

MIEDZY OBSERWACJĄ SPOŁECZNĄ A SNEM.
AUTORYTET TOPOSU WMUROWANEJ MATKI
W POWIEŚCIACH *DESA* IVANY TRAJANOSKIEJ
ORAZ *MAJKITE* TEODORY DIMOWEJ*

Between Social Observation and Dream:
The Topos of a Walled-up Mother and its Authority in the Novels
Desa by Ivana Trajanoska and *Mothers* by Theodora Dimova

GRAŻYNA SZWAT-GYŁYBOWA

Polska Akademia Nauk, Polska

E-mail: gszwat@ispan.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3930-2084>

Abstract

The article attempts to reflect on the folk topos of a walled-up woman-mother and its norm-creating authority in Bulgarian and Macedonian culture. The reflection is based on the examples of two contemporary moral novels: Ivana Trajanoska's *Desa* and Theodora Dimova's *Majkite* [Mothers]. In this paper, I explain the original position of this motif in the process of forming traditional cultural gender patterns, and then reflect on its two hypoleptic interpretations. As a result, I demonstrate that Dimova (seemingly subversive as a feminist "theologian") uses the topos to defend conservative values, while Trajanoska emphasizes its subversive and therapeutic potential. In both cases, the folk topos enjoys authority as an active element of cultural memory, aiding communication and demanding new recapitulations.

Keywords: South Slavic literature, Ivana Trajanoska, Theodora Dimova, topos, hypolepsy, authority

* Artykuł powstał w ramach projektu badawczego pt. *Topos wmurowanej kobiety w kulturach Europy Południowo-Wschodniej i Węgier*, sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, o nr. rej. 2020/37/B/HS2/00152.

Streszczenie

W artykule podjęta jest refleksja nad normotwórczym autorytetem ludowego toposu wmurowanej kobiety matki w kulturze bułgarskiej i macedońskiej na przykładzie dwu współczesnych powieści obyczajowych: *Desa* Ivany Trajanoskiej i *Majkite* Teodory Dimowej. Pokazują pierwotną pozycję tego motywu w procesie formowania tradycyjnych wzorów płci kulturowej, a następnie poddają refleksji jego dwie hipoleptyczne interpretacje. W efekcie dowodzą, iż Dimowa (z pozoru wywrotowa jako „teolożka” feministyczna) posługuje się tym toposem dla obrony wartości konserwatywnych, Trajanoska kładzie zaś nacisk na jego subwersywny i terapeutyczny potencjał. W obu przypadkach ludowy topos cieszy się autorytetem jako aktywny element pamięci kulturowej, wspomagający komunikację i domagający się nowych rekapitulacji.

Słowa kluczowe: literatura południowosłowiańska, Ivana Trajanoska, Teodora Dimowa, topos, hipolepsa, autorytet

*Profesorowi Zbigniewowi Greniowi
z okazji Jego jubileuszu siedemdziesięciolecia*

Starotestamentową historię o dwu kobietach dochodzących praw do tego samego dziecka wieńczy decyzja króla Salomona, powierzającego opiekę tej, która z uwagi na dobro niemowlęcia rezygnuje z własnych roszczeń (1 Krl 3,24–28). Salomon nie rozstrzyga, która z nich jest biologiczną matką, a za jego decyzją kryje się normotwórcze założenie, że „prawdziwe” macierzyństwo jest tożsame z troską o dobrostan dziecka. Predyspozycja ta wciąż jest uznawana za niekwestionowany atrybut macierzyństwa¹ w większości toczących się współcześnie filozoficznych dysput na temat kondycji kobiety matki².

Europa Południowo-Wschodnia posiada w swych zasobach kulturowych wyobrażenie matki pod względem etyki troski bliskie Salomonowemu i być może równie archaiczne, ale o odmiennej genealogii. Zostało ono ukształtowane na gruncie folkloru, który zajmuje wysoką pozycję w wielu z kultur narodowych tego obszaru. Mowa o nadal cieszącym się autorytetem normotwórczym toposie wmurowanej kobiety matki, który za pośrednictwem pieśni i legend przeniknął z kultury oralnej do wielojęzycznego piśmiennictwa oraz sztuki. Adaptowany do potrzeb kultury nowoczesnej, a potem postnowoczesnej, funkcjonuje on na obrzeżach kanonów narodowych w sposób aporetyczny: jako wciąż budzący respekt zabytek, szacowny relikw prądawnej „mądrości

¹ Vide S. Blaffer Hrdy, *Matki i inni. Ewolucja emocjonalna człowieka*, tłum. J. Maksymowicz-Hamann, Warszawa 2023.

² Vide E. Badinter, *Konflikt: kobieta i matka*, tłum. J. Jedliński, Warszawa 2013; N. A. Michna, *O kobietach i matkach. Elisabeth Badinter o kryzysie kobiecej tożsamości*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2014, t. 42, z. 3, s. 140–141.

ludu”³ i wstydlive świadectwo dawnego barbarzyństwa, obiekt dyskursu hipoleptycznego⁴.

W interesującym nas tu materiale bułgarskim i macedońskim schemat fabularny ludowych pieśni i legend jest prosty: bracia (architekci, murarze) wznoszą potężną budowlę (most, cerkiew, klasztor, twierdzę itp.), która każdej nocy się rozpada, więc muszą zaczynać od nowa. Sięgają zatem po magię w jej najstraszniejszej postaci⁵. Wierząc, że budowla przetrwa, gdy w jej osnowy zostanie wmurowana żona kogoś z nich, składają przysięgę, że będzie to pierwsza, która nadejdzie z obiadem. Jednak wszyscy uprzedzają swe żony o niebezpieczeństwie, tajemniczy dochowuje jedynie najmłodszy i w rezultacie to jego ukochana musi umrzeć. W większości macedońskich i bułgarskich utworów ludowych jest ona matką karmiącą i podczas kaźni towarzyszy jej troska o dziecko. Prosi więc swoich oprawców, by we wznoszonym wokół jej ciała murze pozostawili otwór na pierś, co umożliwi jej karmienie niemowlęcia. Niektóre z utworów podają, że kiedy dziecko wyrasta, pokarm nie przestaje spływać po ścianie, jako lek pobudzający laktację u młodych matek⁶. Wątek transmutacji kobiety matki w ducha opiekuńczego budowli⁷ pozostaje wszakże w folklorze elementem opowieści o męskim akcie kreacji, czemu towarzyszy afirmacja takich cnót jak honor, gotowość poniesienia ofiary na rzecz kolektywu. Co prawda bohater posiada także cechy właściwe postawie troski (empatia, czułość), jednak w tym wymiarze ponosi klęskę. Feralnego dnia usiłuje opóźnić przyście żony na plac budowy, zlecając jej wykonanie wielu prac⁸. Jednak ona, wywiązawszy się ze wszystkich zadań, niczego nieświadoma, spieszy na spotkanie swojego przeznaczenia.

³ I. Ciesielska, ‘Autentyczny folklor bułgarski’, w: *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach. XVIII–XXI wiek*, t. 10: *Hasła podporządkowane*, red. G. Szwat-Gyłybowa et al., Warszawa 2020, s. 21–23.

⁴ J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008, s. 291–303.

⁵ Vide J. Wawrzeniuk, *Magia ochronna Słowian we wczesnym średniowieczu na ziemiach polskich*, Warszawa 2016.

