. J. Migasiński, P. Stefańczyk, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1988; A.C. Danto, *The Body/Body Problem: Selected Essays*, University of California Press, Berkeley 1999.

tylko zmęczenie. Nie strach, nie żal, nie modlitewny smutek, lecz zmęczenie” (WCM, s. 72).

Doświadczenie głodu jest zatem par excellence cielesne, co jednak nie znaczy, że autorzy powieści hołodomorowych nie skupiają się również na jego psychicznym czy też duchowym przeżywaniu. Od co najmniej kilkunastu lat w naukach humanistycznych dominuje przeświadczenie, że fenomenowi cielesności nie należy redukować tylko do tego, co zewnętrzne, tak jak nie można ograniczać go jedynie do samych struktur świadomości lub odczuwania. Różnorodność, wieloaspektowość i niejednoznaczność doznań cielesnych wymagają refleksji przekraczającej dychotomię umysłu i ciała (czy duszy i ciała) oraz rozumu i afektu. Sfery te niewątpliwie wchodzą ze sobą w swego rodzaju dialektyczny spłot, wpływają bowiem na siebie wzajemnie i niejako się przenikają, a zatem klasyczne antropologie, monistyczna czy dualistyczna, nie dostarczają pełnego obrazu człowieka. Dlatego autorom (o)powieści hołodomorowych orientacja uwzględniająca interferencje między wyróżnionymi sferami jest zazwyczaj najbliższa.

Twarz jako pole walki i kryzysu

Twarz ludzka zarówno jako fenomen refleksji antropologiczno-kulturowej, jak i obiekt badań psychologiczno-społecznych wymyka się jednoznacznym klasyfikacjom. Można by rzec, że sytuuje się na styku tego, co dosłowne i metaforyczne, zmysłowe i transcendentne, a w końcu cielesne i duchowe. Jest miejscem nawiązywania kontaktu z Innym, ze światem, ale jednocześnie stanowi granicę podmiotowości. W filozofii dialogu¹⁸, zwłaszcza u Emmanuela Lévinasa, relacja z twarzą ujmowana jest w kategoriach etycznych, co wyraża słynny imperatyw: „Skoro inny patrzy na mnie, to jestem za niego odpowiedzialny, nawet jeśli w jego oczach nie podjąłem żadnych zobowiązań”¹⁹. Zgodnie z taką wykładnią twarz Innego zawiera w sobie istotę wezwania etycznego, którego nadrzędną dyrektywą jest życie w taki sposób, by pomniejszać, a nie powiększać jego cierpienia. Jak przyjmował również Tischner²⁰, jest zaprzeczeniem maski, ujawnia bowiem prawdę o człowieku.

18 Twarz stanowi również centralne pojęcie filozofii Martina Bubera, Franza Rosenzweiga czy Józefa Tischnera.

19 D. Krawczyńska, *Tożsamość według Lévinasa*, „Twórczość” 1997, nr 7, s. 127.

20 J. Tischner, *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia” 1978, nr 10, s. 73.

Powszechnie przyjmuje się, że jest tą częścią ciała, która jest najsilniej powiązana zarówno z tożsamością indywidualną, jak i społeczną²¹. Antropologiczno-kulturowe znaczenia twarzy nie konstytuują się zatem w oderwaniu od takich pojęć, jak tożsamość, cielesność, duchowość czy etyczność. Warto jednak zaznaczyć, że na gruncie filozofii – szczególnie chrześcijańskiej, choć nie tylko – twarz była często ujmowana jako ontologiczna samoistność, swego rodzaju symbol paradygmatu europejskiego humanizmu. Dlatego człowiek odarty-z-godności i honoru, upokorzony oraz zawstydzony opisywany jest nieraz jako pozbawiony twarzy. Metafora ta implikuje również unifikację, tj. proces pozbawiania człowieka wyróżniających go cech, a szej – tożsamości.

Pjankowa także nie posługuje się pojęciem twarzy, mając na myśli jedynie fizjonomię konkretnego człowieka. Twarz pełni u niej funkcję polisemicznej metafory, ulokowanej w polu rozmaitych znaczeń symbolicznych. Gdy jedna z bohaterek mówi Swyrydowi, że Tamara „[n]ic w tej głowie nie ma. Jak w Kołchozie ma pracować, to z nóg pada, a jak z facetami do stodoły, na to pierwsza. Straszna taka, twarzy zupełnie nie ma” (WCM, s. 224), sugeruje, że dziewczyna straciła godność i honor. Gdy zaś Swyryd niedługo po tej rozmowie stoi nad jej łóżkiem i stwierdza: „Nie blada nawet, lesz sina. Nie ma twarzy” (WCM, s. 235), najprawdopodobniej przeczuwa jej śmierć. Metafora człowieka bez twarzy najczęściej realizuje się zatem w figurze odartej z godności czy też sprowadzonej do nagiego życia ofiary. Często również sugeruje koniec, gdyż „[k]to jest bez twarzy, jest już trupem. Twarz jest istotą żyjącego człowieka”²². Ponadto w powieści kilkakrotnie pojawia się stwierdzenie, że osoba głodująca ma „czarną twarz”, co konotuje obraz śmierci.

