

„JESTEŚMY!” SĄSIEDZTWO JAKO NOŚNIK WARTOŚCI W *BERKU* MARCINA SZCZYGIELSKIEGO (Z *ETYKĄ PONOWOCZESNĄ* W TLE)

Berek, powieść Marcina Szczygielskiego z 2007 roku, w której, jak sugeruje blurb, konfrontują się światy „moherowego beretu” i „wielkowiejskiego geja”, kończy się wzruszającymi zwolnieniami, których przytoczenie prawdopodobnie nie odda pogrzipającego charakteru tego wielogłosu:

„Kiedy sięgam po szklankę z herbatą, w przedpokoju rozlega się odgłos otwieranego zamka. No, nareszcie! Poprawiam szybko koldrę i prostuję się lekko.

- Jesteśmy! — woła Paweł od drzwi.
- Jestem! — wtóruje mu Malgosia. — Mama?
- Jestem — odpowiadam” (Szczygielski, 2011, 288).

Typowy *happy end*. Bohaterowie: Paweł, który szczęśliwie znalazł życiowego partnera, Wojtkę; Malgosia, córka Anny, która pogodziła się z matką; wreszcie Anna, dewotka, narratorka przytoczonych słów — zebrani razem potwierdzają sobie wzajemnie, że *są*. Afirmacja obecności wzrusza tu z kilku powodów. Postaci powieści wcześniej się nie znosiły, a zamiast poprzez „jestem”, swoje istnienie okazywały między innymi zrzucaniem odchodów na wycieraczkę. Teraz, gdy ich wspólna obecność nie stanowi problemu, mogą bez przeszkód ją manifestować. Przedtem ich życie było naznaczone raczej przez nieciągłość, zerwania, pożegnania. Kolejni partnerzy seksualni Pawła nie wnosili do jego życia miłości, której szukał; Anna przed laty nie otrzymała żadnego wsparcia od ojca swojej córki, a i z nią nie wypracowała dobrych relacji. Teraz widzimy Pawła z partnerem oraz Malgosię z matką zebranych w jednym miejscu, witających się, *zżytych*. I wreszcie — wzrusza samo „jesteśmy”, które nie potrzebuje dodatkowych wyjaśnień i uzasadnień. Ma wskazywać na wypracowaną wreszcie formę koegzystencji, w której nie trzeba tłumaczyć się z tego, że żyje się tutaj, obok.

Postaci są szablonowe, a zakończenie cliche, ale żaden to zarzut dla *Berka*, wszak stanowi udaną gejowską powieść romansową. Gatunek ten świetnie się tu zresztą zgrywa — na pewno lepiej niż wyszukane formy — z kiczowatą treścią polskiej polityki, jako że Szczygielski „fabularnie rozwija publicystyczną opozycję gej *versus* tak zwany moherowy beret” (Warkocki, 2013, 133). Błażej Warkocki słusznie naówczas, w 2008 roku, podkreślał, że pojawiające się co chwila powie-

ści gejowskie (czy to Edwarda Pasewicza, Bartosza Żurawieckiego, debiutującego wtedy Michała Zygmunta, czy wreszcie utwory Michała Witkowskiego na czele z przełomowym *Lubiennem* z 2005 roku) odzwierciedlały, każda na swój sposób, sytuację polityczną, w której „homoseksualista stał się w debacie publicznej wrogiem narodowym” (Warkocki, 2013, 133). Choć kwestia płci za sprawą sporów o prawo do przerywania ciąży kilkakrotnie zdążyła uplasować się na wysokim miejscu w polskiej polityce po 1989 roku, to poważniejsze konflikty dotyczące nieheteroseksualności nasiliły się później, w związku z pierwszymi marszami równości (rok 2001) i debatą na temat wejścia Polski do Unii Europejskiej oraz, zaraz później, z pierwszym zwycięstwem Prawa i Sprawiedliwości i zogniskowaniem krajowego parlamentaryzmu wokół dwóch postsolidarnościowych, prawicowych partii na długie lata. Mniej więcej od początku wieku możemy więc snuć historię kolejnych panik moralnych wokół seksualności, z wiodącymi pojęciami „ideologii homoseksualnej”, potem „ideologii gender”, która ostatnio, w 2019 roku, przekształciła się w „ideologię LGBT”. *Berek* ożywił zatem postacie skrojone na potrzeby światopoglądowych utarczek. Dał duszę stereotypowym figurom, które nadal pozostają nośne, skoro „moherowy beret” jest rozumiałą frazą mimo wyjścia z mody, gejami i innymi osobami spod znaku LGBTQ+ wciąż można skutecznie straszyć wyborców, a „Berek” i jego kontynuacja do dziś są wystawiane na scenie przez zespół Teatru Kwadrat.