⁶ Ljudmiła Parpułowa sądzi, iż motyw pośmiertnej laktacji w balladach o wmurowanej koresponduje z rozpowszechnioną w Bizancjum legendą maryjną o kropli jej mleka, która przypadkiem spadła na ziemię w grocie w Betlejem i wciąż się reprodukuje w skale jako lekarstwo dla cierpiących na niedostatek pokarmu matek. Vide L. Parpułowa, *Kym rekonstrukcijata na otoszenijata meždu folklor i religija na Bałkanite prez srednite vekowe (Wyz osnowaita na baladata „Wgradena newesta”)*, „Bylgarska Etnografija” 1990, № 3–4, s. 28–38.

⁷ Korespondowało to z popularnym jeszcze w starożytności przekonaniem, że dusze ludzi zmarłych gwałtowną śmiercią i niewłaściwie pogrzebanych przez długi czas błądzą wokół własnych ciał. Vide P. Lombardini, *Filozof i czarownica. Rozum i świat magiczny*, tłum. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 2004, s. 42–50.

⁸ Vide *Zaprawili sa na Tundža mosta*, w: *Bylgarski folklorni motivi*, t. 2: *Baladi*, syst. T. Mołłow, Warna 2006–2011, liternet.bg/folklor/motivi-2/vgradena-nevesta/aytos.htm (d.d. 30.04.2023).

Serbski wariant – pieśń pt. *O budowie twierdzy w Skadarze* – Johann Wolfgang Goethe mógł odebrać jako swoisty raport z obrzędu magicznego, gdyż nie szczędził mu oskarżeń o barbarzyństwo⁹. Archaiczne piękno, które zauroczyło Jacoba Grimma, nie wystarczało, by w oczach Goethego ocalić prestiż tekstu, choć cenił on folklor serbski. Mimo że gest poety osadził ten utwór na osi postępu, a więc w sferze sporów cywilizacyjnych, od połowy XIX w. badacze twórczości ludowej z obszaru Europy Południowo-Wschodniej, Rumunii i Węgier nie ustają w swej pracy kolekcjonerów i interpretatorów, utrwalając pozycję toposu w pamięci kulturowej społeczeństw. W wielu krajach (m.in. Bułgaria, Rumunia, Grecja, Węgry) pieśni o wmurowanej kobiecie stały się przedmiotem edukacji szkolnej¹⁰. W innych, jak np. w interesującej nas tu Macedonii, uległy tak głębokiej społecznej internalizacji, iż pełnią funkcję formacyjną bez udziału szkoły, według Lidii Stojanović¹¹ ucząc współczucia dla rezygnującego z osobistego szczęścia mężczyzny.

Zaabsorbowani toposem inteligencji przypominają agambenowskiego pomocnika kulturowego, który „Mozolnie, litera po literze, odszyfrowuje tekst niezapomnianego i przekłada go na język głuchoniemych. Stąd jego uporczywa gestykulacja i kamienna twarz mima. A także nieusuwalna dwuznaczność. Niezapomniane daje się uchwycić jedynie w parodii. Miejsce śpiewu jest puste. Obok i wokół niego krzątają się pomocnicy, przygotowując nadejście Królestwa”¹². Pomocnicy kulturowi przydają wagi przedmiotowi recyklingu, nadają mu status miejsca pamięci kulturowej, chronionego autorytetem Nauki i Tradycji. Uniemożliwiają zapomnienie go, choć czytany literalnie, może rzucać cień na kondycję moralną ludu-narodu (co pokazał Goethe). W kontekście kultury pisma topos staje się elementem nowej formy kulturowej ciągłości i koherencji, jaką oferuje „kontrolowana wariacja”. Jan Assmann nazwał ją hipolepsą¹³, twierdząc, że nie zmienia ona funkcji ani darzonych niegdyś autorytetem materiałów, ani istniejącej sieci zależności¹⁴, ale je wciąż na nowo przewartościowuje.

⁹ Pisał o tym Michaił Arnaudow w swoim głośnym studium *Wgradena newesta* – vide M. Arnaudow, *Wgradena newesta*, w: idem, *Studii wyrhu bylgarskite obredi i legendi*, Sofija 1972, s. 438–442.

¹⁰ Vide znane mi w komputeropisie opracowania: O. Bartosiewicz-Nikolaev, *Topos wmurowanej kobiety w rumuńskich tekstach szkolnych i dydaktycznych* [kps]; L. Hensel, *Topos wmurowanej kobiety w węgierskich tekstach szkolnych i dydaktycznych* [kps]; P. Kordos, *Topos wmurowanej kobiety w greckich tekstach szkolnych i dydaktycznych* [kps]; M. Maciulewicz, *Obecność toposu wmurowanej kobiety w systemie edukacji (Serbia, BiH, Czarnogóra, Kosowo)* [kps]; S. Siedlecka, *Ballada o zamurowanej w bułgarskich podręcznikach w latach 1975–2020* [kps].

¹¹ L. Stojanovich, *Believes concerning the Ballad of the Walled-up Wife (Contributions concerning the history of interpretations)*, w: *Contemporary International Ethnology*, vol. 1, ed. G. Skripnik, Kiev 2010, s. 677–686.

¹² G. Agamben, *Pomocnicy*, w: idem, *Profanacje*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2006, s. 49.

¹³ J. Assmann, op. cit., s. 292.

¹⁴ Ibidem, s. 300.

Moje dotychczasowe badania historycznoliterackie pokazują, że interesujący nas tutaj topos podlega hipoleptycznym wariacjom, które zdają się świadczyć o trudnościach, jakie napotykają pisarze w konfrontacji z postacią wmurowanej karmiącej matki. O ile w bułgarskiej kulturze ludowej zajmuje ona pozycję hegemoniczną¹⁵, o tyle od końca XIX w. poczynając, w tekstach literackich zastępuje ją postać dziewczyny (bardziej popularna w innych kulturach ludowych południowo-wschodniej Europy), którą łatwiej poddać stylizacji na mużę czy gnostycką Sofię¹⁶. Jeśli już się pojawia topos wmurowanej matki, to raczej w pisarstwie kobiecym.

Tak też jest w przypadku dwu współczesnych niewielkich objętościowo powieści obyczajowych, które chcę omówić w tym artykule. Pierwsza z nich, *Deca* (*Desa*, 2020), wyszła spod pióra macedońskiej pisarki Ivany Trajanoskiej. Autorką drugiej – *Maïkume* (*Majkite*, 2005; wyd. pol. *Matki*, 2008) – jest Bułgarka Teodora Dimowa. Utwory te podejmują problematykę macierzyństwa na tle zmian modernizacyjnych. Trajanoska obejmuje swoją narracją pierwszych osiem dziesięcioleci XX w. w Macedonii. U Dimowej nie brakuje reminiscencji z okresu komunizmu, ale uwaga zogniskowana jest na ostatnim dziesięcioleciu XX w., okresie przemian ustrojowych po przełomie demokratycznym w Bułgarii (1989)¹⁷. Obie powieści cechują powaga obserwacji społecznej, wyczulenie na kwestie związane z etyką troski¹⁸ oraz wspólne uwrażliwienie na treści wnoszone przez topos wmurowanej kobiety matki darzony dwojakim autorytetem, jako nośnik normy oraz przeciwnie – potencjału wywrotowego.