Pjankowa posługuje się także metaforą radykalnej bezpośredniości spotkania z Innym twarzą w twarz. Taka konfrontacja sugeruje zrzucenie wszelkich zasłon – odsłonięcie prawdy o sobie w obliczu drugiego człowieka. Twarz podczas spotkania oko w oko jest jednocześnie obserwowana i sama obserwuje, dlatego pod wpływem afektów relacyjnych jej dynamika szybko podlega zmianom. W przypadku ofiary ujawnia bolesną trajektorię cierpienia, stanowi ekspresję rozpacz i bezsilności, ale skonfrontowana z twarzą kata może przybierać rozmaite formy – wyrażające nie tylko lęk czy upokorzenie, lecz także

21 Między innymi Pierre Bourdieu pisał, że twarz jest częścią ciała silnie powiązaną z tożsamością społeczną jednostki oraz honorem; zob. tenże, *Męska dominacja*, przeł. L. Kopiciewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 27.

22 J. Tischner, *Fenomenologia spotkania*, s. 93.

pogardę oraz wstręt. Na twarzy Hanny, która spogląda na Swyryda – niegdyś przyjaciela jej męża i od lat zakochanego w niej sprzymierzeńca radzieckiej władzy, niewątpliwie ujawnia się odraza, a zarazem całkowita bezradność, głębokie upokorzenie, nieokreśloność stanu pomiędzy życiem a śmiercią. Bohaterka jest psychosomatycznie wyczerpana ciągłą walką o przetrwanie oraz utrzymanie przy życiu swoich dzieci, co najsilniej uwidacznia się na jej twarzy, toteż gdy Swyryd ją spotyka, konstatuje:

[...] twarzą w twarz się spotkaliśmy. Minęła mnie jak obca, tylko rzuciła spojrzenie, jakby w sam środek duszy wsadziła mi pogrzebacz [...] ogarnia mnie uczucie niepokoju. Ona stała się jakaś taka czarna, mizerna – jak kwiatek na mrozie, twarzy wcale nie ma [WCM, s. 40].

Jak sądzę, wymiana bezpośrednich spojrzeń wywołuje w nim negatywne afekty, zwłaszcza niepokój, nie tylko dlatego że spotyka ukochaną w stanie półżycia. Swyryd patrząc na nią, konfrontuje się z ofiarą systemu totalitarnego, z twarzą będącą świadectwem ludobójstwa i wcieleniem prawdy o jego przerażających konsekwencjach. Co więcej, spojrzenie Hanny jest tak głębokie, że przesywa jego duszę na wskroś i tym samym – posługując się językiem Lévinasa – wzywa go do odpowiedzialności, co z kolei wywołuje ów stan zaniepokojenia.

Twarz jest zatem nie tylko wizerunkową powierzchnią, ale przede wszystkim medium struktur głębokich, na które składają się znakowość, figuralność czy symboliczność²³. Mówiąc inaczej – jest nośnikiem ludzkich uczuć czy też ekranem emocji, a zatem strukturą odzwierciedlającą proces dynamicznych zmian zachodzących w organizmie. Ponadto pełni bardzo istotne funkcje tożsamościowo-twórcze, psychospołeczne i (między)kulturowe. Świadectwem tego, jak istotna dla człowieka jest jego twarz, są zachowane w Państwowym Muzeum Auschwitz-Birkenau portrety, stanowiące najliczniejszą grupę spośród obrazów wykonanych w obozach zagłady. Zazwyczaj malowano je w ukryciu, ze świadomością ogromnego niebezpieczeństwa, co oznacza, że pragnienie posiadania (zachowania lub wysłania bliskim) własnego wizerunku było silniejsze nawet od strachu przed śmiercią²⁴. Rysunek stanowił

23 M. Hendrykowski, *Semiotyka twarzy*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2017, s. 27.

24 Por. A. Sieradzka, *Twarz w twarz. Sztuka w Auschwitz. W 70. rocznicę utworzenia Muzeum na terenie byłego niemieckiego nazistowskiego obozu koncentracyjnego i zagłady*, Wydawnictwo MNK, Kraków 2027, s. 11.

materialny – a zarazem symboliczny – dowód na to, że jeszcze się istnieje i ma ludzki wygląd. Należy jednak podkreślić, że głód i przepracowanie wpływają na ciało tak destrukcyjnie, że często czynią twarz niemal nierozpoznawalną. Jeden z więźniów KL Auschwitz narysował autoportret, na którym ukazał swój wizerunek sprzed wojny i po trafieniu do obozu. Na rysunku widnieje napis sugerujący niemożność rozpoznania siebie: „Wer ist da? Du! Ich? Ja!” (Kto to jest? Ty! Ja? Tak!)²⁵. W *Wiekach czerwonych mrówek* bohaterowie również zwracają uwagę na diametralne zmiany zachodzące w wyglądzie ich twarzy. Gdy Dusia przygląda się młodszemu bratu, spostrzega, że:

Myroś zmienia się w oczach. Twarz jego zawarła się w jednym wielkim grymasie cierpienia i stał się on jego nową twarzą. Nie śmieje się, nie krzywi, nie płacze. Odzywa się cicho [...]. Wysychają mu oczy i zamiast nich na opuchniętej twarzy pozostały tylko dwie szparki. Kiedy patrzę na niego, zawsze staram się uzmysłowić sobie, że to mój Myroś. Usiłuję zobaczyć go takiego jak dawniej – wysokiego, mocnego chłopca, nadzieję mamy i podporę ojca [...] teraz widzę przed sobą jego szare, nalane wodą ciało – ciało trupa, a nie żywego człowieka [WCM, s. 161].