Dla interpretacji powieści bardziej interesujący jest zaś nie tyle kontekst polityczny — ten wydaje się oczywisty — lecz to, jakie warunki, wedle prawideł świata *Berka*, pozwalają osiągnąć jedność skonfliktowanych stron. Warkocki uznał, że ostatecznie to miłość, adekwatnie do reguł powieści romansowej, spaja wszystkich bohaterów (Warkocki, 2013, 140-141). Stwierdzenie to pozostawia jednak niedosyt. Zbyt ogólnie traktuje o podsuwanym przez powieść remedium, które pozwoliłoby okiełznać społeczne konflikty. Lekarstwem zasugerowanym w *Berku* wydaje się być raczej sąsiedztwo niż miłość. Paweł i Anna są na siebie skazani, ponieważ zamieszkują to samo piętro kamienicy. Nie wyprowadzili się, gdy pozostałe lokale były sukcesywnie przerabiane pod cele komercyjne, i w ten sposób narazili się na życie obok osoby o diametralnie innym sposobie życia. Choć to konkretne powody zawsze zaogniały ich stosunki — na ogół był to drażniący Annę hałas wydobywający się z mieszkania Pawła zdradzający intensywność jego życia erotycznego — to łatwo możemy dostrzec, że zwaśnionym sąsiadom przeszkadzają nie te czy inne zachowania, lecz sama obcość odmiennego, nieszanowanego przez siebie światopoglądu. W toku powieści, jak już wiemy, charakter ich relacji się zmienia. Paweł decyduje się pomóc Annie, gdy ta, nie mogąc się ruszyć i zaspokoić podstawowych potrzeb, woła o ratunek. Doprowadza to w końcu do owego „jesteśmy!”, niesie nadzieję na zgodę skonfliktowanych stron. Nie powinno jednak ujść

naszej uwadze, że szansa na pojednanie nie pochodzi z zewnątrz ich sąsiedzkiej codzienności, lecz rodzi się wyłącznie w ramach życia w jednym domu.

Ważnym elementem odczytania powieści powinien być też fakt, że postaci nie do końca są takie, jak moglibyśmy je w pierwszym odruchu sobie wyobrażać. Piotr Sobolczyk pisał na przykład: „Szczygielski fotel dla zwolennika praw LGBTQ — w tej roli 30-letni liberalny gej — ustawił naprzeciwko fotela dla stereotypowej postaci »mohera«, starszej kobiety słuchającej Radia Maryja, głosującej na prawicę homofobki o wąskich horyzontach, a zabieg ten przeprowadził, lokując bohaterów w tym samym budynku, w przeciwnych mieszkaniach” (Sobolczyk, 2015, 182-183). Otóż interesujące jest tutaj to, że Anna nie słucha Radia Maryja (ściślej: nastawia jakieś radio, ale nie wiemy do końca jakie), a bohaterów nie nakrywamy na większym zainteresowaniu polityką, nie wiadomo więc, czy aby na pewno Anna głosuje na prawicę, a Paweł to liberał. Paradoksalnie, postaci, których schemat narodził się w ramach politycznego dyskursu, w zasadzie nie wykazują przynależności do jakiejś szerszej, radiomaryjnej, gejowskiej bądź obywatelskiej, tożsamości. Cały punkt ciężkości zostaje przeniesiony na sąsiedztwo — to tutaj spór, który sięga przecież nieporównanie dalej niż prywatne zatargi, zaognia się, ale i znajduje swoje rozwiązanie. Co stoi za tym, że tekst nadaje pierwszeństwo działaniom niemal skrytym przed publiką, dokonującym się w codzienności, w przestrzeni sąsiedztwa?

Jest to pytanie z gruntu aksjologiczne, dotyczące jednak nie etyki normatywnej, lecz oczekujące w odpowiedzi czystego opisu, bez ferowania sądów o tym, jak powinno się działać i myśleć. Rysuje się tu więc zadanie dla aksjologicznie zorientowanego kulturoznawstwa¹. Transponując owo pytanie na język aksjologii, można postawić je następująco: nośnikiem jakich wartości jest sąsiedztwo w świecie przedstawionym *Berka*? Odróżnienie wartości i ich nośników jest tutaj kluczowe (por. Scheler, 1988). Jeśli za wartość bierzemy wszystko, co dla kogoś cenne, ważne, dobre, terminem „wartość” obejmujemy przedmioty o jakiegokolwiek przynależności kategorialnej; „wartością” mógłby być i Bóg (absolut), i szczęście (stan), i rodzina (instytucja, społeczna), i, dajmy na to, pluszowy miś (rzecz). Z punktu metodologii nie jest to pożądane, nie daje bowiem możliwości porównywania podobnych rzeczy z podobnymi, skoro wartością może być wszystko dowolnie. Wprowadzając podział na wartość i nośnik, uznajemy, że, owszem, owym cennym (lub właśnie niepożądanym, w każdym razie: nieobojętnym) przedmiotem może być cokolwiek, ale wartości tworzą odrębny i teoretycznie zamknięty zbiór desygnatów. Stanowią o jakości wyłaniania się obiektów sponad obojętnego tła i motywują podmiot do określonego działania („sprawiedliwy”, „miły”, „grzeszny” są na przykład wartościami; ta ostatnia jest wartością negatywną). Rozróżnienie na nośnik wartości i wartość skłania do pracy interpretacyjnej, która inaczej zakończyłaby się

¹ O tym, jak można je rozumieć, zob. (Rozwadowski, Stabrowski, 2022).

na skonstatowaniu, że, przykładowo, sąsiedztwo jest w *Berku* wartością. Niewielkie by to przyniosło korzyści poznawcze.

