

A portrait of a woman with short, wavy, light brown hair and glasses, smiling slightly. She is wearing a dark, textured top and a long, thin necklace with a small pendant. The background is dark and out of focus, with a vertical strip of reddish-brown fabric on the right side.

„Tu jestem / zamieszkuję własne życie”

STUDIA I SZKICE
O TWÓRCZOŚCI
ANNY FRAJLICH

pod redakcją

Wojciecha Ligęzy
Jolanty Pasterskiej

„TU JESTEM / ZAMIESZKUJĘ WŁASNE ŻYCIE”

STUDIA I SZKICE O TWÓRCZOŚCI ANNY FRAJLICH

„Tu jestem / zamieszkuję własne życie”

Studia i szkice o twórczości Anny Frajlich

**pod redakcją
Wojciecha Ligęzy
Jolanty Pasterskiej**



Kraków 2018

© Copyright by individual authors, 2018

Redakcja
Barbara Surówka

Recenzent
prof. zw. dr hab. Anna Legeżyńska

Projekt okładki
Paweł Sepielak

Na okładce wykorzystano zdjęcie autorstwa Stefana Szczygła

W publikacji zamieszczono reprodukcje prac
pracowników Wydziału Sztuki Uniwersytetu Rzeszowskiego,
które zostały dedykowane Poetce

Publikacja dofinansowana przez Wydział Polonistyki
Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Wydział Filologiczny
Uniwersytetu Rzeszowskiego

ISBN: 978-83-7638-873-1
<https://doi.org/10.12797/9788376388731>

KSIĘGARNIA AKADEMICKA
ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel./faks: 012 431-27-43, 012 663-11-67
e-mail: akademicka@akademicka.pl

Księgarnia internetowa:
www.akademicka.pl

Spis treści

Wprowadzenie	9
BEATA DOROSZ	
O Annie Frajlich i jej wierszach (z nagrodą w tle)	15
ZBIGNIEW TRZASKOWSKI	
Poetical Habitus of Anna Frajlich	29
WOJCIECH LIGĘZA	
Wobec upływającego i odzyskiwanego czasu. O twórczości Anny Frajlich.	41
BARBARA CZARNECKA	
Anna Frajlich w odmianach czasu – kim jest, kim bywa poetka. . .	57
JUSTYNA BUDZIK	
Anny Frajlich czas (nie)powtarzalny i nienazywalny.	71
JERZY MADEJSKI	
List, listopad, literatura. Miniatura biograficzna Anny Frajlich. . .	85
AGNIESZKA NĘCKA	
(Nie)dopowiedziana „przejrzystość szkła”. O miniaturach prozatorskich Anny Frajlich.	97
MARIAN KISIEL	
Poetka wygnania. Na marginesie dwóch wierszy Anny Frajlich . . .	109
BOGUSŁAW WRÓBLEWSKI	
My z wieku minionego? Stałość i zmiana w twórczości poetyckiej Anny Frajlich.	121
JÓZEF WRÓBEL	
Polska Anny Frajlich z wygnańczej perspektywy	135
ALICE-CATHERINE CARLS	
Wychodząc poza życie. Upamiętnianie Holocaustu w poezji Anny Frajlich.	149

SŁAWOMIR JACEK ŻUREK

Poezja Anny Frajlich wobec dziedzictwa kulturowego judaizmu.