Zmiany te są psychosomatyczne, a zatem – posługując się sformułowaniem Marka Hendrykowskiego – można rzec, że twarz jest krajobrazem życia wewnętrznego²⁶. Istotna jest tu dynamika interferencji między sferą cielesną a psychiczną. Ciało upokorzone, poranione i skrajnie wyczerpane długotrwałym głodem często zmaga się z poważnymi zaburzeniami psychicznymi. W pierwszych stadiach niedożywienia głodujący odczuwa zmęczenie, jest apatyczny, co następnie może się przerodzić w poczucie derealizacji. Odcięcie się od otaczającego dramatu i okrucieństwa rzeczywistości to mechanizm chroniący własną podmiotowość przed doświadczeniami nie-do-zniesienia. Antoni Kępiński analizując przeżycia więźniów obozów koncentracyjnych, słusznie eksplikował: „Podobnie też jak przed koszmarem snu broni się czasem śniący, myśląc, że jest to tylko sen, tak przed koszmarem obozowym obroną było poczucie derealizacji, niereczywistości tego, co otacza”²⁷. Myroś wydaje się już na granicy apatii i depersonalizacji, dlatego mimo

25 Tamże, s. 27.

26 M. Hendrykowski, *Semiotyka twarzy*, s. 39.

27 A. Kępiński, *Koszmar*, w: tegoż, *Rytm życia*, Sagittarius, Kraków 1994, s. 15.

psychosomatycznego cierpienia nie wykazuje charakterystycznych dla niego reakcji, takich jak krzywienie się czy płacz.

Powyższy fragment książki doskonale ilustruje więc złożoność funkcji, jakie pełni twarz, a tym samym wychodzi poza spłot znaczeń metaforycznych oraz przekracza tradycyjną retorykę, która optuje za jej ontologiczną samoistością. Uwagę zwraca przede wszystkim fizjologiczny, szerzej – cielesny, a więc materialny aspekt twarzy Myrosia. Istotna jest tu zarówno jej wizualność, jak i korporalność – Dusia opisuje, w jaki sposób wygląda puchnąca twarz brata, jak wysychają mu oczy, wypadają włosy i zęby. Twarz jest zatem niewątpliwie uwikłana w silne zależności od swej cielesnej formy, stanowi swego rodzaju kontinuum ciała; jak stwierdził niegdyś Gilles Deleuze, „to ustrukturuwany układ przestrzenny pokrywający głowę, głowa zaś jest zależna od ciała, pozostaje bowiem jego zwieńczeniem. Jest zależna nie dlatego, że brak jej ducha, ale dlatego iż jest to duch będący ciałem [...]”²⁸. Gdy więc ciało zмага się z katastrofą deterioracji, twarz staje się polem kryzysu, a jednocześnie polem walki, nie tylko o znaczenia (antropo)kulturowe, lecz zwłaszcza o zachowanie jej elementarnych i niezbędnych funkcji.

Analizując ten fragment, warto także wrócić do rozważań nad twarzą jako przestrzenią nawiązywania kontaktu z Innym. Jak słusznie zauważył Hans Belting, „twarz ma każdy, ale to twarz pośród wielu twarzy i twarzą staje się dopiero wówczas, gdy wchodzi w kontakt z innymi twarzami, gdy na nie spogląda albo gdy to one spoglądają na nią”²⁹. Można więc nieco metaforycznie rzec, że twarz konstytuuje się dzięki interakcjom, które nawiązuje z twarzami innych, i ożywiana jest przez spojrzenie. Dzięki niemu ustanawia się relację z drugim człowiekiem, a zatem ten, kto celowo odwraca wzrok, sugeruje, że nie chce – lub nie jest w stanie – wchodzić z Innym w interakcje. Spojrzenie pełne rozpaczy, na wskroś przenikliwe, może być dla drugiego zbyt intensywne, nie-do-zniesienia. Gdy więc Dusia przy blokadzie do Połtawy widzi tłum przepychających się osób, które próbują dostać się do miasta, by wymienić pozostały dobytek na jedzenie, mówi:

Obawiamy się podnieść głowę, żeby nie widzieć wokół siebie tych nieprzytomnych cudzych oczu, boimy się słuchać przeciągającego się

28 G. Deleuze, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Editions de la difference, Paris 1996, s. 19, cyt. za: M. Hendrykowski, *Semiotyka twarzy*, s. 11.

29 H. Belting, *Faces. Historia twarzy*, przeł. T. Zatorski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2015, s. 7.

lamentu wymierającego morza ludzi. Patrzymy na znoszone buty, na bruk, ale i tam natykamy się na śmierć [WCM, s. 49].

Widok ludzi umierających z głodu, płaczących dzieci, katów kopiających ofiary – miasta, które jest „ciemne, ciasne od tych wszystkich stłamszonych ciał” (WCM, s. 47) – jest zbyt bolesny, dlatego Dusia odwraca wzrok.