(Nie)troska

W powieści Dimowej w centrum uwagi postawiony jest kryzys wartości w Bułgarii okresu przemian, w tym rodziny i macierzyństwa. W kolejnych częściach książki przedstawiane jest życie codzienne kilkorga nastolatków. Każdy z rozdziałów kończy się zapisem policyjnego przesłuchania. Na tym etapie lektury czytelnik nie rozumie, dlaczego śledczych interesują sny uczniów o ich nauczycielce o imieniu Jawora. Sens aneksów staje się czytelny dopiero wtedy, gdy w finale zostaje ujawniona dokonana wcześniej przez nastolatków zbrodnia.

Bohaterowie Dimowej to młode, zranione przez rodziców osoby, nierzadko heroicznie walczące o ich i własne człowieczeństwo. Dimowa nikogo nie osądza,

¹⁵ Vide zawierający ponad dwieście pieśni zbiór: *Byłgarski folklorni motivi*, t. 1–2, liternet.bg/folklor/motivi-2/vgradena-nevesta/aytos.htm (d.d. 30.04.2023).

¹⁶ G. Szwat-Gylybowa, *The Dead Female Body and Necropolitics. The Topos of a Walled-up Woman in Bulgarian Modernist Plays*, „Slavia Meridionalis” 2022, Vol. 22, s. 19.

¹⁷ Eadem, „Преход (Bułgaria)”, w: *Leksykon idei wędrownych...*, s. 278–280.

¹⁸ Vide J. Wodzik, *Krótką historia macierzyństwa w ujęciu feministycznym*, „Analiza i Egzystencja” 2011, nr 16, s. 91–104; D. Łamejko, *Macierzyństwo jako wartość filozoficzna i moralna*, „Etyka” 2003, nr 36, s. 193–208.

lecz odsłania źródła egoizmu matek, urazów projektowanych potem na dzieci, pokazuje mechanizm przemocy psychicznej ze strony kobiety porzuconej (rozd. *Andreja*), maskotki erotycznej (*Nikola*), karierowiczki (*Dejan*), gospodarbeiterki (*Dana*), zmuszonej do adopcji (*Aleksandyr*), hipochondryczki (*Kalina*). W dystopijnym świecie powieściowym, który – jak twierdzi pisarka – jest literacką odpowiedzią na wyzwania moralne rzeczywistości pozaliterackiej, panuje aksjologiczny chaos. Represyjny porządek komunistycznego świata, z właściwą mu hipokryzją reprodukujący struktury patriarchalne, rozpadł się, a miejsce odrzuconych fasadowych zasad zajęła nie tyle wolność, ile powszechne przyzwolenie na samowolę. W świecie dorosłych, tak jak to widzi Dimowa, nie ma miejsca ani na maternalistyczną etykę troski, ani na patriarchalny autorytaryzm, pleniąca się psychiczna, fizyczna i ekonomiczna przemoc nie ma zaś płci.

Evelina Lambreva-Jecker, analizując *Matki*, wiąże postawy bohaterek z kobiecą perwersją, którą za Estelą V. Welldon utożsamia z macierzyństwem patologicznym¹⁹. Do perwersyjnych matek zalicza też nauczycielkę Jaworę, która jako jedyna przejawia motywowaną ewangelicznie troskę o dzieci. Badaczka widzi w niej narcystyczną „madonnę”, która manipuluje uczniami i uzależnia ich od siebie emocjonalnie. Gdy więc nauczycielka nieoczekiwanie obwieszcza im swoje odejście, gniew i agresja nastolatków wydają się niemal naturalne²⁰.

Sądzę jednak, że u Dimowej postać Jawory jest bardziej skomplikowana, niż wynikałoby z tej analizy. Obdarzona charyzmatem nauczycielskim i urodą, przyciąga młodzież złąknioną autorytetu moralnego i czułości. Jej mądrość, umiejętność budowania relacji sprawiają, że staje się dla uczniów osobą wiarygodną; niejako zajmuje puste miejsce po matkach. Dlatego też zapowiedziane przez nią odejście (skądinąd będące parafrazą słów Jezusa, co współtworzy jej wizerunek jako postaci chrystomimetycznej, J 16,7;12–14) budzi w nich lęk przed pustką i wrogość:

nie mogli sami nieść swoich krzyży i iść dalej bez Jawory
nie mogli być włączeni w krwioobieg, nie mając połączenia z Jaworą
będzie im brakowało powietrza bez Jawory
radość i światło nie będą do nich docierać bez Jawory²¹

¹⁹ Vide E. V. Welldon, *Matka, madonna, dziwka. Idealizacja i ponizienie macierzyństwa*, tłum. D. Golec, Warszawa 2016.

²⁰ Vide E. Lambreva-Jecker, *Perwerznoto majczinstwo w romana „Majkite” na Teodora Dimowa*, „LiterNet” 2007, № 1 (86), https://litenet.bg/publish17/ev_lambreva/t_dimova.htm (d.d. 14.12.2022).

²¹ Przekład Hanny Karpińskiej, cit. per: T. Dimowa, *Matki*, tłum. H. Karpińska, Warszawa 2008, s. 176. „не можеха сами да носят кръстовете и да продължат без Явора / не можеха да имат връзка с кръвообръщението, ако нямаха връзка с Явора / въздухът нямаше да им стига без Явора / радостта и светлината нямаше да достигнат до тях без Явора” (eadem, *Majkite*, Sofija 2005, s. 182).

Z osoby darzonej autorytetem w jednej chwili Jawora staje się w oczach uczniów „szmatą, gadem, kurwą”²², której należy się kara.

Dimana Iwanowa w swej analizie powieści idzie za myślą Georges’a Bataille’a, charakteryzując dokonaną zbrodnię jako orgiastyczny akt, który ma zapobiec zerwaniu tej relacji²³. Dodatkowe możliwości odczytania ostatniego rozdziału, będącego opisem mordu, podsuwają raportowane podczas śledztwa oniryczne wizje dziewcząt i chłopców. Struktura indywidualnych wypowiedzi strauumatyzowanych własnym czynem nastolatków jest fragmentaryczna, niekiedy brak im spójności, co jest typowe dla wymuszonej werbalizacji snów²⁴. Jednak poszczególne obrazy Jawory dopełniają się wzajemnie, współtworząc wizerunek istoty na poły ludzkiej, na poły boskiej, która budzi skojarzenia z postacią „bogonośną” czy „duchonośną”, tak ważną w teologii prawosławnej z jej koncepcją przebóstwienia człowieka na wzór Jezusa²⁵. W wizjach dzieci bohaterka, stając się nosicielką światłości, zdaje się łączyć cechy przypisywane wszystkim trzem Osobom Trójcy Świętej. Gdy z pokorą i litością dla złoczyńców przyjmuje z ich rąk męczeńską śmierć, upodabnia się do Jezusa²⁶. Jako mieszkanka niebiańskiego domu na wysokiej skale, dokąd w porwanych szatach i zdartych sandałach pielgrzymują jej wychowankowie – pokutnicy, wybacza im i otacza ich troską na wzór antropomorficznie wyobrażonego Boga Ojca z przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15,11–32): „któregoś dnia uda nam się jednak dojść do domu Jawory, tam będzie chłodno, podłoga pokryta będzie marmurem, będą sadzawki i skalniak i oczka wodne, tam Jawora zajmie się nami, umyje nam nogi, da czyste ubrania, da nam jeść i pić...”²⁷.