O *Wierszach izraelskich* 167

AGNIESZKA ŻMUDA

Portret wygnanej – Polki i Żydówki w poezji Anny Frajlich. 177

ANNA FIEDEN-KUŁAK

Milczenie w poezji Anny Frajlich 187

AGATA PALIWODA

„Był tutaj”. O *Tryptyku żałobnym* Anny Frajlich. 199

JOANNA BIEREJSZYK-KUBIAK

Miasto a mit. Poezja Anny Frajlich wobec zagadnień

mitografizmu. 209

KATARZYNA NIESPOREK

Miejsce na ziemi: Nowy Jork. O poezji Anny Frajlich 219

KAZIMIERZ ADAMCZYK

Nowojorska przystań Anny Frajlich 235

EWA BARTOS

Tropy cielesności w poezji Anny Frajlich. 249

EWA GÓRECKA

„Ciemne korytarze”. Serce jako centrum ciała w poezji

Anny Frajlich. 265

ALICJA JAKUBOWSKA-OŻÓG

„Między harmonią a chaosem”. Obrazy przyrody w wierszach

Anny Frajlich jako język diagnozowania świata 275

ARKADIUSZ LUBOŃ

Aklimatyzacja poezji. Polsko-amerykańska antologia wierszy

Anny Frajlich *Between Dawn and the Wind* 287

MARCIN WYREMBELSKI

Ocean między nami – wiersze Anny Frajlich w przekładzie

na język włoski 301

EWA KOŁODZIEJCZYK

Amerykańskie laboratorium Anny Frajlich 311

JANUSZ PASTERSKI

„Ten co ocalił”. Miłosz Anny Frajlich. 321

RAFAŁ MOCZKODAN

Anna Frajlich – krytyk literacki. Notatki do portretu 337

JOLANTA PASTERKA

Obraz Kirgistanu w dzienniku podróży *Dach Świata jeszcze raz* .. 359

ANNA WAL

Wygnańcy 1968 roku w świetle listów Felicji Bromberg,
Anny Frajlich, Władysława Zająca 373

JAN WOLSKI

„Droga Pani Aniu”. Debiut książkowy, tajniki typografii
i serdeczna przyjaźń w świetle korespondencji
Anny Frajlich-Zając ze Stanisławem Gliwą 385

JACEK HAJDUK

Rzym rosyjskich symbolistów. Wokół książki Anny Frajlich
The Legacy of Ancient Rome in the Russian Silver Age..... 401

RONALD MEYER

Anna Frajlich's Studies of Russian Symbolism: The Case
of Valery Bryusov 411

Noty o Autorach 415

JOANNA BIEREJSZYK-KUBIAK
Uniwersytet Szczeciński

Miasto a mit

Poezja Anny Frajlich wobec zagadnień mitografizmu

„Osiąść w jakimś miejscu, zagospodarować je, zasiedlić – wszystkie te działania wiążą się z uprzednim wyborem egzystencjalnym: z wyborem świata, który, «stwarzając», gotowi jesteśmy przyjąć”, twierdzi Mircea Eliade¹. O ile miejsce osiedlenia nie zawsze jest wynikiem w pełni wolnego wyboru, na pewno jest nim wyodrębnienie kosmosu, czyli świata, z chaosu i bezkształtu – takie działania rumuński religioznawca przypisuje człowiekowi religijnemu, odtwórcy archaicznego rytuału w społeczeństwie tradycyjnym. To powtórzenie boskiego dzieła jest podstawowym, fundacyjnym mitem związanym z przestrzenią, dlatego też niniejsze rozważania na temat powracającego w twórczości Anny Frajlich motywu miasta oprę właśnie o zagadnienie kosmogonii.

Zanim jednak przejdę do omówienia wybranych utworów poetki, postaram się wyjaśnić, co rozumiem przez kategorię mitu. Krótkiego rozwinięcia będzie też wymagała zasygnalizowana wcześniej kwestia religijności oraz co mają – jeśli w ogóle – z nią wspólnego poetyckie reprezentacje Szczecina i Nowego Jorku w wierszach Anny Frajlich.

Przed trzydziestoma laty Erazm Kuźma sformułował wniosek, zgodnie z którym „mit niewiele mówi o literaturze, a badania nad nią mogłyby się obyć bez tej kategorii”². Wniosek ten, poprzedzony użyteczną badawczo klasyfikacją dotychczasowych zastosowań omawianego terminu, mógłby podważać sens dalszych dociekań, gdyby nie fakt, że pomimo historycz-

¹ M. Eliade, *Święty obszar i sakralizacja świata*, [w:] *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatańkiewicz, Warszawa 1993, s. 64, *Biblioteka Myśli Współczesnej*.