Gest zamknięcia lub odwrócenia oczu wynika często z lęku, strachu – subiektywnego lub obiektywnego poczucia zagrożenia i bezsilności. Dusia wie, że nie może pomóc tłumowi głodujących osób, nie jest zatem w stanie skonfrontować się z ich spojrzeniem³⁰. Ponadto sama jest ofiarą pozbawioną poczucia sprawczości, dlatego jedyne co może zrobić, to przez odwrócenie wzroku zablokować dostęp do swego wnętrza. Istotne również, że „obserwując, bezwiednie ingerujemy w obserwowane środowisko”³¹, stajemy się jego częścią, a więc mimowolnie możemy okazać się uwikłanymi bystanderami³². Z tego względu gdy Swyryd siedzi obok Tamary, która jest głodującą, zakochałą w nim dziewczyną, a wkrótce i matką jego dziecka, rozmyśla:

Patrzyć na to jest gorzko, aż oczy bołą, ale zrobić nic nie mogę, bo mnie nie ma, to znaczy mojego ciała nie ma, tylko oczy z całego mnie w Tamarę wpatrzone [...]. Pozwól mi choć na chwilę oczy zamknąć, głodzie... [WCM, s. 108].

Oddany radzieckiej władzy kombied³³ zaczyna zdawać sobie sprawę, że ponosi odpowiedzialność za dramat Tamary i innych mieszkańców Macoch, dlatego chce zamknąć oczy. Istotne jednak, że p a t r z y w sposób bierny, w pewnym sensie pozbawiony możliwości poznawczych, dlatego wciąż n i e w i d z i wszechogarniającego zła systemu totalitarnego, którego jest sprzymierzeńcem³⁴. Ponadto jego spojrzenie niewątpliwie jest odcieleśnionym spojrzeniem z dystansu

30 Więcej na temat semiotyki spojrzenia zob. M. Hendrykowski, *Semiotyka twarzy*, s. 43-77.

31 Tamże, s. 48.

32 R. Goldberg, *The Bystander During the Holocaust*, „Utah Law Review” 2017, nr 4.

33 Kombied (ros. комбѐд, комитет бедноты) – komitet biedoty, organizacja wiejska zajmująca się walką przeciwko tzw. kułakom; tu w znaczeniu reprezentanta tego komitetu.

34 Widzieć to dostrzegać, zauważać za pomocą wzroku, rozpoznawać i rozumieć, co się zobaczyło, w odróżnieniu od biernego patrzenia, pozbawionego nastawienia poznawczego. Obserwator, patrzący, widzi i gap to zupełnie różne figury, o czym przekonująco pisze Roma Sendyka; zob. też, *Od obserwatorów do gapiów. Kategoria „bystanders” i analiza wizualna*, „Teksty Drugie” 2018, nr 3.

(optycznym), a nie bliskim (haptycznym), przez co widok głodującej Tamary nie dotyka go na tyle mocno, by zredefiniować jego poglądy³⁵.

Milczenie jako strategia narracyjna i mechanizm obronny

W utworach, które opisują doświadczenia graniczne, poza gestem zamykania czy odwracania oczu istotną funkcję pełni także milczenie, zarówno jako strategia narracyjna, jak i wyraz oporu, szoku, rozpacz, bezsilności lub psychofizycznego zmęczenia podmiotu cierpiącego. Milczenie odgrywa kluczową rolę nie tylko w kształtowaniu płaszczyzny językowej, ale też obrazu świata. Jako strategia narracyjna nie wynika z bezradności konceptualnej, przeciwnie – wychodzi poza retorykę negatywności, a tym samym opiera się modernistycznym, antynarracyjnym strategiom tekstualnym. W momentach, gdy doświadczenie opiera się artykulacji, a więc nie jest w stanie zmieścić się w porządku narracyjnym – pojawia się wielokropek, będący swego rodzaju pauzą. W niektórych fragmentach tekstu narracja jest również rwana:

Najpierw jeszcze nie jest tak strasznie...

Tylko puchniesz...

Po prostu jesteś taka, jaka jesteś – nie-zna-czą-ca, nie-rzu-ca-ją-ca się w oczy... [WCM, 9].

Niewątpliwie sugeruje więc niemożność wypowiedzenia egzystencjalnego doświadczenia osób głodujących, ale nie jest to paradygmatyczny przykład poetyki niewyraźności. Milczenie nie jest tu brakiem, lecz wyrazem głębokich stanów psychosomatycznych i afektywno-emocjonalnych, których nie mogą oddać słowa. Często jest konsekwencją wyczerpania, gdyż bezsilność i ból odbierają mowę w podwójnym sensie: wycieńczona ofiara nie ma wystarczająco siły, by rozmawiać z bliskimi, a ponadto nie jest w stanie artykułować swoich doświadczeń. Dlatego gdy Dusia idzie z bratem do lasu po chrust i mija dziesiątki niezakopanych ciał, nieprzerwanie milczy. Nie jest jednak w stanie zdystansować się na tyle, by przechodzić obok ofiar bezrefleksyjnie, zwłaszcza że – starając się je omijać – pilnie patrzy pod nogi. Konfrontuje zatem swoje żywe oko ze wstrząsającym widokiem, który domaga się rozmyślań:

³⁵ Więcej na temat spojrzenia optycznego i haptycznego zob. M. Paterson, *W jaki sposób dotyka nas świat. Estetyka haptyczna*, przeł. M. Kmiecik, „Ruch Literacki” 2020, t. 61, nr 2.