Przyodziana w biel i złoto, symbolizujące duchową czystość i boską naturę²⁸, samą swą obecnością na wzór Ducha Świętego przywraca pokój, porządek ontologiczny i moralny w rozregulowanym świecie, pociesza bohaterów i ich uświęca²⁹:

²² „мръсницата, гадината, курвата” (eadem, *Majkite*, s. 185).

²³ Vide D. Iwanowa, *Za „Majkite” na Teodora Dimowa*, „Literaturen Westnik”, <https://litvestnik.wordpress.com/на-фокус/за-майките-на-теодора-димова/> (d.d. 14.01.2023).

²⁴ B. H. Ogden, *Między literaturą a psychoanalizą. O traceniu, myśleniu i śnieniu*, tłum. D. Golec, Z. Jusińska, Warszawa 2019, s. 149–181.

²⁵ P. Florenski, *List dziesiąty: Sofia*, w: idem, *Filar i podpora Prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2009, s. 255–310.

²⁶ T. Dimowa, *Majkite*, s. 184–185.

²⁷ Eadem, *Matki*, s. 83. „все някой ден ще успеем да стигнем до къщата на Явора, там ще е хладно, подът ще е покрит с мрамор, ще има шадравани и алпинеуми и езера, там Явора ще се погрижи за нас, ще измие краката ни, ще ни даде чисти дрехи, ще уголи жаждата и глада ни” (eadem, *Majkite*, s. 84).

²⁸ Znakomicie ilustruje tę chromatyczną jedność postaci mozaika z kościoła San Vitale w Rawennie, przedstawiająca Trójcę Świętą, której wszystkie Osoby odziane są w biel i otoczone barwami w złocistym odcieniu. Vide K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, tłum. Z. Szanter, M. Smoliński, Warszawa 2002, s. 142.

²⁹ I. Jazykowa, *Świat ikony*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2007, s. 95–96.

bestiaryzowany we własnych oczach chłopiec odzyskuje człowieczeństwo³⁰, zdeprawowany – czystość serca³¹. W snach nastoletnich morderców Jawora, nosicielka najważniejszego z boskich atrybutów – miłości – staje się niewzruszonym filarem ich świata. Kiedy się jednak do niej zbliżają, znika. Tak się dzieje np. we śnie Kaliny, w którym Jawora, pozostając w oczach uczennicy postacią androginiczną³², ukrywa się w mroku za białym woalem (co wywołuje asocjacje z opartykami na zasadzie paradoksu aspektami prawosławnej apofatycznej wizji Boga³³), a wówczas staje się bytem tak abstrakcyjnym i nieuchwytnym jak muzyka: „Śni mi się, ale jej nie widzę. Zawsze jest jakaś zasłona, taka biała, która się bardzo powoli porusza. Na tle absolutnej nocy. Ta zasłona wydaje z siebie muzykę i jest biała. A ta muzyka to Jawora”³⁴.

Dimowa buduje taką wersję teologii, w której Bóg ulega feminizacji przez fakt objawienia się w kobiecie. Pisarka nie sięga przy tym po gotowy prawosławny paradygmat sofiologiczno-maryjny³⁵, lecz po inne narzędzie inkultuacji i perswazji, które ma zwiększyć siłę oddziaływania jej moralitetu – przywołuje topos wmurowanej kobiety. W jednym ze wspomnianych raportów ze snów Jawora przedstawiona jest w ledwo osłaniającej ją szacie, jak w blasku słońca biegnie po gorących kamieniach, stawiając bose stopy wśród wylegających się jadowitych żmij:

I szła w największej letniej spiekocie, szła przez rozprażone kamienie sama, prawie naga, z rozpuszczonymi włosami, sól, którą rodziła ziemia, zaślepiała jej oczy, szła przez gniazda żmij, by ukąsiła ją najbardziej jadowita z nich wszystkich. By poczuć leciutki ból, jak ukłucie ostu w stopę... zrobić jeszcze kilka kroków, nim osłabną jej kolana, nim się osunie na rozprażone kamienie, skulona we dwoje... włosy rozsypią jej się na kamieniach... i leżeć tak sekundę, dwie, aż zacznie jej brakować powietrza, aż trucizna przedostanie się do krwi, aż ją ogarnie zdrętwienie... i jeszcze sekundę, dwie, aż cień Hadesa ją ogarnie... aż słońce i kamienie ściemnieją i pogrążą się w mroku³⁶.

³⁰ T. Dimowa, *Majkite*, s. 108.

³¹ Ibidem, s. 131.

³² „Czasami nie wiedziałam, czy Jawora jest chłopcem czy dziewczyną” (eadem, *Matki*, s. 171). „Понякога не знаех дали Явора е момче или момиче” (eadem, *Majkite*, s. 176).

³³ Vide P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 194–197.

³⁴ T. Dimowa, *Matki*, s. 170. „Сънувам я без да я виждам. Винаги има някакъв воал, бял, който се движи в забавен каданс. На фона на абсолютната нощ. Воалът излъчва музиката и е бял. Музиката е Явора” (eadem, *Majkite*, s. 175).

³⁵ W myśli Pawła Florenskiego najdoskonalszym wcieleniem Sofii (Mądrości Bożej) jest Matka Boża.

³⁶ T. Dimowa, *Matki*, s. 151–152. „И тя вървяла в най-горещата точка на лятото, вървяла по нажежените камъни сама, почти гола, с разпуснати коси, солта, която земята раждала, премрежвала очите ѝ, вървяла през обиталищата на змиите, за да бъде ухапана от най-смъртоносна от всички им. За да изпита съвсем лека болка, като убождане от бодил точно при стъпалото... за да направи още няколко стъпки, за да подкоси коленете си, за да се свлече върху нажежените камъни, превита на две... косата ѝ се разпилее върху

Niejednoznaczna w tych wizjach symbolika rozżarzonych kamieni³⁷ i niosącego śmierć słońca, (osobista) siła i (społeczna) słabość bohaterki wywołują zamierzone asocjacje ze znanym z folkloru bułgarskiego obrazem żony mistrza Manoła, która klucząc pośród jadowitych żmij, biegnie ku śmierci³⁸. W pieśni ludowej dzięki swej niezłomności i sprytowi pokonuje tę straszliwą przeszkodę, by (niejako wbrew skrywanym przed męskim kolektywem nadziejom męża) dotrzeć na nieszczęsny dla siebie plac budowy. U Dimowej legowiska jadowitych żmij, tego odwiecznego symbolu czystego zła, nie są przeszkodą, lecz celem kobiety i zarazem kresem jej drogi. Choć symbolika węża w większości kultur bywa polisemantyczna³⁹, w omawianej tu powieści zostaje zredukowana. We śnie Dejana Jawora, którą utożsamia on ze swą utraconą siostrą bliźniaczką, świadomie wkracza w samo centrum zła, by przyjąć na siebie całą jego niszczyielską moc.

Na tym poziomie uogólnienia wydaje się, że portret bohaterki powieści upodabnia się do paradygmatu chrystologicznego. Stanowiłoby to w bułgarskich tekstach kultury pewne *novum*. W literaturze naukowej np. – mimo istnienia próby odczytania toposu wmurowanej kobiety w duchu maryjnym⁴⁰ – przeważają inne ujęcia mitograficzne, przedstawiające bohaterkę folkloru przez pryzmat symboliki solarnej, w sztafażu archaicznych bogiń⁴¹. Łączy je postrzeżenie „wmurowanej” jako uosobienia wszelkich cnót moralnych, pojawiająca się przy tym przesadnie czyni z niej anomalie, a ta – jak wiadomo – w kulturach tradycyjnych predestynowana jest do anihilacji⁴².