² E. Kuźma, *Kategoria mitu w badaniach literackich*, „Pamiętnik Literacki” 1986, nr 77, s. 73.

nego braku zgodności co do samej definicji mitu zainteresowanie tą kategorią nie słabnie, choć w dalszym ciągu sytuuje się raczej na obrzeżach literaturoznawstwa. W dziedzinie antropologii kulturowej funkcjonalne współcześnie wydaje się pojęcie mitu, którym za strukturalistami, przede wszystkim za Lévi-Straussem, posługuje się Marcin Napiórkowski³. Badacz kultury popularnej uznaje mitologię (mitologikę) za zasadę myślenia, nie zaś za gatunek literacki czy skonwencjonalizowany inwentarz motywów mitycznych. Ten sposób myślenia, w którym struktura jest ważniejsza niż treść, stanowi dla Napiórkowskiego podstawę, na jakiej oprzeć można mitologię współczesną, choć wpisany w tę strukturę konkretnie również jest nieodzowny dla interpretacji funkcjonujących obecnie i w przeszłości mitów. Ze strukturalistycznego ujęcia badacz odrzuca jedynie przekonanie, że mit jest „właściwy określonej umysłowości”⁴, a więc społeczeństwom pierwotnym, archaicznym, tradycyjnym, wychodząc z założenia, że racjonalizm i „zdrowy rozsądek” człowieka Zachodu również jest mitem. Niezależnie bowiem od upływu czasu i od szerokości geograficznej wszyscy dzielimy potrzebę nadawania sensu otaczającej nas rzeczywistości, na co odpowiedzią jest właśnie myślenie mityczne.

Dla Napiórkowskiego istotą mitu nie jest jednak opowieść. Hermeneutyka mitów współczesnych, którą uprawia, w typologii Kuźmy sytuowałaby się pomiędzy mitem jako strukturą a mitem jako genezą. W odniesieniu do literaturoznawstwa ta ostatnia odmiana miałaby polegać na tym, że „wszyscy myślimy mitologicznie, choć tylko niektórzy ujawniają to w literaturze. Jeśli jednak pozostali tę literaturę czytają, to dlatego, że są w nich struktury mitologiczne gotowe na ich przyjęcie”⁵. Nieco dalej, w kontekście mitu jako genezy, Kuźma stwierdza, że ponieważ o mitycznej strukturze myślenia „można wnosić tylko na podstawie cech samych tekstów, te ostatnie stają się właściwym przedmiotem badań, a ściślej – opozycja *sacrum–profanum*, konstrukcja czasu i przestrzeni, funkcja liczby itd”⁶.

Ustaliwszy pokrótce, że za mit uznawać będziemy pewną strukturę myślenia, której możliwym do poddania analizie przejawem jest literatura, przejdźmy do zasygnalizowanej wcześniej kategorii religijności. Pisząc o człowieku religijnym, Eliade dokonuje podziału, od którego odżegnuje

³ M. Napiórkowski, *Mitologia współczesna. relacje o poczynaniach i przygodach krajowców zamieszkałych w globalnej wiosce*, Warszawa 2013, s. 36-39.

⁴ *Tamże*, s. 38.

⁵ E. Kuźma, *dz. cyt.*, s. 67.

⁶ *Tamże*, s. 69.

się Napiórkowski, nawiązujący do „myśli nieoswojonej” Lévi-Straussa oraz znanych z pism antropologów (choćby Bronisława Malinowskiego) form mających na celu konstruowanie Obcego⁷. Dla Napiórkowskiego nie istnieje jakościowa różnica pomiędzy nami a społeczeństwami pierwotnymi w zakresie myślenia mitycznego, co współcześnie nie wydaje się budzić jakichkolwiek zastrzeżeń. Mircea Eliade jeszcze taką różnicę uznaje, wyodrębniając typ człowieka religijnego i człowieka świeckiego, postawę tradycyjną i współczesną, przyznając jednocześnie, że niemożliwe jest wskazanie społeczności czy jednostki całkowicie odciętej od sfery *sacrum*. Zdaje sobie tym samym sprawę z faktu, że:

człowiek, który opowiedział się za życiem świeckim, nie jest w stanie wyzwolić się bez reszty z postawy religijnej [...] najbardziej nawet zdesakralizowana egzystencja zachowuje jeszcze ślady religijnej waloryzacji świata⁸.

Jeżeli jednak będę powoływać się za Eliadem na kategorię religijności, to wyłącznie w znaczeniu kulturowym i estetycznym, zgodnie z konstatacją Northropa Frye’a, iż:

dla krytyka literatury Bóg – czy to w Raju utraconym, czy w Biblii – jest zawsze postacią w utworze napisanym przez człowieka oraz sztuka ma do czynienia nie z rzeczami realnymi, lecz z możliwymi do pomyślenia, a choć krytyka ostatecznie będzie musiała mieć jakąś teorię tego, co jest możliwe do pomyślenia, nigdy jednak nie będzie uprawniona do tworzenia, a tym bardziej do przyjmowania jakiejś teorii rzeczywistości⁹.