Małą wagę posiadałyby też dociekania skupione na wykazywaniu, iż horyzont aksjologiczny określonego źródła zawiera taką a taką, wyizolowaną wartość. Badanie wartości niesie ze sobą szansę opisywania regularności, które Scheler nazywał strukturami przeżywania wartości (Scheler, 1975, 181). „Struktura” jest tu istotnym słowem: chodzi nie tylko o to, że dany nośnik jest wyróżniony z uwagi na określoną wartość, lecz również o to, aby zrozumieć relacje zachodzące pomiędzy wartościami w obrębie danego horyzontu. Związki te dają się wywnioskować przede wszystkim z tendencji do preferowania jednych wartości i stawiania niżej innych, z powtarzalnych wartościowań oraz ze stałych napięć między wartościami i z ich współbrzmień. W analizie *Berka* szczególną uwagę będą objęte te ostatnie.

Skoro punktem dojścia jest opisanie określonej struktury przeżywania wartości, możemy mówić o podobnych lub identycznych strukturach nawet wobec źródeł, które wydają się od siebie pod względem gatunkowym bardzo odległe. I tak, impulsem do przyjrzenia się *Berkowi* była *Etyka ponowoczesna* Zygmunta Baumana i niektóre inne jego teksty. Interesujące jest bowiem to, jak duże zaufanie znany socjolog pokładał w spontanicznych relacjach międzyludzkich. Przekonywał, że moralność rodzi się w spotkaniu z Innym. Wyróżniał sąsiedztwo jako miejsce zadzierzganiania się więzi nieopartych na przymusie idei, a na codziennych potrzebach i prostych odruchach wsparcia i rozwiązywania konfliktów. Innymi słowy, Bauman upatruje ratunku dla sporów, które nieuchronnie targają wielokulturowym światem, w codzienności — rozumianej jako sfera, w której do głosu dochodzą bieżące potrzeby życiowe i bezpośrednie międzyludzkie relacje. Nadaje szczególny status sąsiedztwu, tak jak *Berek*. Filozoficzny, eseistyczny język Baumana pozwoli zarysować kluczowe pojęcia i wykorzystać je jako narzędzie interpretacyjne powieści Szczygielskiego.

W *Nowoczesności i Zagładzie* Bauman twierdził — i powtórzył to w *Etyce* — że w świadomości Niemców lat 30. obraz Żyda-sąsiada zupełnie nie pokrywał się ze stereotypem Żyda. „Stereotypy — pisał — mogą być rozumowo przekonujące i chwytliwe, ale sfera ich panowania urywa się raptownie w miejscu, gdzie zaczyna się domena stosunków międzyosobowych” (Bauman, 2012, 172). W podobnym duchu pisał Bauman w korespondencyjnym dialogu ze Stanisławem Obirkim:

„[Gadamerowskie — Ł.R.] stopienie się horyzontów w moim socjologicznym odczytaniu (...) nie ze skruszenia przed-sądów się poczyna i wywodzi, lecz ze skruszenia barier (...) między materialnymi a ideowymi obszarami ludzkich doświadczeń.

A z kolei kruszenie się wspomnianych barier jest następstwem ząbienia się zakresów i nakładania się treści życiowych doświadczeń grup jak dotąd od siebie odseparowanych i pozbawionych pełnokrwistego ze sobą kontaktu lub przed takim kontaktem zaciekle się broniących” (Bauman, Obirek, 2013, 97-98).

Owo „raptowne” cięcie między sferą ideową a stosunkami międzyludzkimi, a także wyraźne dążenie, by te ostatnie były konieczne „pełnokrwiste”, dają się łatwo przetransponować na najważniejszą bodaj parę pojęć *Etyki ponowoczesnej* zaczerpniętą z filozofii Emmanuela Levinasa, mianowicie: „Inny”² i „Trzeci”.