We fragmentach zawierających opis kamieniowania Jawory Dimowa zadbała o detale kierujące uwagę na kolejne podobieństwa do ludowego toposu wmurowania, gdzie poddana szybkiej kaźni bohaterka ginie pod gradem kamieni, a jedynym śladem pozostaje szczelina na wydzielającą pokarm pierś. U Dimowej ciała ogarniętych morderczym szaleem dziewcząt i chłopców tworzą wokół powalonej na ziemię Jawory najpierw mocno spojoną ścianę, a potem studnię,

камъните... не я вцепени... и още секунд, две, докато сянката на Хадес не се спусне отгоре й... докато слънцето и камените и небето не пригъмнеят и не бъдат обърнати в мрак” (eadem, *Majkite*, s. 157).

³⁷ S. Szczepański, *Kamień i skała w mitologii, wierzeniach i obyczajowości ludów indoeuropejskich*, w: *Kamienie w historii, kulturze i religii*, red. R. Klimek, S. Szczepański, Olsztyn 2010, s. 7–23.

³⁸ *Zaprawili sa na Tundza mosta*, liternet.bg/folklor/motivi-2/vgradena-nevesta/aytos.htm (d.d. 30.04.2023).

³⁹ Vide J. Lemański, *Wąż i jego symbolika w Biblii*, „*Verbum Vitae*” 2017, nr 32, s. 13–54.

⁴⁰ L. Parpułowa, op. cit., s. 28–38.

⁴¹ Reprezentatywne dla nich są m.in. teksty Widki Nikołowej z 1991 i 2008 r. – vide W. Nikołowa, *Tezisi na tema „Wgradena newjasta”*, „*Literaturna Misył*” 1991, № 4, s. 88–112; eadem, *Bogomilstoto. Predobrazi i idei. W pytia ot Pyrwi kym Treti zawet*, Sofija 2008.

⁴² Vide M. Douglas, *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2007, s. 80–81; R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1987.

do której ma być ona wrzucona. Podobnie jak ludowi budowniczy grupa pozostaje głucha na błagania o litość, a reszty dokonują kamienie:

Wszyscy, ze stłumionym krzykiem w gardłach, ściśle przywarci do siebie, jak ściana wokół Jawory, jak ściana studni, w którą Jawora miała być wrzucona, Jawora wrzucona w tę studnię ich ciał, Jawora jedyna, Jawora ich miłość⁴³.

zlitujcie się, przestańcie
i ktoś rzucił pierwszy kamień
a po nim pozostali
i słyhać było głuche uderzenia kamieni o ciało i głowę Jawory⁴⁴.

Męczeńska śmierć Jawory zostaje zatem przedstawiona nie jako wyniesienie (jak Jezus na krzyżu), lecz jako poniżenie w wymiarze chtonicznym. Na tym powinowactwa z toposem wmurowanej kobiety matki się nie kończą. Opis samosądu zamyka obraz „jeszcze żywej” piersi ofiary: „Wszystko stało się zbyt szybko, by mogli uwierzyć w to, co zrobili, w ciało Jawory, w jej jasnyniebieskie dzinsy, w jej na wpół przymknięte powieki, w szklany błękit jej oczu, w podartą koszulę w paski, z której wysunęła się jej wciąż jeszcze żywa pierś”⁴⁵. Czy ta pierś, należąca do trupa biologicznej nie matki, ale za to osoby doskonałej z punktu widzenia maternalistycznej etyki troski, pozostaje u Dimowej (tak jak w pieśniach ludowych) skonwencjonalizowaną alegorią nieśmiertelnej macierzyńskiej miłości? Wydaje się, że tak. Funkcja motywu nie tylko zostaje tu zachowana, ale wręcz ulega hiperbolizacji wskutek powiązania toposu z przesłaniem chrystologicznym⁴⁶, umacnianym w tym opisie przez symbolikę barw. Błękit stroju Jawory nawiązuje do ikonograficznych przedstawień Jezusa, gdzie kolor hymantionu wyraża „zasadę Boską, niebo, nieosiągalność tajemnicy i głębię objawienia”⁴⁷. Śmierć „niosącej miłość” niewinnej matki⁴⁸ ulega tu swoistej multiplikacji, jako reguła powracająca w zmieniającym się sztafażu religijnego czasu powtórzeń.

⁴³ T. Dimowa, *Matki*, s. 175. „Всички със сподавения вик в гърлата си, така плътно прилепнали един до друг, като стена около Явора, като стена на кладенец, в който Явора щеше да бъде хвърлена, Явора хвърлена в този своеобразен кладенец от телата им, Явора единствената, Явора любовта” (eadem, *Majkite*, s. 181).

⁴⁴ Eadem, *Matki*, s. 180. „Имайте милост, престанете / и някой хвърли първия камък / и след него всичко останало / и се чуваше глухият удар на камъните в тялото и главата на Явора” (eadem, *Majkite*, s. 186).

⁴⁵ Eadem, *Matki*, s. 180. „Беше се случило прекалено бързо, за да можеха да повярват на онова, което са извършили, на трупа на Явора, на светлосините ѝ дънки, на притворените ѝ клепачи, на стъкленото синьо на очите ѝ, на разкъсаната раирана риза, от която се подаваше все още живата ѝ гърда” (eadem, *Majkite*, s. 187).

⁴⁶ I. Stankow, *Figuri na otwydnostta w bylgarskata literatura na XX vek*, Sofija 2011, s. 181–195.

⁴⁷ I. Jazykova, op. cit., s. 35, 95; P. Evdokimov, op. cit., s. 242–267.

⁴⁸ Vide D. Łamejko, op. cit.

Tak oto, będąc rewolucjonistką w sferze feministycznego dialogu z prawosławiem, Dimowa staje po stronie konserwatywnego wzoru kobiecości; idealizuje chrystomimetyczny aspekt macierzyński, ale robi to za cenę konfrontacji z androcentryczną Tradycją chrześcijaństwa.

„Wmurowana Matka Karmiąca Żmiję”

Desa Trajanoskiej przedstawia losy jednej rodziny na tle przemian politycznych, społecznych, ekonomicznych w Macedonii okresu II wojny światowej i powojennych dziesięcioleci. Ukazane metodą retrospekcji życie głównej bohaterki – niespełnionej pianistki i dyrygentki, obsadzonej w pełnym spektrum rodzinnych ról – wydaje się typowe dla wielu kobiet doby socjalistycznej Jugosławii, pragnących zmian, ale bezsilnych wobec potęgi zinternalizowanych wzorów płci kulturowej. Utalentowana muzycznie *Desa* opuszcza co prawda niewielkie macedońskie Kratovo, by podjąć naukę w stołecznym konserwatorium, jednak mimo istniejących perspektyw artystycznego rozwoju wybiera życie rodzinne. Jej mąż, znany w Skopju lekarz, to oschły człowiek, uformowany przez kulturę patriarchy. Kontrolowane przez *Stepana* i jego rodziców życie *Desy* zostaje zredukowane do porodów, poronień i codziennych trosk. Jej pragnienie, by oderwać się od władczych teściów, może być zrealizowane dopiero po trzęsieniu ziemi i fizycznym unicestwieniu opresyjnego domu. *Desa* jest wtedy kobietą, której codzienność stała się już sferą praktyk ukierunkowanych jedynie na przetrwanie. Zmiana przychodzi za późno; zawodzi też inny mechanizm kompensacyjny: duma z macierzyństwa tylko incydentalnie pozwala zniwelować poczucie marginalizacji. Nie pomaga stosowany przez *Desę* zewnętrzny sztafaż, upodabniający ją do strażniczek ogniska domowego z amerykańskich magazynów dla kobiet⁴⁹:

Mocno utapirowane włosy *Desy* były upięte, obficie spryskane lakierem, podwinięte lokówką, ostatnie kosmyki dotykały jej szyi, jeden lekko opadał na czoło. Miała różową opaskę, w tym samym kolorze co suknia – różowa szmizjerka z poszerzonym dołem, o długości poniżej kolan⁵⁰.