Nasze nogi omijają ludzkie ciała, które leżą nieruchomo [...]. Nikt ich nie zbiera, nie obśpiewuje, nie wyposaża na drogę w wieczność, nikt z nimi się nie żegna, nikt się nie śpieszy do szykowania im mogił [WCM, s. 71].

Mimo tych refleksji Dusia nie odzywa się do brata, z kolei on zdawkowo – choć z nieukrywaną złością – komentuje, że ofiar jest coraz więcej i nie są już nawet zakopywane. Bohaterka milczy, nawet gdy chwilę później mijają ciała sąsiadki, ponieważ, jak się okazuje, odczuwa „tylko zmęczenie. Nie strach, nie żal, nie modlitewny smutek, lecz zmęczenie” (WCM, s. 72).

Dojmujące reperkusje niedożywienia odbierają głodującemu człowiekowi jego naturalną predylekcję do rozmowy, a ponadto powodują, że zamyka się on w swoim świecie wewnętrznym. Poza tym widok znajdujących się na ziemi ciał matek, obok których leżą płaczące i umierające z głodu niemowlaki, nie mieści się w wypracowanych dotychczas schematach poznawczych, dlatego nie poddaje się artykulacji. Gdy więc Dusia stoi z Hanną przy kilkuletniej dziewczynce, którą porzuciła matka, prawdopodobnie chciałaby ją pocieszyć, ale nie potrafi:

Melaszka odwraca wzrok od ulicy, przysuwa się bliżej mnie i stoi w milczeniu. My też się do niej nie odzywamy. Głód na wszystkie zamki pozamykał nam usta, zakleił je obojętnym milczeniem, zakuł, zalał gorącym ołowiem, śmierzącym lakiem. I tylko śmierć ma prawo pozrywać jego pieczęci, aby wyjąć z gardła ostatni krzyk [WCM, s. 51].

Uciążliwy psychofizyczny ból wywołany głodem jest nie-do-zniesienia, dlatego zamyka człowieka na dialog z Innym i sprawia, że koncentruje się on przede wszystkim na jego dotkliwych skutkach. Warto jednak zauważyć, że milczenie Dusi – co piszę wbrew jej słowom – nie jest obojętne, lecz wymuszone. Bohaterka martwi się losem dziewczynki, przekonuje matkę, by ją zabrały do domu, a w końcu oddaje jej resztki jedzenia, ale nie jest w stanie pocieszyć jej słowem w momencie, gdy doświadcza traumatycznych przeżyć, wykraczających poza jej zdolności percepcyjne, a tym samym możliwość artykulacji.

Wszechogarniająca rozpacz i cierpienie nie dają się adekwatnie opisać, a zatem są przeżyciami w pewnym stopniu niekomunikowalnymi. Paul Ricoeur niegdyś opisywał je jako „pęknięcie między chęcią mówienia i niemożnością mówienia”³⁶, któremu towarzyszy przeświadczenie, że „inny nie może

36 P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, przeł. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1992, s. 56.

mnie zrozumieć ani nie może mi pomóc”³⁷. W przypadku tak traumatycznych przeżyć chodzi jednak o coś więcej niż problem z artykulacją – po pierwsze, głodujący starają się przetrwać, nie tracąc resztek sił na rozmowę, a po wtóre, sami nie są w stanie w pełni pojąć istoty (przyczyny, sensu, celu) swych dramatycznych doświadczeń.

Co jednak wydaje mi się najistotniejsze – milczenie nie jest jedynie negatywnym następstwem niewyraźności czy niewystarczalności języka, gdyż często pełni funkcję mechanizmu obronnego. Głodujący najprawdopodobniej próbują chronić swoje ja przed wypowiedzianym na głos (zracjonalizowanym, zinterpretowanym) dramatem cierpienia. Milczenie stanowi więc formę wyparcia tego, co nazwane mogłoby się okazać nie-do-zniesienia. Mówiąc inaczej – jest swego rodzaju azylem przed ujętym w słowa, zdyskursywizowanym bólem ofiar i okrucieństwem sprawców. Jak sądzę, niewątpliwie trudniej ignorować to, czemu nadano znaczenie, co zostało wypowiedziane, a tym samym ujawnione oraz wystawione na dialog z Innym.