Bauman twierdzi, że przyrodzony jest nam impuls moralny: powiązanie z Innym naznaczone ambiwalencją, skłonnością zarówno do przemocy, jak i troski. Innym — „słabością, która rzuca wyzwanie mojej sile” (Bauman, 2012, 137) — może być sąsiad, ale już nie zestaw stereotypów. Osoba, nie ideologia — chciałoby się dopowiedzieć językiem dzisiejszych demonstracji. Impuls moralny jest impulsem, gdy nie warunkuje go żaden wcześniej wykuty zestaw konwencji i nakazów, gdy nie jest automatyzmem i przydarza się jako odpowiedź na kruchość Innego. I jest moralny, gdy nie oczekuje wzajemności, nie stanowi transakcji. Z tego względu Bauman zapaleń odrzuca teorie, które sednem etyki czyniłyby spotkanie Ja-Ty — według polskiego socjologa diada ta jest bowiem podejrzanie symetryczna, ustawia jednostki naprzeciw siebie jak partnerów biznesowych; Inny oznacza natomiast asymetrię. Puryzm, z jakim Bauman usuwa wszelkie dodatkowe elementy, które zaburzyłyby nierównorzędność, bezinteresowność i spontaniczność ja względem Innego, niejako odgradza te „zanieczyszczenia” i nadaje im wspólną etykietę — „Trzeciego”. Trzecim jest Żyd-kategoria, czyli stereotyp, ale też ład społeczny, społeczeństwo w ogóle, konwenanse, etykiety — wszystkie one przynależą do Trzeciego wyrzuconego poza obręb relacji ja-Inny. Zatem „Trzeci” oznacza to, co wżyna się w tę relację i ją z góry normuje, wyzyskując energię pierwotnego impulsu moralnego. Dlatego też Trzeci z łatwością podstawia się za moralność, chcąc relację z Innym, zawsze pełną ambiwalencji i niedookreślenia, pozbawić błędów i niejednoznaczności. Baumanowska etyka w tym sensie jest ponowoczesna, że wylania się z krytyki nowoczesnego dążenia do stworzenia jednolitych reguł etycznych, ujawnia to dążenie jako zaciemniające istotę moralności, którą stanowi pełne napięcie spotkanie z Innym.

W kontekście podziału na Innego i Trzeciego daje się ciekawie zinterpretować apolityczność bohaterów *Berka*. Otóż wspólnota szersza niż sąsiedztwo czy bezpośrednie relacje międzyludzkie potrzebuje na ogół zapośredniczenia w postaci współdzielonych treści, które wiązałyby jednostki wcześniej sobie obce. Jednak w świecie przedstawionym powieści wszelkie zapośredniczenie wskazuje wyłącznie na dystans pomiędzy jednostkami, z pominięciem lub umniejszeniem jego

² Dla uproszczenia wywodu nie wprowadzam pojęcia Twarzy, które Bauman zasadniczo stosuje wymiennie z pojęciem Innego.

spajającej funkcji. Tworzy sferę Trzeciego, która co najwyżej podstawia się w miejsce „pełnokrwistych” relacji. Słuchanie radia i oglądanie telewizji nie jest dla Anny „oknem na świat”, lecz erzacem obecności innych ludzi: „Włączam telewizor w pokoju i radio w kuchni, lubię jak coś gada” (Szczygielski, 2011, 31)³ — przyznaje. Gdyby czuła się częścią „rodziny Radia Maryja”, nie do utrzymania byłby wizerunek mediów (to jest, wszelkich zapośredniczeń) jako jedynie separujących ludzi. A w *Berku* są one wyłącznie narzędziem eskapizmu. Paweł, co prawda, nie dzieli z Anną upodobania do telenowel, nawet nimi gardzi, ale uwielbia filmy i książki science fiction, gdyż te zapewniają mu dostęp do „nieskończonej parady alternatywnych rzeczywistości”, które „mają więcej sensu niż ta, w której żyje” (Szczygielski, 2011, 38)⁴. Stwierdza, że w utworach tych „wszystko jest możliwe” (Szczygielski, 2011, 38), co w intrygujący sposób zbiega się u niego z nieumiejętnością zniesienia drugiego człowieka takim, jakim jest, bez idealizacji — zmęczony szukaniem upragnionego partnera, mówi półszeptem: „Dopóki śpisz, mogę myśleć, że to ty. Dopóki nie otworzysz oczu, to jest możliwe. Dopóki się nie odezwiesz, mogę udawać, że nareszcie jest tak, jak powinno być” (Szczygielski, 2011, 49). Analogicznie, znaki — filmy i powieści, jak również seriale i audycje — pojawiają się pod nieobecność żywych osób, ich spojrzeń i głosu. Pozwalają nie konfrontować się z oporem ze strony Innego.

