



DEZYDERY BARŁOWSKI



<https://orcid.org/0000-0003-0872-5439>

Uniwersytet Jagielloński, Wydział Polonistyki, Katedra Teorii Literatury

ul. Gołębia 16, 30-007 Kraków

e-mail: dezydery.barlowski@uj.edu.pl

Poza normą. Queerowe elementy wczesnej prozy Romana Dmowskiego

Beyond the Norm. Queer Elements of Roman Dmowski's Early Prose

Abstract

In this article I focus on the analysis of Roman Dmowski's early literary work. In this text, my main goal is to show queer themes in the story entitled *The Journey to the Ideals. An Eastern Fairy Tale* (*Wędrówka do ideałów. Bajka Wschodnia*) published in 1894. In the first part of the article, I present the characteristics of Roman Dmowski's literary work. In the second part, I conduct a detailed analysis of the *The Journey to the Ideals*, paying particular attention to queer elements. In the last part, I present possible interpretations of *The Journey to the Ideals*. Important aspects of the analysis are the issues of homoeroticism, homophobia and orientalism. In my analysis I use some elements of the theories of Eve Kosofsky Sedgwick and Edward W. Said. The interpretation highlights biographical threads — references to Roman Dmowski's early socio-political activity, as well as to the social relationships of the author of *Myśli nowoczesnego Polaka* (primarily the relationship between the young Roman Dmowski and Stefan Żeromski). In the article, I also present the ideological message of *The Journey to the Ideals. An Eastern Fairy Tale* — the transition from social egalitarianism (left-wing, democratic and inclusive) to Nietzschean philosophy (right-wing, hierarchical and machismo).

queer; Roman Dmowski; nationalism; prose

Roman Dmowski funkcjonuje w polskiej historii literatury niemal wyłącznie jako nacjonalistyczny pisarz polityczny (zob. Bielatowicz 1965; Micewski 1971; Wapiński 1989; Kawalec 2002; Chrzanowski, Konopczyński 2004). Badania nad jego utworami prozatorskimi ograniczają się zwykle do analiz dwóch powieści — *W połowie drogi* oraz *Dziedzictwo* — które wydał w międzywojniu pod pseudonimem Kazimierz Wybranowski (zob. 1931a; 1931b). Interpretacje obydwu dzieł skupiają się głównie na ich — mocno wyeksponowanych — aspektach ideologicznych, specyficznych elementach politycznego przekazu, a także na stereotypowych (nierzadko przesiąkniętych antysemityzmem) przedstawieniach poszczególnych postaci. Z szeregu tekstów poświęconych niniejszym utworom wyłania się wizja Dmowskiego jako przeciętnego pisarza o władniętego skrajnie prawicową ideologią oraz rasistowskimi uprzedzeniami. Jednak nie zawsze można było postawić tego typu diagnozę.

Jak dowodzą współczesne badania, twórca *Myśli nowoczesnego Polaka* — podobnie jak wielu jego bliskich współpracowników — w młodości przejawiał zdecydowanie bardziej demokratyczne poglądy niż w okresie międzywojennym (zob. Bończa-Tomaszewski 2011; Marzec 2016; Engalgard 2020). Szczególnie wczesne teksty Dmowskiego, z początku ostatniej dekady XIX wieku, potwierdzają jego spore zainteresowanie lewicowymi, radykalnymi ideami. Pierwsze opublikowane w tym czasie utwory prozatorskie endeckiego ideologa również mocno różnią się od *Dziedzictwa* i *W połowie drogi*. Debiutanckie opowiadanie (funkcjonujące w literaturze jako „nowela o uliczniku warszawskim”) Dmowskiego ukazało się na łamach „Kuriera Lwowskiego” w roku 1890, a jego przekaz koreluje z artystycznymi narracjami w duchu socjalizmu niepodległościowego tamtych czasów. Drugi krótki utwór prozatorski pozostaje zaś jednym z najbardziej zagadkowych tekstów w jego dorobku — nagromadzenie osobliwej symboliki, modernistycznych motywów i alegorycznych przedstawień otwiera możliwość queerowej interpretacji.