Istotne również, że milczenie pozwala ukryć to, co ujawnione mogłoby jedynie zranić, a nie ułatwiłoby sytuacji. Dlatego Dusia nie mówi matce, że zamierza oddać się człowiekowi, który chce skazać na śmierć jej brata. Mimo to Hanna widząc wymiotującą córkę, od razu domyśla się, że Myroś wrócił do domu dzięki jej poświęceniu, jednak gdy płacze i ją przytula, mówi jedynie, iż wie, co zrobiła dla brata. Prawdopodobnie rozumie, że nie ma słów, jakimi mogłaby złagodzić jej ból i wywołujące wymioty obrzydzenie. Niemniej może zastanawiać, dlaczego Hanna milczy, gdy już poprzedniego dnia przypuszcza, że córka pójdzie do sprzymierzeńca władz rosyjskich? Prawdopodobnie gdyby Dusia powiedziała o swoich zamiarach, Hanna musiałaby zareagować – ostrzec ją czy może nawet zabronić jej tego, a tym samym skazać młodszego syna na pewną śmierć. Dusia jednak milczy, a więc Hanna również nic nie mówi, gdyż tylko dzięki temu może uchronić przed śmiercią oboje dzieci. Milczenie zatem implikowane jest nie tylko przez owo „pęknięcie między chęcią a niemożnością mówienia”, lecz także świadomie, choć bezsilnie i rozpaczliwie, podjęte decyzje.

Zgodnie z powyższą wykładnią można rzec, że milczenie jest pełne znaczeń – tych, których nie chce się artykułować, ponieważ wypowiedziane mogą się okazać zbyt bolesne, ale też niedających się wyrazić, przepelnionych źródłową niewspółmiernością, nieredukowalnym i dogłębnym cierpieniem. Jest też wyrazem szoku odbierającego mowę, co prezentuje fragment

37 Tamże, s. 58.

powieści, w którym Dusia dowiaduje się, że jedna z mieszkanek Macoch karmiła swoje dzieci i siebie ciałem męża oraz obcej dziewczynki:

Podnoszę ciężką głowę i szukam swojego Myrosia. Znalazłam i jakbym ze świeżym trupem spotkała się wzrokiem [...]. Już nic mu na to nie mówię... Głód zamyka mi usta [...], robi mnie niema, milczącą, bezszelstną. Osiedla się we mnie, na mojej twarzy, na moich policzkach, na moich wargach [...]. Ja nie mogę... nic nie mogę... nawet zakrzyczeć... [WCM, s. 201].

Ofiary Hołodomoru jako kolejni *homines sacri*?

Kwestia (re)prezentacji destruowanego ciała w prozie poświęconej Hołodomorowi jest niewątpliwie jedną z istotniejszych. Pjankowa jednak szczegółowo opisuje nie tylko, co dzieje się z ciałami głodujących osób, ale również jak wpływa to na ich psychikę. Problematyzuje także jeszcze jedną istotną kwestię – wskazuje na rozmaite dystynkcje między tym, co w człowieku ludzkie, a tym, co zwierzęce. Zachowania nieludzkie (czy też nie-ludzkie) rozumiane są tu zwykle jako niegodne istoty ludzkiej, a więc zwierzęce. Typowe dla człowieka czy może lepiej – arcyłudzkie okrucieństwo, bezwzględność, agresja i wszelkie niemoralne zachowania są tu utożsamiane z procesem zezwierzęcenia. Ich charakter jest nieakcydentalny, gdyż motywowany zarówno czynnikami wewnętrznymi, jak i zewnętrznymi wobec podmiotowości. Źródłem tych pierwszych są na przykład zbrodnicze systemy totalitarne umieszczające człowieka w warunkach determinujących jego kondycję. Posługując się mottem książki Giorgia Agambena *Co zostaje z Auschwitz*: „Być wystawionym na wszystko to być do wszystkiego zdolnym”³⁸, można by rzec, że natura ludzka ma charakter otwarty, jest więc podatna na zmiany, determinowana przez czynniki zewnętrzne.

Należy jednak zauważyć, że radykalne zło totalitaryzmu jest zewnętrzne wobec podmiotowości ofiar, ale nie sprawców. Dlatego, zdaniem Hannah Arendt i Agambena³⁹, immamentną cechą człowieka jest jego predyspozycja do czynienia zła, zwłaszcza w sprzyjających temu warunkach. Zwraca na to uwagę Dusia, która przyglądając się Swyrydowi wykonującemu wszystkie

38 G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2008.

39 Por. A. Szklarska, *Wspólne problemy antropologii filozoficznej Hannah Arendt i Giorgia Agambena*, „Hybris” 2011, nr 14, s. 108-121.

polecenia radzieckiej władzy, zauważa: „[...] jak człowiek traci samego siebie, jak łatwo wyrzeka się tego, co czyni go człowiekiem” (WCM, s. 141-142). Kondycja ludzka w zbrodniczym systemie totalitarnym jest dowodem na to, że „[...] człowiek może urzeczywistnić diabelskie fantazje, a niebo nie spada na głowę ani nie rozstępuje się ziemia”⁴⁰. Używam zatem wyżej słowa „radykałne” zarówno w jego literalnym znaczeniu (całkowite, nieograniczone, ekstremalne), jak i mając w pamięci refleksje Arendt czy Agambena, którzy radykałne zło pojmowali jako inherentną cechę istoty ludzkiej.

Co więc istotne, człowiek nie chcąc uznać tej części tożsamości, która jest skłonna do okrucieństwa, uznał ją za nieludzką, a zatem zwierzęcą. Dzięki temu mógł trwać w przeświadczeniu, że godność czy szerszej – podleganie prawom moralnym, jest integralnym wymiarem ludzkiej egzystencji. Mimo że, jak słusznie zauważył amerykański psycholog społeczny Robert Zajonc:

Przejawiamy nadzwyczajną kreatywność, oryginalność i pomysłowość w zabijaniu i torturowaniu przedstawicieli własnego gatunku. Nie ma takiego gatunku wśród zwierząt, który popełniałby potworności na naszą skalę. W wielkości zła pozostajemy sami⁴¹.