Powołując się więc na koncepcje Mircei Eliadego, pomiędzy postawą religijną (tradycyjną, archaiczną) a mityczną strukturą myślenia będę stawiać swoisty znak równości. W tym sensie poezja Anny Frajlich bez wątpienia zawiera elementy poddające się lekturze mitograficznej, zarówno strukturalne, jak i te na poziomie topiki, a więc motywy przywoływane *explicito*. Bez wątpienia też w interpretacji utworów poetki użyteczna może się okazać opozycja *sacrum*–*profanum*. Jolanta Wróbel-Best uważa wręcz, że

⁷ M. Napiórkowski, *dz. cyt.*, s. 8

⁸ M. Eliade, *dz. cyt.*, s. 55.

⁹ N. Frye, *Archetypy literatury*, przeł. A. Bejska, [w:] *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. 2, *Strukturalno-semiotyczne badania literackie. Literaturoznawstwo porównawcze. W kręgu psychologii głębi i mitologii*, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1976, s. 318, *Biblioteka Studiów Literackich*.

kategoria Boga i religii odgrywa w twórczości Anny Frajlich rolę szczególną, mogącą służyć za klucz do całościowej interpretacji jej poezji¹⁰, która stopniowo nabierała coraz wyraźniejszych znamion Bergsonowskiej religijności otwartej¹¹.

Pora jednak połączyć *sacrum* z kategorią miasta, wracając do mitu stworzenia świata towarzyszącemu procesowi osiedlania się i symbolicznego „uświęcania” przestrzeni. Kontekst biograficzny poezji Anny Frajlich zawiera doświadczenia ze sfery prywatnej, jak również dotyczące całych zbiorowości, związane właśnie z koniecznością zasiedlenia nowej, nieznannej przestrzeni. Powracająca metafora zapuszczania korzeni¹² nie wydaje się dostatecznie eksploatować tego istotnego motywu wielu utworów, tematycznie związanych zarówno z przeszłością i przestrzenią utraconą, jak i z obecną, amerykańską rzeczywistością poetki. Konstytuowanie „świata” (wzorem Eliadego ujmę go w cudzysłów) dotyczy Anny Frajlich nie tylko jako emigrantki pomarcowej. Ten *exodus* bez wątplenia stanowi doświadczenie zbiorowości, ale rozproszonej – w wymiarze indywidualnym towarzyszy mu poczucie samotności i wyobcowania¹³. Bez wątplenia też emigracja jest doświadczeniem bardzo osobistym, wymagającym indywidualnego przepracowania, o czym w kontekście twórczości Anny Frajlich wspomina się często. Zdecydowawszy się jednak na lekturę mitograficzną, chciałabym skupić się na doświadczeniu ponadindywidualnym, wspólnotowym, w którym poetka uczestniczy tyleż bezpośrednio, co za pośrednictwem pamięci zbiorowej. Przyjmuję przy tym definicję Barbary Szackiej, zgodnie z którą:

zbiorowa pamięć przeszłości to wyobrażenia o przeszłości własnej grupy, konstruowane przez jednostki z zapamiętanych przez nie – zgodnie z odkrytymi przez psychologów regułami – informacji pochodzących z różnych źródeł i docierających do nich rozmaitymi kanałami. Są one rozu-

¹⁰ J. Wróbel-Best, *The Idea of God and Religion in the Poetry of Anna Frajlich*, „Religious and Sacred Poetry. An International Quarterly of Religion, Culture and Education” 2013, nr 4, s. 194-195.

¹¹ *Tamże*, s. 198.

¹² Por. A. Frajlich, *Miasto* (z tomu *Który las*, Londyn 1986); *Glosa do wiersza o kłonie, Do przyjaciela w Hajfie* (z tomu *Ogrodem i ogrodzeniem*, Warszawa 1993); *Wiersz noworoczny* (z tomu *W słońcu listopada*, Kraków 2000); *Tanatos i Eros, Znów szuka mnie wiatr* (z tomu *Znów szuka mnie wiatr*, Warszawa 2001).