Désintéressement wobec życia społeczno-politycznego rezonuje w *Berku* z obrazem Warszawy zagarniętej przez kapitał; to obraz niemal wyzuty z pełnokrwistych relacji. Anna i Paweł zostali ostatnimi mieszkańcami kamienicy, gdyż w innych lokalach urządzono biura i gabinety usług. Ponadto główny bohater nie tylko osaczony jest przez bezosobowe podmioty, lecz również sam uczestniczy w produkcji kolejnych symulaków, nowych „alternatywnych rzeczywistości”, pracuje bowiem jako *copywriter* w agencji reklamowej. Nicomal dystopijne, chłodne, zdepersonalizowane otoczenie kontrastuje z żywotnością interakcji między Pawłem i Anną — najpierw dokuczającymi sobie wzajemnie, a potem okazującymi troskę. To jaskrawe napięcie pomiędzy sztucznymi światami a bezpośrednim kontaktem jest z pewnością celowym zabiegiem literackim, niezbyt zresztą wyszukany, wsparty jednak — i to jest interesujące — na wykluczeniu pewnego obszaru: sfery konwencjonalnej, skodyfikowanej (czy to będzie rynek produktów i nieodłączna od nich reklama, czy treści konsumowane poprzez media, czy tożsamości grupowe wsparte na współdzielonej idei), która łączyłaby ludzi, a nie jedynie ich od siebie oddzielała. Gest cięcia między sferą kapitału, społeczeństwa i mediów a sferą sąsiedzkich relacji jest w swoim rdzeniu identyczny do podziału z *Etyki ponowoczesnej* na obszar zarezerwowany dla Trzeciego i przestrzeń spotkania z Innym.

³ Interpunkcja oryginalna.

⁴ Fragment dostosowany do składni zdania.

Można by było wysunąć kontrargument, że Anna, chodząc do kościoła, uczestniczy w życiu pewnej wspólnoty, a Pawłowi powieści science fiction pozwalały zbliżyć się w dzieciństwie do ojca, czytali je bowiem razem. Byłaby to jednak powierzchowna interpretacja. Anna przeżywa swoją wiarę indywidualnie. Owszem, katolicka tożsamość pozwala jej wytyczyć granicę między swoim a obcym, ale bohaterka nie włącza się w życie swojej parafii, nie jeździ na pielgrzymki, nierzadko skupiona jest bardziej na księdzu jako mężczyźnie niż na wspólnocie wiernych czy Bogu. Odeprzeć argument związany z Pawłem jest nieco trudniej. Z pozoru *Bereka* pokazuje bowiem wspólną lekturę jako narzędzie zadzierzganania ojcowsko-synowskich więzi. W rzeczywistości jest ona jednak, po pierwsze, sposobem na oddzielenie się od otoczenia, a po drugie, ostatecznie nie daje upragnionej bliskości. Paweł ciepło wspomina chwile z dzieciństwa, gdy, słuchając powieści czytanej przez ojca, czuł się odseparowany od reszty świata: „A my obaj, bezpiecznie zamknięci w kręgu światła rzucanego przez lampkę, przenosimy się w inny, równoległy wszechświat. W naszą własną, prywatną rzeczywistość istniejącą poza realnym, codziennym życiem” (Szczygielski, 2011, 136). Fundamentem relacji jest jednak więź oparta na cielesności. Do pewnego momentu ojciec nie stroni od dotyku: „Tata prowadzi mnie za rękę. Ma nagie dłonie. (...) Ręce taty są dużo większe od moich. Ciepłe” (Szczygielski, 2011, 273-274). Gdy zaś cielesność staje się problematyczna, cała relacja doznaje szkody, a czytelnicza wspólnota najwyraźniej nie może tego zrekompensować. Tak, jak katolicyzm Anny jest podszyty pożądaniem w stosunku do księdza, tak na stosunkach młodego Pawła z ojcem ciąży homoerotyczne pragnienie, i to żywione obopólnie. Ojciec boi się seksualnego napięcia między nimi, które raz przypadkowo dało o sobie znać. „Od tego dnia ojciec przestaje mnie dotykać. Przestaje mnie przytulać, nawet całować inaczej niż tylko w czubek głowy. Przez długi czas bardzo brakuje mi jego dotyku” (Szczygielski, 2011, 279). Jest to również początek rozpadu tej więzi. Z tej perspektywy „równoległy wszechświat” występuje raczej jako narzędzie separacji niż faktycznego jednoczenia — oddziela od „realnego, codziennego życia” i nie potrafi zastąpić ojcowskiego ciała.

Stosunek do cielesności jest zresztą w *Berku* ambiwalentny. Z pewnością zmysły, choć mogą być widziane jako zapośredniczenie między ja a zewnątrz, nie przynależą do sfery Trzeciego. Z drugiej strony, otwierają jedynie na krótkotrwałą bliskość, umożliwiają tylko chwilowe poczucie sensu. I nie chodzi wyłącznie o seksualne przygody Pawła, a o samą strukturę pragnienia, w której pożądanym efektem zetknięcia z Innym jest jego wchłonięcie. Wchodzimy tu niepostrzeżenie na teren psychoanalizy, z którego szybko się usuniemy, koncentrując się jedynie na metaforyce *Berka* i jej związku ze zmysłami. Dwa obrazy, którymi wita nas powieść, mają pokazać nam odmienność stylów życia Pawła i Anny, a zarazem ukryte podobieństwo bohaterów — i mimo że są to fragmenty efekciarskie, to świetnie ilustrują owo wchłonięcie. Widzimy „wielkomięskiego ge-