Proces, który nazywany jest zezwierzceniem, implikuje przede wszystkim utratę (auto)refleksyjności oraz zdolności decydowania o sobie, prowadzi więc do bez-czucia i bez-czynienia, a w końcu do stanu nie-istnienia. Gdy Dusia wraz z kilkoma kobietami zostaje zmuszona do radosnego śpiewania pieśni przed przedstawicielami władzy sowieckiej, którzy przyjechali do Macoch, by zrobić propagandowe zdjęcia najpiękniejszym mieszkankom – rzecz jasna jeszcze nieopuchniętym z powodu głodu – stwierdza, że może robią to ze strachu, a może by „wreszcie utracić całkowicie podobieństwo do człowieka i przeistoczyć się w coś anonimowego na podobieństwo «wielkiej rodziny», do której nas tak sprawnie przymuszają” (WCM, s. 101). W innym miejscu konstatuje, że nie są już one „ludźmi... tylko mięsem dla nienazartej paszczy partii” (WCM, s. 141). Posługując się zatem jednym z kluczowych

⁴⁰ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 2, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 210.

⁴¹ R.B. Zajonc, *Zoomorfizm ludzkiej zbiorowej przemocy*, przeł. A. Czarna, w: *Zrozumieć Zagładę. Społeczną psychologię Holokaustu*, red. L.S. Newman, R. Erber, przeł. M. Budziszewska, A. Czarna, E. Dryll, A. Wójcik, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 207, cyt. za: B. Przymuszała, *O nieludzkim „ludzkiem” i „niezwierzęcym” zwierzęcym zachowaniu: z lektury wiersza „Ludzie i hieny” Frydzy Kiwatz, „Narracje o Zagładzie” 2017, nr 3, s. 193.*

pojęć antropologii filozoficznej Agambena, można rzec, że głodujący mieszkańcy Macoch są kolejnymi *homines sacri*. Nie tylko jest im odbierana godność, ale i są pozbawiani wszelkich praw, zwłaszcza elementarnego prawa do życia. Podlegając heteronomicznym normom, które umożliwiły członkom partii nadzorowanie ich egzystencji w każdym jej wymiarze (biologicznym, psychicznym, społecznym), ztracali momentami nawet instynkt życia.

Egzystencja w warunkach panujących podczas Hołodomoru wymagała zdobycia się na wyjście poza wszelkie uwikłane kulturowo wzorce, co często było równoznaczne z ujawnianiem się w człowieku tego, co nie-ludzkie. Jedną z kobiet, której zmarł mąż, karmi jego ciałem dzieci, by uchronić je od bolesnej śmierci głodowej. Mimo że jest to niewątpliwie wstrząsające, nie należy jedynie do świata fikcji – jak wiadomo, podczas Hołodomoru wielokrotnie dochodziło do kanibalizmu. Dlatego Dusia w pewnym momencie konstatuje: „ludzie to nie świnie, wszystko zjedzą... Ludzie są tylko ludźmi...” (WCM, s. 151).

W stwierdzeniu tym, jak sądzę, zawiera się istota rekonfiguracji projektu antropologicznego, wedle którego egzystencja człowieka jest nieodłącznie związana z pojęciem godności. Dusia stwierdzając, że człowiek zje wszystko, w odróżnieniu od świni, nie wskazuje już na zwierzęcy aspekt zachowań ludzi znajdujących się w sytuacji granicznej. Przeciwnie – pragnienie przetrwania lub chociaż chęć uśmierzenia bólu okazują się głęboko ludzkie. Mimo że Dusia wielokrotnie dochodzi do wniosku, iż lepiej byłoby umrzeć, za wszelką cenę próbuje jednak przetrwać i utrzymać przy życiu bliskich. Gdy zatrzymuje się obok szpitala, w którym leczeni są otyli pacjenci, krewni oddanych radzieckiej władzy, wyznaje:

Tam za wysokim parkanem szpitala jest inny świat. To świat żywych, spokojnych, czysto ubranych ludzi, którym brzuchy, nogi i ręce popuchły nie z głodu, lecz od nadmiaru jedzenia [...] jedyna myśl, jaka zakrada się do naszych głów, na półżywych, to złapać jedną z tych świń i zapchać nasze puste żołądki jej mięsem [...] wszyscy ci ludzie stali się dla nas, głodnych, już nie ludźmi, ale tylko jedzeniem [WCM, s. 238-239].

Jak jednak sądzę – mimo licznych fragmentów, w których Dusia stwierdza, że głodujący nie myślą o dobrych uczynkach, tracą podobieństwo do ludzi i jedyne, czego chcą, to za wszelką cenę jeść – powieść Pjankowej nie w pełni uwierzytelnia teorię Agambena. Człowieczeństwo nie jest tu jedynie jakością kulturową, którą można w ekstremalnych warunkach każdemu odebrać.