Desa sama sobie wydaje się imitatorką, osobą nieautentyczną, ale wyciąga z tego wnioski autodestrukcyjne. Trajanoska, odsłaniając mechanizmy patriarchalnego aparatu opresji (także w kwestii płodności i reprodukcji), wskazuje na

⁴⁹ B. Friedan, *Mistyka kobiecości*, tłum. A. Grzybek, Warszawa 2012.

⁵⁰ I. Trajanoska, *Desa*, Skopje 2021, s. 59: „Косата на Деса беше сериозно изтапирана, крута, напрскана со многу лак, подвиена со виклери, последните прамени ѝ го допираа варатот, однапред лесто се подпираа на челото. Имаше розова лента што беше во иста боја цо нејзиниот фустан, розова кошула-фустан со широк долен дел, со должина до под колена” (tłum. G. S.-G).

swoistą synergię kobiet z systemem, który jest im nieprzyjazny, ale który aktywnie współtworzą. Kolejne generacje uczestniczą w transmisji wzorów kulturowych, inkorporując swym dzieciom modele postaw uznawanych za właściwe dla ich płci. Trajanoska pokazuje tę sferę formacyjną jako miejsce spotkania wzorów konserwatywnych (prawosławnych oraz przychodzących z Zachodu jako moda), socjalistycznych (narzucanych przez państwo jugosłowiańskie) i ludowych. Zwłaszcza obieg imaginariów folklorystycznych autorka czyni obiektem swojej uważnej obserwacji.

W tym kontekście kluczowa dla powieściowej semantyki jest legenda o Radzie⁵¹ wmurowanej w jeden z mostów Kratova, popularna w mieście narodzin bohaterki. Tą opowieścią matka Desy raczyła ją w dzieciństwie przy jedzeniu. Wraz z wmuśnianym posiłkiem dziewczynka absorbowała ten tekst kultury, nieświadomie przygotowując się do matrylinearnej dziedziczenia traumy i wzorów zachowań. Opowieść ta wizualizowała mikrokosmos, którego warstwę symboliczną współtworzyły kamień (wiecznotrwałość niezycia)⁵² i kobiece ciało (kruchość życia). Matka Desy modyfikowała ludową opowieść, wprowadzając do niej aspekt woli tywny, który z pozorów zmieniał układ sił – z domniemanej uległości kobiety czynił narzędzie jej ukrytej władzy, zdolnej strukturyzować rzeczywistość: „Ona sama tam weszła. Nawet, jeśli dobrze pamiętam, co opowiadała mi matka, sama to zaproponowała. Poprosiła tylko o pozostawienie jej prawej piersi, żeby mogła karmić dopiero co narodzone dziecko”⁵³.

W tak uporządkowanym świecie do kobiet należała misja karmicielska, odpowiadająca tradycyjnym oczekiwaniom społeczeństwa świadomego fatalizmu biologiczno-kulturowych uwarunkowań ich losu: „U nas mówimy – jak się rodzi dziewczynka, nawet strzecha płacze. Ale niech będzie żywa i zdrowa”⁵⁴.

⁵¹ Vide nagrania: M. Dojcinova, *Legendata za Radin most vo Kratovo*, krajbrezje.mk/2020/11/19/legendata-za-radin-most-vo-kratovo (d.d. 05.03.2023); Mladen Micevski, *Legendata za Radin most vo Kratovo*, YouTube.com, www.youtube.com/watch?v=79avsgOJtw (d.d. 10.02.2024).

⁵² *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1: *Kosmos*, red. J. Bartmiński, Lublin 1999, s. 235–246.

⁵³ I. Trajanoska, op. cit., s. 17: „Таа самата се сложила. Други, ако се сеќавам добро, како што ни раскажуваше мојата мајка, таа и го предложила тоа. Побарала само да ѝ ја остават десната града назаидана за да може да го дои нејзиното штотуку родено бебе” (tłum. G. S.-G.).

⁵⁴ *Ibidem*, s. 44: „Кај нас велíme – кога ќе се роди женско дете и стрейте плачат. Ама нека е жива и здрава” (tłum. G. S.-G.). Temu determinizmowi zdolne były przeciwstawić się inne bohaterki powieści. Jedna z nich w iście gargantuicznym stylu, gdy przez całe swoje długie i samotne życie reagowała na zaczepki sąsiadów głośnym puszczaniem bąków. Druga – feminizująca szwagierka Desy – po trzęsieniu ziemi wybrała samotne życie w Londynie, czym ściągnęła na siebie niesławę „wyrodnej matki”. Trzecią osobą była córka Desy, która nienawidząc wmuszanego jej przez matkę mleka, zniechęciła też towarzyszące karmieniu opowieści, co przełożyło się na jej wględną niezależność od wzorów tradycyjnie definiowanej płci kulturowej.

Desa, uległa wobec społecznej normy, świadoma jest wpływu legendy na jej wyobrażenia o własnej roli w społeczeństwie. Co ciekawe, narracja, która w praktyce życiowej ją niszczy, w powieściowym świecie odsłania również swój potencjał subwersywny. Trajanoska pokazuje tę złożoność, posługując się hipolepsą, a wtedy jej wariacja na temat toposu „wmurowanej” przybiera postać nękającego Desę przez całe życie koszmarnego snu:

Sluchala szmeru plynacych strumykow i nagle znalazla sie pod mostem Rady. W prawym filarze mostu zobaczyla Rade, wielka jak ten filar, potezna i biala, odziana w biala koszule. Rada szlochala, ale jej placzu nie bylo slychac z powodu szumu rzeki. Twarz miala poszarzala, mokra od lez, pozolkla ze smutku. Przez lzy powiedziala do Desy: „Maleńko, daj mi dziecko, przystawie je do piersi”. Desa sie rozejrzala i spostrzegla dziecko na kamieniach przy rzece. Wziewla je do rak, a nawet uslyszala rozdzierajacy placz. Kiedy zajrzala w pieluszki, nie bylo tam dziecka, lecz zmija. Desa krzyknela i o malo nie wypuscila dziwaczego zawiniatka z rak. Rada powtorzyla: „Maleńko, podaj mi dziecko, przystawie je do piersi”. Desa podala je, a zmija zaczela glosno ssac prawa pierś wmurowanej matki... I w tym momencie sie budzila...⁵⁵

Czy w powieści Trajanoskiej pełna pokarmu pierś Rady to symbol triumfu „kobiecej” etyki troski nad „męską” etyką bohaterską? Karmiącego mleka nad przelewaną krwią? Czy zmija łapczywie ssąca kobiecą pierś jest symbolem Innego, który (nawet gdy jest bestią) oczekuje, a nawet się domaga bezwarunkowej szczodrości? Czy życzliwa odpowiedź Rady na to wezwanie czyni ją odpowiedzialną za skutki międzygatunkowej, budzącej grozę transgresji? Czy jest to tylko wstrząsająca metafora niepodlegającego negocjacom kobiecego losu, zdeterminowanego przez uwarunkowania biologiczne i społeczny habitus?