ja”, który z euforycznym uniesieniem polyka spermę anonimowego kochanka w darkroomie, oraz jego sąsiadkę, którą zalewa fala szczęścia, gdy ksiądz o silnej szczęce i dużych stopach kładzie jej hostię na języku. Choć prezentacje ich przeżyć nie stronią od wizualnych opisów, wyraźnie odznaczają się też relacje z doznań węchowych i dotykowych. „...zanurzam się w wilgotny, pachnący męskimi ciałami mrok. (...) Przymykam oczy, przytulam twarz do jego podbrzusza i wciągam zapach” — mówi nam Paweł, a gdy za chwilę Anna przejmie funkcję narratorki, podzieli się analogiczną impresją: „Wciągam zapach kadzidla i kwiatów, przytłumiony nieco przez zapach perfum i wilgotnych płaszczy. (...) [Ksiądz Marek — Ł.R.] uśmiecha się dobrotliwie, a ja szeroko otwieram usta. Kiedy kładzie białą hostię na moim języku, jego kciuk przez ułamek sekundy dotyka mojej wargi. Czuje ciepło” (Szczygielski, 2011, 16-18). Pożądanie jest tutaj silnie splecione z niedystansującymi zmysłami — węchem i dotykiem — co jeszcze lepiej ilustruje fragment, gdy Anna opowiada o swoich dawnych uniesieniach z kochankiem: „Woń potu, dziwny, silny zapach jego porośniętych włosami jąder, przypominających ciasno nawinięty kłębek miodowej moherowej włóczki, są dla mnie jak narkotyk. Ręce mi się do niego wyciągają, zatracam się w tym całkowicie. Chciałabym wciągnąć go w siebie, wchłonąć, pożreć” (Szczygielski, 2011, 156)⁵. I tak konsumpcja — domena Trzeciego w dystopijnym świecie *Berka* — staje się też dominującym sposobem relacji z Innym. A jednak zmysły domagają się faktycznej obecności drugiej osoby, nie zadowolą się jej nieobecnością, jak w przypadku konsumpcji znaków. W tym sensie zmysły węchu i dotyku zdają się stać wyżej w hierarchii, której szczyt wyznacza upragnione spotkanie z Drugim, dają jednak tylko chwilowe uniesienie, nie gwarantują trwania relacji. Podstawiwszy konsumpcję za miłość, Anna przekarmi swoją córkę (owoc owego romansu), a ta, już jako dorosła, buntuje się przeciwko matce, a być może również przeciwko dominującemu schematowi relacji, i dołącza do sekty wyznającej zaprzestanie jedzenia wedle dewizy „to, co mnie karmi, niszczy mnie” (Szczygielski, 2011, 267) — odrzuca konsumpcję *en bloc*.

Ostatecznie to, co wybudza Pawła, a dzięki niemu i Annę, z transu wchłaniania znaków i ludzi, jest odpowiedź na wołanie o ratunek. Widzimy zapowiedź tego wydarzenia w sytuacji, którą bohater nazwie „graniczną”. Paweł, skazany przez sąd na przepracowanie kilkudziesięciu godzin w schronisku dla psów, wzrusza się najpierw losem żyjących tam zwierząt, „ale to jest ten rodzaj żalu, który czujemy, oglądając w telewizji makabryczne zdjęcia”. Dopiero gdy kuca przy kojcu konkretnego psa, a ten z trudem otwiera się na Pawła i daje się pogłaskać, bohater zaczyna doznawać przemiany. Znow w pierwszym rzędzie staje zmysł dotyku, tym razem w roli bezpośredniego włączenia w życie Innego: „Jego [psa — Ł.R.] język jest miękki, delikatny i ciepły. (...) Czu-

⁵ Najwyraźniej w świecie *Berka* większość elementów zasiedlających „moherowy” świat jest sprzężona z pożądaniem w stosunku do mężczyzn — nie ostala się nawet moherowa włóczka.

ję potworny, wszechogarniający żal. (...) Nie jestem już kierowcą przyglądającym się zza szyby auta mijanemu wypadkowi, nie mogę go już oglądać jak zdjęć w telewizji” (Szczygielski, 2011, 210-211). Telewizja jako medium stanowi tu znów kontrast z bezpośrednim i dojmującym spotkaniem z Innym, z odpowiedzią na jego kruchość i słabość.