¹³ Por. F. Bromberg, W. Zając, A. Frajlich, *Po Marcu – Wiedeń, Rzym, Nowy Jork*, Warszawa 2008, *Biblioteka Midrasza*.

miane, selekcjonowane i przekształcane zgodnie z własnymi standardami kulturowymi i przekonaniami światopoglądowymi. Standardy te zaś są wytwarzane społecznie, a zatem wspólne członkom danej zbiorowości, co prowadzi do ujednolicenia wyobrażeń o przeszłości i tym samym pozwala mówić o pamięci zbiorowej dziejów własnej grupy¹⁴.

Pojęciem „własnej grupy” w omawianym przeze mnie przypadku objąć chcę dwie odrębne, choć posiadające istotną cechę wspólną, zbiorowości – szczecinian zasiedlających „ziemie odzyskane” oraz nowojorczyków, stanowiących swoistą synekdochę europejskich emigrantów, kolonizatorów Ameryki. Cechą wspólną tych zbiorowości jest, oczywiście, proces zasiedlania, zagospodarowywania przestrzeni, konstruowania „świata”, mitycznego ustanawiania kosmosu. Mircea Eliade pisze o tym w następujący sposób:

Terytorium nieznane, obce, nie zasiedlone (co znaczy często – nie zasiedlone przez „naszych”) przynależy jeszcze do modalności płynnej i nie dokształconej chaosu. Zajmując je, a zwłaszcza zasiedlając, człowiek przez obrzędowe powtórzenie kosmogonii przeistacza symbolicznie daną okolicę w kosmos. To, co ma stać się „naszym światem”, musi wprawdzie zostać „stworzone”, a wszelkie dzieło stworzenia ma swój wzorzec: stworzenie świata przez bogów¹⁵.

Chodzi więc o to, aby zasiedlaną ziemię uczynić swoją, choćby kosztem dotychczasowych mieszkańców, a więc Obcych, traktowanych jako pozbawiony cech boskich element chaosu. Kolonizowanie ziemi stanowi natomiast jej rytualne uświęcenie – przynajmniej w społeczeństwach określanych przez Eliadego jako tradycyjne.

Dążenie do uczynienia ziemi swoją stanowi więc doświadczenie dwóch zbiorowości, z którymi Anna Frajlich utożsamia się lub jest utożsamiana. Biograficznie pierwszeństwo przysługuje doświadczeniu zasiedlania Szczecina przez ludzi dotkniętych wojną, przesiedleńców ze Wschodu bądź centralnej Polski, w tym dużej grupy ocalałych Żydów. Nie ulega wątpliwości, że w 1946 roku poetka nie była świadoma, w jakim procesie uczestniczy, jednak mieszanina wspomnień (własnych i zapośredniczonych) oraz wyobrażeń na temat pierwszych lat powojennych w Szczecinie znalazła wyraz

¹⁴ B. Szacka, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa 2006, s. 44, *Współczesne Społeczeństwo Polskie Wobec Przeszłości*, t. 3.

¹⁵ M. Eliade, *dz. cyt.*, s. 61.

w pochodzącym z tomu *Który las* wierszu *Miasto*. Podmiot liryczny przyznaje w nim:

miasto nie było nasze
tylko odebrane innym
co stąd uciekli
w wojennym popłochu
i wszystko zostawili
albo zakopane w ogrodach
lub gruzem przysypane
albo wprost na stole
kryształowe kieliszki
w nich czerwone wino
niedopite plamami
przyschnięte do ścianki
miasto nie było nasze
ale kwitło dla nas¹⁶.