Choć powieść nie udziela jednoznacznej odpowiedzi na te pytania, wydaje się, że prześladowający bohaterkę sen jest nade wszystko wygenerowaną przez umysł bohaterki zaskakująco spójną fikcją, będącą zaproszeniem do bardziej świadomego życia. Desa nie korzysta jednak z inspiracji do samopoznania, jaką oferuje jej podświadomość. Uznaje sen za ostrzeżenie, ale w swoich interpretacjach uwagę poświęca głównie symbolice żmii jako zła, które konsekwentnie utożsamia ze zmieniającymi się zewnętrznymi zagrożeniami: teściową, szwagierkami,

⁵⁵ Ibidem, s. 17: „Ги слушаше рекичките както течат и одеднаш се најде под Радиниот мост. Во десниот столб на мостот ја виде Рада, голема колко столбот, јадра и бела, облечена во бела кошула. Рада плачеше, но нејзиниот плач не се слушаше од жуборот на водата. Ликот ѝ беше свенат, влажен од солзи, жолт од тага. Низ солзи ѝ велеше на Деса: »Маленко, подај ми га бебето да го ставу на градата«. Деса се заврти наоколу и виде бебе на камчињата покрај реката. Го зеде в раце и дури тогаш слушна дека бебето плаче трескавично. Кога погледна во пелената, немаше бебе, току змија. Деса писна и за малку што не го испуши од раце завитканото чудо. Рада повтори: »Маленко, подај ми га бебето да го ставу на градата«. Деса ѝ го подаде, а змијата почна силно да шумука од десната бела дојка на засиданата мајка... И во тој момент се будеше...” (tłum. G. S.-G.).

dziećmi, mężem, własną chorobą. Ukrywa natomiast przed sobą wewnętrzny dyskomfort, zło wynikające z własnej kondycji psychicznej. Nie potrafi więc skonfrontować się z fantazmatem matki spotworniałej, obrazowanym przez Radę. Raz wybrawszy skansen spetryfikowanych myśli i strategii przetrwania, zatracą się w troskach o dobrostan rodziny i upodobnia do bohaterki swojego snu, nie oczekując już ze strony dzieci jasnego potwierdzenia, że należą do świata wyznawanych przez nią wartości.

Tak oto w świecie przedstawionym potencjał subwersywny toposu pozostaje unieruchomiony. Zakorzeniony w zbiorowej podświadomości, zinternalizowany wzór kobiecości skazuje Desę na fatalistycznie rozumianą tożsamość istoty uwięzionej w realiach biologicznych i fantazmatach kulturowych, które wewnętrznie czynią ją osobą przerażająco spójną. W ten pełen goryczy sposób Trajanoska potwierdza intuicję Héléne Cixous: „Nawet jeśli mistyfikacja falliczna skrzywiła prawdziwe relacje, kobieta nigdy nie oddaliła się od »matki« (dopowiedzmy, że matka nie jest tu imieniem osoby, a źródłem dóbr). Zawsze w niej jest coś z karmicielstwa, mleka”⁵⁶.

„Karmiąca żmiję” Trajanoskiej wydaje się jednak również mrocznym cieniem dobrotliwej dawczyni dóbr: przez analogię do ludowego prawzoru zachowuje swoje pragnienie okazywania troski, ale zostaje pomyślana jako spotworniała istota zamieszkała w światach „pomiędzy”, będąca jednocześnie spersonalizowaną i spetryfikowaną anomalią, o której pisała Rosi Braidotti:

Kobieta-matka jest potworna przez nadmiar; przekracza ona ustalone normy i wykracza poza granice. Ona jest potworna także z powodu braku – kobieta-matka nie posiada substancjalnej jedności męskiego podmiotu. Co ważniejsze, przez swoje utożsamienie z kobiecością jest ona potworna z powodu pomieszania: jest znakiem czegoś, co jest pomiędzy; czegoś, co nieokreślone, ambiwalentne, pomieszane; kobieta-matka podlega ciągłemu procesowi metaforyzacji jako „inna-niż”.

W binarnej strukturze logocentrycznego systemu „kobiecie”, jako wiecznemu miejscu opozycji, „innej”, można przypisać najbardziej zróżnicowane i często sprzeczne pojęcia. Jedyną stałą pozostaje jej „stawanie się metaforą”, czy to uświęconego, czy zbezczeszczonego; nieba czy piekła, życia czy śmierci. „Kobieta” jest tym, co się ustala i co nie posiada siły samozdefiniowania. „Kobieta” jest anomalią, która potwierdza pozytywny wymiar normy⁵⁷.

Tak oto, wprowadzając hipoleptyczne nadbudowanie znaczeń, Trajanoska odsłania przed czytelnikiem wciąż niewygasłą normotwórczą funkcję toposu wmurowanej kobiety matki, ukazuje jego autorytet – jako elementu kulturowej pamięci komunikacyjnej, który w warunkach kultury współczesnej zaprasza do

⁵⁶ H. Cixous, *Śmiech Meduzy*, tłum. A. Nasiłowska, „Teksty Drugie” 1993, nr 4/5/6, s. 153–155.

⁵⁷ R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, tłum. A. Derra, Warszawa 2009, s. 120–121.

myślenia i negocjacji. W relacji tekst – odbiorca motyw „wmurowanej matki karmiącej żmiję” intensyfikuje swą funkcję wywrotową, unaocznia anachronizmy zakorzenione w myśleniu potocznym i prowokuje ich przewartościowanie.

Podsumowanie

W powieściach obu pisarek czytelnik konfrontuje się z natarczywą kumulacją anomalii, które świadczą o naruszeniu stabilności dotychczasowego stylu myślenia o porządku świata. Dimowa przewartościowuje teologię chrześcijańską, eksponując możliwy do pomyślenia kobiecy aspekt opowieści biblijnej i szukając syntezy wzorca chrystologicznego z archaiką o rodowodzie ludowym. Trajanoska obnaża potęgę tradycyjnych wzorów kultury patriarchalnej, ale także ich potencjał subwersywny, przez co jej ujęcie wydaje się nowatorskie i polemiczne wobec zastanych wzorów płci kulturowej. Odsłaniając rozchwianie potocznych paradygmatów myślowych, obie pisarki przywołują topos wmurowanej kobiety jako wciąż darzony autorytetem element tradycji kulturowej, który zachowuje zdolność wywieraniu wpływu⁵⁸ i prowokuje własną rekapitulację. Bez konfrontacji z nim nie da się pomyśleć niczego nowego.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio, *Pomocnicy*, w: idem, *Profanacje*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2006, s. 41–49.
- Arnaudow, Michaił, *Wgradena newesta*, w: idem, *Studii wyrhu bylgarskite obredi i legendi*, Sofija 1972.
- Assmann, Jan, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008.
- Badinter, Elisabeth, *Konflikt: kobieta i matka*, tłum. J. Jedliński, Warszawa 2013.
- Bartosiewicz-Nikolaev, Olga, *Topos wmurowanej kobiety w rumuńskich tekstach szkolnych i dydaktycznych* [kps].
- Blaffer Hrdy, Sarah, *Matki i inni. Ewolucja emocjonalna człowieka*, tłum. J. Maksymowicz-Hamann, Warszawa 2023.
- Braidotti, Rosi, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, tłum. A. Derra, Warszawa 2009.
- Ciesielska, Ida, ‘Autentyczny folklor bułgarski’, w: *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach. XVIII–XXI wiek*, t. 10: *Hasła podporządkowane*, red. G. Szwat-Gyłybowa et al., Warszawa 2020.
- Cixous, Hélène, *Śmiech Meduzy*, tłum. A. Nasiłowska, „Teksty Drugie” 1993, nr 4/5/6, s. 147–166.