Niedługo po sytuacji w schronisku Anna potrzebuje pomocy. Po operacji nie może chodzić, a pielęgniarka, która miała się nią opiekować, nie przysłała. (Jest to zresztą kolejny dość ważny element świata przedstawionego: instytucje nie działają tu, jak należy, ani opieka zdrowotna, ani policja nie są rzeczywiście skuteczne, nie dają gwarancji pomocy czy rozwiązania problemu — prawdopodobnie jako figury Trzeciego wręcz nie mogą być przedstawione pozytywnie w tej powieści.) Zrozpaczona Anna decyduje się walić w drzwi i wołać o ratunek, a jedyną osobą, która na to odpowiada, jest Paweł. Przez jakiś czas regularnie dogląda chorej sąsiadki, która powoli zaczyna doceniać jego troskę. „Może to i mały zboczeniec, ale przychodzi tu do mnie codziennie” — rozmyśla Anna (Szczygielski, 2011, 243). Widzimy, że całość powieści dyskretnie daje nam co rusz do zrozumienia, iż tylko odpowiedzialność za Innego — tego konkretnego Innego, który woła o ratunek — jest fundamentem moralności i szansą na rozwiązanie konfliktu sposobów życia. Płaszczyzną porozumienia nie jest tutaj wcale długa rozmowa ani sojusz wokół wspólnej sprawy. W tym świecie przedstawionym jedynym sensownym wyjściem z monotonii konsumpcji jest ujęcie Innego jako tu i teraz oczekującego pomocy. Podczas gdy seriale i powieści oferują wejście do odmiennych światów, a zatem fantazje, Inny niesie niejako bezalternatywność, gdyż jego potrzeby są konkretne i wymagające natychmiastowej interwencji.

Odrzucenie wszelkiego zapośredniczenia daje do zrozumienia, że końcowe „Jesteśmy!” można by interpretować jako krańcowe pozbycie się wszelkich etykiet i naleciałości ze strony Trzeciego. Społeczeństwo, rozdane uprzednio role społeczne i przywdziane maski nie mają już władzy nad wypracowanymi relacjami. Rzecz jasna, w dialogu pojawia się zawołanie „Mama?”, nie umniejsza to jednak intymności relacji, jaką zawiązali bohaterowie. Ze sfery publicznej — kościoła i klubu — przeszli niejako do prywatnej i tu poczuli się dobrze, schowani przed światem odmalowanym, jak zauważyliśmy, w dość ponurych barwach.

Skoro rekonstruujemy strukturę wartości, której sąsiedztwo miałoby być w *Berku* nośnikiem, to pytamy w gruncie rzeczy o niedające się zredukować jakości przesądzające o tym, że stanowi ono tak pożądaną przestrzeń interakcji. Widzimy, że w ramach sąsiedztwa może się w pełni uobecnić ambiwalencja pełnokrwistej relacji z Innym. Stosunek jest zażyły, trwały — na dobre i na złe — lecz nie pozwala na wchłonięcie Innego, zarówno Paweł, jak i Anna nie doznali bowiem całkowitej przemiany czy przejścia do wrogiego obozu, a jedynie zaczęli ze sobą rozmawiać. Ich nowa relacja została ufundowana na cielesnym niedomaganiu, na niedyspozycji Anny.

W tym sensie ciało, jego codzienne wymogi i elementarne potrzeby, stało się zarzewiem porozumienia. I wreszcie, sąsiedztwo silnie kontrastuje z „alternatywnymi rzeczywistościami”, wyobrażeniami, w które uciekają bohaterowie, jawi się jako rzeczywistość, z którą trzeba się zmierzyć.

Na pierwszy plan wysuwa się więc to, że sąsiedztwo jest codziennym życiem obok siebie czy nawet ze sobą, a nie oglądaniem siebie za pośrednictwem jakiegoś medium; bezpośredniość byłaby tu zatem ważną wartością, choć skądinąd jej nazwa wydaje się mało zgrabna, sugeruje między innymi cechę bycia nad wyraz szczerym. A chodzi jedynie o spotkanie na żywo, bez pośrednictwa technologii, o doświadczenie czegoś dosłownie na własnej skórze (pamiętajmy o roli dotyku w *Berku* oraz o samym „haptycznym” tytule). Być może wolno byłoby tu skorzystać z dorobku performatyki i pojęcia „nażywości” (*liveness*) gdyby nie to, że przywołuje ono jednak również performanse zapośredniczone medialnie, na przykład spektakle na żywo wyświetlane online.

Wydaje się, że to bezpośredniość wymusza uznanie spotkania w przestrzeni prywatnej za godne większego zaufania niż publiczne, wystawione na spojrzenie innych, trzecich. Ukrycie, które charakteryzuje sąsiedztwo, jest zatem pozytywnie waloryzowane właśnie przez wzgląd na bezpośredniość — chodziłoby o bliski, niemal intymny kontakt.