Zanim więc społeczność przybyszów mogła przystąpić do urządzania swojego świata, należało przepędzić „smoka”, zgodnie z mitycznym wzorcem, w którym kosmogonii towarzyszy ofiara. Eliade stwierdza, że człowiek, naśladowując boskie czyny w swoim dziele stworzenia, musi – tak jak bogowie – „zgładzić i poćwiartować morskiego potwora lub praistotę, aby z niej ukształtować świat”¹⁷ oraz „budując swój świat, miasto czy dom – musi naśladować bogów. Stąd przy okazji budowania domów potrzeba ofiar krwawych lub symbolicznych”¹⁸. W przypadku wygnanych Niemców ofiara ta jest symboliczna. Podmiot wiersza konstatuje ich pospieszne odejście, ucieczkę, porzucenie przestrzeni udomowionej, czego symbolem są przedmioty codziennego użytku – kieliszki z niedopitym winem. Miasto zostało im odebrane, aby przejść w posiadanie zbiorowości, w imieniu której wypowiada się „ja” mówiące w wierszu (wypowiada się także w imieniu własnym: „miasto mojego dzieciństwa komuś odebrane / aby czyjeś dzieciństwo mijało gdzie indziej”). Ofiara, na której ufundowany jest świat, jest ofiarą niewinną – nie znajdujemy wersów, które mogłyby temu przeczyć, podobnie jak nie ma w wierszu wyrażonego *expressis verbis* współczucia. Podmiot wstrzymuje się od oskarżania, chociaż czytelnik ma świadomość

¹⁶ A. Frajlich, *Miasto*, [w:] *te j e, Który las*, s. 24.

¹⁷ M. Eliade, *dz. cyt.*, s. 77.

¹⁸ *Tamże*, s. 78.

pewnej analogii pomiędzy losem wygnanych a losem tych, którzy zajęli ich miejsce.

Swoistą harmonię w wierszu tylko gdzieniegdzie przełamują tropy wskazujące na genezę przetasowania ludności zamieszkującej miasto: „krzewy – przesadzone na zachód ze wschodu; ktoś półgłosem wciąż mówił po niemiecku; jidysz niedobitków rozbrzmiewał w ulicach. Metafora ludzi jako przesadzanych krzewów wskazuje na ich bierne poddanie się biegowi historii. Krzew nie decyduje o tym, gdzie ani kiedy się go przesadza, w nowej ziemi może się jedynie przyjąć lub nie. Mówienie po niemiecku półgłosem i określenie ocalałych Żydów niedobitkami w sposób oczywisty przenoszą nas do historycznego kontekstu realiów „ziem odzyskanych”, gdzie i Niemcy, i Żydzi – z różnych powodów – mieli świadomość swojego specyficznego statusu. To jednak Niemcy mówią półgłosem, a jidysz – rozbrzmiewa w ulicach, choć bez triumfu, bo jest to głos zaledwie „niedobitków”. W mieście nie ma więc wygranych, ale symboliczną ofiarą stają się uciekający Niemcy. Kryje się za tym swoista dziejowa – mityczna – sprawiedliwość, dzięki której miasto, choć „nie nasze”, może kwitnąć „dla nas”. Pierwszy warunek ustanowienia kosmosu jest więc spełniony, ofiara zostaje poniesiona, a tym sposobem obecność osadników staje się uświęcona. W początkowych wersach *Miasta* podmiot liryczny opisuje widok z „okien dzieciństwa”:

z jednej strony ogrody
rozpięte daleko
z drugiej – wylot ulicy
lipą obsadzonej tak gęsto
że korony baldachim tworzyły
światło jak światło w tunelu
gdzieś na końcu okrągłe
i obiecujące¹⁹.

Zielony baldachim wyznacza granice świętego obszaru, kolumny drzew łączą niebo i ziemię, korzeniami sięgając do świata niższego. Opis widoku po jednej i drugiej stronie domu implikuje perspektywę środka – podmiot mówiący znajduje się więc w mitycznym środku świata, a – jak twierdzi Eliade – „prawdziwy świat znajduje się zawsze pośrodku, w centrum, gdyż tam właśnie dokonuje się przeskok między poziomami, łączność między

¹⁹ A. Frajlich, *Miasto*, [w:] tejże, *Który las*, s. 24

trzema strefami kosmicznymi. Chodzi zawsze o kosmos doskonały, jakiegokolwiek byłyby jego rozmiary”²⁰.

Rodzaj naśladowania trudu bogów, z jakim spotykamy się w wierszu *Miasto*, Eliade nazywa kosmogonią tragiczną, niełatwą do powtórzenia²¹ (w odróżnieniu od sytuacji, gdy miejsce odpowiednie do założenia osady wybiera się na podstawie objawionego znaku, hierofanii). Podmiot mówiący w wierszu *Miasto* wydaje się podzielać to poczucie tragizmu. Pogodny obraz miasta dzieciństwa, kwitnącego, zadrzewionego, pełnego światła i ludzkiego gwaru, pokrywa się ze świadomością ciężącego nad nim fatum.