Dusia niewątpliwie nie została odarta z tego, co ludzkie, społeczne, a więc z *bios*, i sprowadzona jedynie do życia biologicznego, do tak zwanej *zoe*⁴². Gdy obca kobieta porzuca przy niej kilkuletnią dziewczynkę, przekonuje matkę, by ją zabrać do domu i oddać jej resztki jedzenia. Chcąc ratować brata, który ma zostać wywieziony na Sybir, oddaje się znenawidzonemu Oleksijowi. W końcu wyznaje, że mogłaby „zjeść nie tylko zwierzę, kawał gnijącego mięsa, ale też człowieka, gdyby Bóg [...] odwrócił się na chwilę w inną stronę”, ale tego nie robi (WCM, s. 252).



Bycie-w-świecie za pośrednictwem ciała, jak pojmował to Merleau-Ponty, najpełniej ujawnia się właśnie podczas choroby, szczególnie choroby głodowej. Ciało niewątpliwie najintensywniej manifestuje swoją obecność (*disappearance*), gdy pozbawiane jest znaczeń kulturowo-społecznych i sprowadzane do swojej materialności, a zwłaszcza do uciążliwych procesów fizjologicznych, wpływających na nie destrukcyjnie. Nie można jednak ograniczać dyskursywizacji doznań cielesnych jedynie do tego, co zewnętrzne, ponieważ wpływają one również na psychikę. Patologiczne, dewiacyjne czy też – posługując się określeniem Iwony Boruszkowskiej – defektywne ciało⁴³ jest dotkliwie odczuwalne nie tylko w sferze *s o m y*, lecz także *p s y c h e*. Dlatego ciało/cielesność, a szerzej biologiczność stanowią w powieści wyraźną dominantę tematyczną, choć niewątpliwie istotną funkcję pełnią tu również refleksje dotyczące duchowej sfery natury ludzkiej.

Chwilami koherentny i logiczny tok narracji poddaje się jednak afektywno-emocjonalnym obrazom, przez co trudno określić, czy wzniosłe rozważania intelektualne bohaterów służą rewindykacji godności zmarłych w dehumanizujących warunkach, czy też autorka chce przez nie powiedzieć, że nie da się sprowadzić człowieka jedynie do jego fizjologii. Niewątpliwie Pjankowa starała się ukazać całopsychocielesny⁴⁴ wymiar doświadczenia osób tragicznie zamordowanych, a tym samym napisać (o)powieść, która

42 Jak słusznie zwraca uwagę Mladen Dolar „Zoe stanowi życie nagie, sprowadzone do zwierzęcości, *bios* jest zaś życiem w społeczności, w *polis* – stanowi życie polityczne”; zob. tenże, *Polityka głosu*, przeł. P. Bożek, G. Nowak, „Teksty Drugie” 2015, nr 5, s. 239.

43 I. Boruszkowska, *Defekty. Literackie auto/pato/grafie*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2016.

44 Używam tu określenia Danuty Danek, zob. też, *Język i antropologia – w wieku którym?*, „Teksty. Teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1979, nr 5 (47), s. 149.

będzie oddziaływała na wyobraźnię odbiorców i afektowała ich w procesie lektury. Najogólniej rzecz ujmując, chodziło jej zatem o stworzenie medium pamięci zdolnego do międzypodmiotowej i międzygeneracyjnej transmisji przekazu historycznego.

W spetryfikowanej formie pragnęła przede wszystkim ocalić historie dramatycznych losów ofiar, a także życia ich potomków, zmagających się z post-pamięciowym piętnem, nieustannie wpływającym na ich światoodczucie. Mimo że jej powieść stanowi swoisty konglomerat faktów i zmyśleń, faktygraficzne odniesienia splatają się w niej bowiem ze zdarzeniami wyobrażonymi, stanowi nośnik doświadczenia egzystencjalnego. Pjankowa wielokrotnie podkreślała, że każda postać powstała dzięki historiom przeczytanym w archiwach, toteż głosy przeżywców przenikają przeżycia fikcyjnych bohaterów, kreowanych na podobieństwo ofiar. Dlatego zetknięcie się z (o)powieściami hołodomorowymi jest doświadczeniem bolesnym i wstrząsającym, gdyż ukazują one egzystencję ofiar w jej najdramatyczniejszym wymiarze, lecz mimo to niewątpliwie są warte namysłu.

Abstract

Klaudia Korczyńska

UNIVERSITY OF THE NATIONAL EDUCATION COMMISSION (CRACOW)

Holodomor Narratives as a (Re)Medium of (Post)Memory: Tania Pyankova's The Age of Red Ants

The article analyzes the latest novel by the Ukrainian writer Tanya Pyankova *Вік червоних мурах* (*The Age of Red Ants*), focused on describing the experience of the victims of the Great Ukrainian Famine of 1932–1933. The first part, the text foregrounds that Holodomor novels are a medium of memory and a remedy for post-memory, because by actualizing the issues of unconscious trauma, they facilitate its reworking. Moreover, such narrative works found an anti-history as they reveal the genocidal nature of the Holodomor, about which the whole world was silent for several decades. In the second part, the article reflects on the anthropology of the starving body and analyzes relevant passages in Pyankova's novel that expose the corporal-affective dimension of the famine victims' existence.

Keywords

Tania Pyankova, Holodomor, trauma, post-memory, somaticity