Bezpośredniość to jednak za mało. Trzeba by jeszcze uchwycić sedno pozytywnych waloryzacji konieczności, przed jakimi stawia nas ciało i jego codzienność. W kontraście do (chorego, cierpiącego) ciała, sfera idei jawi się tu jako efemeryczna, jak gdyby królowała w niej dowolność. Ciało i jego zwykłe potrzeby stanowią opór dla woli, rzeczywistość, z którą podmiot musi się zmierzyć i wobec której staje się odpowiedzialny. Nazwijmy tę wartość opornością. Kochanek Pawła, póki nie przemówi, może zostać przez niego wchłonięty do fantazji o idealnej miłości. Prawdziwe spotkanie z Innym (Inną?) — Anną — jest tak istotne, ponieważ ta stanowi dla bohatera realny opór. Z jednej strony nie jest mu w żaden sposób potrzebna, nie włączy jej w żaden projekt życiowy, a z drugiej wymaga pomocy w przyziemnych, ale absolutnie niezbędnych do przeżycia sprawach: przyniesieniu zakupów czy zatelefonowaniu po pomoc. Oporność dotyczy tych codziennych, zwyczajnych kwestii, ponieważ w odróżnieniu od światów kreowanych przez pisarzy science fiction czy scenarzystów seriali są niejako bezalternatywne: nie pozwalają na grę, są trudnością pojawiającą się tu i teraz. Stawiamy tezę, że gdy Bauman wychwalał „pełnokrwiste” relacje, chodziło mu o opór względem osób zasklepionych w swoich światopoglądach i tym samym o ich otrzeźwienie.

Zwróćmy również uwagę na to, że Paweł dostrzega beznadziejną sytuację psów i Anny — i to litość zdaje się być głównym motorem jego przemiany. A uczucie to skierowane zostaje na niedolę żyjących istot, szerzej: fundamentalną niepewność, wystawienie na działanie przypadko-

wych okoliczności, kruchość życia⁶. W schronisku kruchość ujawnia się jeszcze w nietrwalej relacji ze zwierzętami; Paweł pracuje tam w ramach kary. Zaś jako sąsiad Paweł trwale współdzieli z Anną przestrzeń, ich trajektorie życia się nieustannie przecinają i zazębiają. Sąsiedztwo, jak gdyby na zasadzie kontrastu, splata trwałość relacji z kruchością egzystencji. Samo nie może być, oczywiście, nośnikiem kruchości, jednak jawi się jako przestrzeń, która najskuteczniej ją odsłania.

Bezpośredniość, oporność, trwałość i kruchość — w wyjaśnionych wyżej znaczeniach — wyznaczają horyzont kulturowy *Berka*. Ostrożnie można również ocenić, że para pojęć Inny-Trzeci również zasadza się na wskazanej strukturze wartości, choć należałoby dokonać głębszej analizy, by orzec to z całkowitą pewnością. Wolno natomiast uznać, że powyższa interpretacja podaje w wątpliwość narzucające się w pierwszym odruchu odczytanie powieści, iżby sąsiedztwo Pawła i Anny było jedynie metaforą współdzielenia jednego kraju przez dwa przeciwległe obozy. Wysoka ranga bezpośredniości w *Berku* i wyraźna awersja do wszelkich zapośredniczeń skutecznie odsuwa wizję zgody osiąganą na poziomie narodowym. Tylko w codzienności bohaterowie odnajdują drogę do porozumienia — i jest to interesująca propozycja remedium na współczesne bolączki. Nie tylko dlatego, że i w Polsce, i w różnych częściach świata wciąż trwają walki o prawa osób LGBTQ+, ale też dlatego, że w okresie po pandemii możemy spodziewać się wzmożonego głodu cielesnej współobecności.

Bibliografia:

- Bauman, Zygmunt; 2012, *Etyka ponowoczesna*, przeł. Janina Bauman, Joanna Tokarska-Bakir, Aletheia: Warszawa
- Bauman, Zygmunt, Obirek, Stanisław; 2013, *O Bogu i człowieku. Rozmowy*, Wydawnictwo Literackie: Kraków
- Butler, Judith; 2011, *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest oplakiwania?*, przeł. Agata Czarnacka, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa: Warszawa
- Rozwadowski, Łukasz, Stabrowski, Marcin; 2022, *Spory o wartości — część druga, ostatnia? (Wstęp)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego: Wrocław, s. 7-20
- Scheler, Max; 1975, *Zmiany etosu*, przeł. Adam Węgrzecki; w: Adam Węgrzecki, Scheler, *Wiedza Powszechna*: Warszawa.
- Scheler, Max; 1988, *Dobra a wartości*; w: Włodzimierz Galewicz (red.), *Z fenomenologii wartości*, Papińska Akademia Teologiczna: Kraków, s. 46-57
- Sobolczyk, Piotr; 2015, *Queerowe subwersje. Polska literatura homoseksualna i zmiana społeczna*, Instytutu Badań Literackich PAN: Warszawa
- Szczygielski, Marcin; 2011, *Berek*, Instytut Wydawniczy Latarnik: Warszawa

⁶ U Judith Butler (2011) w „kruchości” (*precariousness*) życia splata się skończony wymiar egzystencji, jak i zależność życia od innych istot, infrastruktury i uwarunkowań środowiskowych — i tak też rozumiem ten termin.

Warkocki, Błażej; 2013, Różowy język. Literatura i polityka kultury na początku wieku, Wydawnictwo Krytyki Politycznej: Warszawa