Zbliżony motyw odnajdujemy w wierszu *Każdy skądś*, zamieszczonym w tomie *Łodzią jest i jest przystanią*. Utwór ten przenosi nas w zupełnie inny czas i realia, nie będące bezpośrednim doświadczeniem autorki, lecz stanowiące element pamięci zbiorowej społeczeństwa, do którego przynależność deklaruje w wierszach²². Sytuacja liryczna jest podobna do tej, którą znamy z wiersza *Miasto* – przybysze z różnych stron zasiedlają nową ziemię, co wymaga ofiary, ponieważ „ziemia była czyjaś”²³. Amerykańscy pionierzy, kolonizatorzy Nowego Świata, składają ofiarę z Obcego i sami ponoszą ofiary, narażając się na trud formowania świata na ziemi okrutnej i miłosiernej zarazem, „wypalanej słońcem” i „zawianej śniegiem”. Utwór swoją wymową różni się od powstałego wiele lat wcześniej *Miasta*. Nie powtarza jego harmonii, niewinnej nostalgii ani też dalekiego od buntu podporządkowania się fatum:

Każdy skądś przywędrował
przyjechał przyplynał

pieszo
na koniu
łodzią
tamci przedarli się
przez morze czerwonych trzcין

a ziemia była czyjaś
niczyja

²⁰ M. Eliade, *dz. cyt.*, s. 70.

²¹ *Tamże*, s. 77.

²² Por. A. Frajlich, *Nowy Jork*, [w:] *też*, *Łodzią jest i jest przystanią*, Szczecin–Bezrzecze 2013, s. 15, *Tablice*.

²³ *Tamże*, *Każdy skądś*, [w:] *też*, *Łodzią jest i jest przystanią*, s. 84.

miłosierna okrutna
wypalona słońcem
zawiana śniegiem

do kupienia
do zagrabienia
do odkupienia
siekierą
ofiara
zachwytem²⁴.

Wiersz zdaje się wyrażać ambiwalentny stosunek do przybyszów ustanawiających świat w pierwotnym chaosie nowo odkrytego lądu. Podkreślony zostaje trud wędrowki, zmagania z naturą, która wiele obiecuje, ale wymaga jeszcze więcej. Jest jednocześnie „czyjaś” i „niczyja”, co w obu przypadkach może wzbudzać grozę – bezwzględność Obcych (choć tutejszych) przeciwstawiona bezwzględności natury, terenu dziewiczego. Pionierzy są zdani na siebie. W zamian za wielkie nadzieje, jakie ich tu przywiodły, i za „zachwyty”, którego doświadczają, muszą ponieść ofiarę, jaką jest ich ciężka praca. Wszystko po to, by przekształcić ziemię niczyją w oswojony i uświęcony świat, nawet za cenę nieczystej gry. Ziemia do „kupienia”, „zagrabienia” i „odkupienia” za pomocą siekier, ofiary i zachwyty. Zestawiając trzy pierwsze z wyodrębnionych z wiersza określeń z rdzenną ludnością Ameryki, zasugerowanym wymownym wersem „a ziemia była czyjaś”, otrzymujemy oskarżenie, z którym nie mieliśmy do czynienia w *Mieście*, a na pewno nie tak bezpośrednio postawionym. Kupno i grabież ziemi – przynależącej do sfery *sacrum* – desakralizuje ją, odrywa od mitycznego procesu powtarzania boskiego dzieła stworzenia. Po nich jednak następuje odkupienie, ale nie własnych win – to ziemia jest do odkupienia, chociaż wydawałoby się, że nie ma komu i z czego przynosić tu odkupienia (tym bardziej że w kolejnym wersie pojawia się bogata w znaczenia metaforyczne siekiera). Odkupienie, o którym mowa, wydaje się więc czynnością *par excellence* mityczną – jest poskromieniem wrogiego chaosu, próbą uświęcenia *profanum*, co dla wspólnoty podejmującej się tego mitycznego rytuału stanowi proces nadawania sensu rzeczywistości takiej, jaka jest – nie zawsze spójnej, zrozumiałej i świętej. Społeczeństwo, którego Eliade nie nazwałby już tradycyjnym, również potrzebuje poczucia sensowności i zasadności swo-

²⁴ *Tamże*.

ich działań, żeby z ambiwalencji, o której wcześniej wspominałam, pozostało tylko to, co święte, a więc usprawiedliwione.