⁵⁸ Vide B. Tuziak, *Autorytet jako zjawisko społeczne. Wymiar lokalny*, „Studia Socjologiczne” 2010, nr 2 (197), s. 53–88.

- Dimowa, Teodora, *Majkite*, Sofija 2005.
- Dimowa, Teodora, *Matki*, tłum. H. Karpińska, Warszawa 2008.
- Dojcinova, Maja, *Legendata za Radin most vo Kratovo*, krajbrezje.mk/2020/11/19/legendata-za-radin-most-vo-kratovo (d.d. 05.03.2023).
- Douglas, Mary, *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2007.
- Evdokimov, Paul, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1964.
- Florenski, Paweł, *List dziesiąty: Sofia*, w: idem, *Filar i podpora Prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2009.
- Friedan, Betty, *Mistyka kobiecości*, tłum. A. Grzybek, Warszawa 2012.
- Girard, René, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1987.
- Hensel, Leszek, *Topos wmurowanej kobiety w węgierskich tekstach szkolnych i dydaktycznych* [kps].
- Iwanowa, Dimana, *Za „Majkite” na Teodora Dimowa*, „Literaturen Westnik”, <https://litvestnik.wordpress.com/на-фокус/за-майките-на-теодора-димова/> (d.d. 14.01.2023).
- Jazykowa, Irina, *Świat ikony*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2007.
- Kordos, Przemysław, *Topos wmurowanej kobiety w greckich tekstach szkolnych i dydaktycznych* [kps].
- Lambrea-Jecker, Ewelina, *Perwerznoto majczinstwo w romana „Majkite” na Teodora Dimowa*, „LiterNet” 2007, № 1 (86), https://litenet.bg/publish17/ev_lambrea/t_dimova.htm (d.d. 14.12.2022).
- Lemański, Janusz, *Wąż i jego symbolika w Biblii*, „Verbum Vitae” 2017, nr 32, s. 13–54.
- Lombardini, Paolo, *Filozof i czarownica. Rozum i świat magiczny*, tłum. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 2004.
- Łamejko, Daria, *Macierzyństwo jako wartość filozoficzna i moralna*, „Etyka” 2003, nr 36, s. 193–208.
- Maciulewicz, Marzena, *Obecność toposu wmurowanej kobiety w systemie edukacji (Serbia, BiH, Czarnogóra, Kosowo)* [kps].
- Michna, Natalia A., *O kobietach i matkach. Elisabeth Badinter o kryzysie kobiecej tożsamości*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2014, t. 42, z. 3, s. 133–154.
- Mladen Micevski, *Legendata za Radin most vo Kratovo*, YouTube.com, www.youtube.com/watch?v=79avsgOJtw (d.d. 10.02.2024).
- Nikołowa, Widka, *Bogomilstoto. Predobrazi i idei. W pytia ot Pyrwi kym Treti zawet*, Sofija 2008.
- Nikołowa, Widka, *Tezisi na tema „Wgradena newjasta”*, „Literaturna Misył” 1991, № 4, s. 88–112.
- Ogden, Benjamin H., *Między literaturą a psychoanalizą. O traceniu, myśleniu i śnieniu*, tłum. D. Golec, Z. Jusińska, Warszawa 2019.
- Onasch, Konrad, Schnieper, Annemarie, *Ikony. Fakty i legendy*, tłum. Z. Szanter, M. Smoliński, Warszawa 2002.
- Parpułowa, Ljudmiła, *Kym rekonstrukcijata na otoszenijata meždu folklor i religija na Balkanite prez srednite vekowe (Wyz osnowata na baladata „Wgradena newesta”)*, „Bylgarska Etnografija” 1990, № 3–4, s. 28–38.
- Siedlecka, Sylwia, *Ballada o zamurowanej w bułgarskich podręcznikach w latach 1975–2020* [kps].

- Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1: Kosmos, red. J. Bartmiński, Lublin 1999.
- Stankow, Iwan, *Figuri na otwydnostta w bylgarskata literatura na XX wek*, Sofija 2011.
- Stojanovich, Lidia, *Believes concerning the Ballad of the Walled-up Wife (Contributions concerning the history of interpretations)*, w: *Contemporary International Ethnology*, vol. 1, ed. G. Skripnik, Kiev 2010.
- Szczeptański, Seweryn, *Kamień i skała w mitologii, wierzeniach i obyczajowości ludów indoeuropejskich*, w: *Kamienie w historii, kulturze i religii*, red. R. Klimek, S. Szczeptański, Olsztyn 2010.
- Szwat-Gylybowa, Grażyna, 'Преход (Bułgaria)', w: *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach. XVIII–XXI wiek*, t. 10: *Hasła podporządkowane*, red. eadem et al., Warszawa 2020.
- Szwat-Gylybowa, Grażyna, *The Dead Female Body and Necropolitics. The Topos of a Walled-up Woman in Bulgarian Modernist Plays*, „Slavia Meridionalis” 2022, Vol. 22, s. 1–19.
- Trajanoska, Ivana, *Desa*, Skopje 2020.
- Tuziak, Bożena, *Autorytet jako zjawisko społeczne. Wymiar lokalny*, „Studia Socjologiczne” 2010, nr 2 (197), s. 53–88.
- Wawrzeniuk, Joanna, *Magia ochronna Słowian we wczesnym średniowieczu na ziemiach polskich*, Warszawa 2016.
- Welldon, Estela V., *Matka, madonna, dziwka. Idealizacja i poníženie macierzyństwa*, tłum. D. Golec, Warszawa 2016.
- Wodzik, Justyna, *Krótką historią macierzyństwa w ujęciu feministycznym*, „Analiza i Egzystencja” 2011, nr 16, s. 91–104.
- Zaprawili sa na Tundza mosta*, w: *Bylgarski folklori motivi*, t. 2: *Baladi*, syst. T. Mołłow. Warna 2006–2011, litternet.bg/folklor/motivi-2/vgradena-nevesta/aytos.htm (d.d. 30.04.2023).

GRAŻYNA SZWAT-GYLYBOWA – dr hab., prof. ucz., Instytut Sławistyki PAN. Sławistka, kulturoznawczyni, w latach 1981–2013 wykładowczyni na Uniwersytecie Warszawskim. Autorka książek: *W kręgu bułgarskiej groteski (o twórczości Jordana Radiczkowa)* (1991), *Haeresis bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku* (2005), współautorka *Leksykonu tradycji bułgarskiej* (2011) oraz *Leksykonu idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach* (t. 1–10, 2018–2020). Zainteresowania naukowe: historia idei na Bałkanach, historia ruchów religijnych, polityka pamięci. Aktualnie kieruje grantem NCN *Topos wmurowanej kobiety w kulturach Europy Południowo-Wschodniej i Węgier* (nr 2020/37/B/HS2/00152).