Wizja Ameryki w wierszu *Każdy skądś* jest synekdochą Nowego Jorku, miasta „co jest ojczyzną wszystkich zabłąkanych”²⁵, składającego się niemal wyłącznie z przybyszów, emigrantów, podobnie jak Szczecin po 1945 roku. W licznych utworach, wypowiedziach Anny Frajlich oraz w analizach jej twórczości odnajdujemy potwierdzenie tego, że Nowy Jork stał się dla poetki ojczyzną, domem, oswojoną przestrzenią, a więc nowym środkiem świata. Ustanowienie go, co starałam się udowodnić, można interpretować w oparciu o mit kosmogonii. Wymaga ono (konstytuowanie obszaru świętego) sięgnięcia po pamięć zbiorową i jest zarazem aktem przyłączenia się do tejże zbiorowości. Dalsza analiza mitycznych struktur myślenia o mieście w twórczości Anny Frajlich nie mogłaby też pominąć motywu łodzi, przystani, a więc i wody, rozumianej jako chaos, bezkształt, z którego przybywają wędrowcy, by stać się wspólnotą w uświęconym terytorium. Na uwagę zasługuje również data 11 września jako swoiste zburzenie *axis mundi*, atak zewnętrznych „mocy chaosu”, grożący ponownym przeistoczeniem kosmosu w chaos²⁶. Ujawnione poprzez literaturę struktury myślenia mitycznego udowadniają, zresztą w zgodzie z analogicznymi regułami psychologii, że „aby żyć w świecie, trzeba go ustanowić”²⁷.

Summary

The City and the Myth

Poetry of Anna Frajlich in Consideration of Mythographical Issues

Mythographical criticism seems to be an appropriate and unexploited way of interpreting Anna Frajlich's literary output. In this paper I employ the myth of cosmogony, which involves the process of settlement in traditional societies. The paper includes an analysis of the poems *Miasto* and *Każdy skądś*, which pertain to the subject of settling in a new territory in a literal and symbolical sense.

²⁵ Taż, *Nowy Jork, listopad i róża*, [w:] tejże, *Ogrodem i ogrodzeniem*, s. 26.

²⁶ Por. M. Eliade, *dz. cyt.*, s. 74, a także A. Frajlich, *Wyższe wieże, To miasto*, [w:] tejże, *Łodzią jest i jest przystanią*, s. 21, 27.

²⁷ M. Eliade, *dz. cyt.*, s. 54.

W książce „*Tu jestem / zamieszkuję własne życie*”. *Studia i szkice o twórczości Anny Frajlich* bogaty jest zestaw podejmowanych tematów. Znalazły się tutaj prace współbrzące z aktualnymi nurtami literaturoznawstwa, jak geopoetyka, krytyka feministyczna, *memory studies* czy dyskurs o Zagładzie. Powstała zatem książka monograficzna, a przy tym pionierska, ponieważ oprócz pojedynczych recenzji czy artykułów nie było dotąd pracy tak gruntownie opisującej wielogatunkowe dzieło autorki.

Poza wartościami merytorycznymi książka daje bogaty obraz sposobów prowadzenia badań literaturoznawczych. Na liście autorów spotykają się reprezentanci różnych pokoleń i ośrodków akademickich, co zapowiada też szerszą recepcję i silniejszy rezonans krytyczny.

Wszystkie pomieszczone w tym zbiorze teksty składają się na ciekawy, wieloaspektowy portret poetki, której nomadyczny los nie szczędził emigracyjnych doświadczeń i jednocześnie hartował ducha. Twórczość Anny Frajlich, ujęta w perspektywie wielogatunkowości i czytana jako zapis emigracyjnego, kobiecego czy wreszcie wielokulturowego doświadczenia, odsłania mocne związki z codzienną realnością, historią, geografią i kulturową pamięcią. Jednocześnie obcy jest jej wygnańczy mizerabilizm, melancholia, depresyjne nastroje.

*Z recenzji wydawniczej
prof. zw. dr hab. Anny Legeżyńskiej*