Drugie opowiadanie Dmowskiego opublikowane zostało w 1894 roku na łamach lwowskiego czasopisma „Słowo Polskie” (dokładnie w numerze z dziesiątego czerwca) pod pseudonimem R. Skrzycki. Tytuł rzeczonoego opowiadania to *Wędrowka do ideałów*, zaś podtytuł — *Bajka wschodnia* (Skrzycki 1894: 326–329). Choć autorstwo tego utworu nie budzi dziś żadnych wątpliwości, to badacze zwykle pomijają go w swoich pracach

dotyczących twórczości Dmowskiego. Treść *Bajki wschodniej* zawiera jednak cały zestaw motywów, które pełnią niezwykle istotną rolę w późniejszej twórczości Dmowskiego, a historia zawarta w owej publikacji może być kluczowa dla zrozumienia dalszych poczynań jej autora.

Już sam tytuł tego trzystronicowego tekstu sygnalizuje jego genologiczną przynależność. *Wędrówkę do ideałów* odbierać należy jako idealistyczną opowieść budowaną na schemacie typowym dla paraboli. Dodatkowo utwór ten stylizowany jest na klasyczną przypowieść religijną o wschodniej proveniencji. Zarówno imię protagonisty — Hassana — jak i świat przedstawiony, a także język używany do jego opisu nawiązują do kultur, w których parabola miała status uprzywilejowanej formy literackiej. Osoba mówiąca w tekście stara się tym samym wyrzucić na odbiorcy takie wrażenie, jakby podczas lektury obcował on ze sferą *sacrum*. Podejmowany przez autora temat należy traktować jako podniosły i istotny. Patosu dodaje tu również narracja prowadzona w trzeciej osobie liczby pojedynczej (co tworzy dystans między tekstem a odbiorcą).

Co istotne, w treści *Wędrówki do ideałów* możemy odnaleźć szereg nawiązań do rozmaitych literackich tradycji Wschodu, zarówno Bliskiego, jak i Dalekiego, a „pośrednio” również do tradycji europejskiego antyku. Nazwy własne oraz swoisty koloryt narracji wskazują na dominację inspiracji kulturą perską, niemniej nie trudno doszukać się tam wyraźnych motywów buddyjskich czy biblijnych.

Od samego początku utworu narracja układa się w schemat bajkowej przypowieści zanurzonej w symboliczno-fantastycznej aurze zalegoryzowanego (do pewnego stopnia) świata. Główny obiekt opisu stanowi stare, ludne miasto ulokowane na ubogiej, nieurodzajnej równinie:

Słońce, wiszące nad głowami ludzi, paliło całą krainę, dobroczynny deszcz nie spadł, i mieszkańcy onego miasta chodzili smutni, pogrążeni w milczeniu. Równina ciągnęła się naokół bez końca, jednostajna i smutna, tylko od wschodu słońca ciągnęło się pasmo gór wysokich, których śnieżne szczyty tysiącem blasków jaśniały. Ale ludzie, pochyleni ku ziemi troską powszednią, nie podnosili oczu na padół spuszczonej, i blasków owych nie widzieli. Życie ich było, tak jak ich kraina, równe, smutne i jednostajne. Nikt nawet nie pomyślał, że mogłoby być inne... (Skrzycki 1894: 326)

Narrator już w pierwszych zdaniach nakreśla wartościującą horyzontalną dychotomię świata przedstawionego. Cieplarniana równina mapuje przestrzeń wegetatywną egzystencji: żyją tam ludzie nieszczęśliwi, zmęczeni, ale przede wszystkim bierni. Środowisko to zostaje skontrastowane za pomocą niedosiętych szczytów wznoszących się nad miastem. Góra postrzegana jest przede wszystkim jako alegoria kontaktu z *sacrum*, lecz stanowi ona (a tym bardziej — w liczbie mnogiej) istotny element imaginariusz polskiego nacjonalizmu integralnego. Wyprawa na szczyt, alpinizm czy taternictwo będą u Dmowskiego symbolizować ludzką ambicję, gotowość do poświęceń, do zmagania się z przeciwnościami losu, do podjęcia się tytułowej „wędrówki do ideałów”. Zamiłowanie do wspinaczki wysokogórskiej cechuje heroizowaną przez endeckiego ideologa figurę „człowieka czynu”. Taką też postać w *Bajce wschodniej* odgrywa Hassan — imię to z arabskiego oznacza: dobry, czysty, łagodny — który, choć również zamieszkuje przestrzeń miasta, to nie jest „takim jak inni” (Skrzycki 1894: 326) — jest odmieńcem. Dmowski wybiera więc na

protagonistę wyróżniającego się z tłumu i niepasującego doń młodego mężczyznę. Wrażliwy, samotny „odmieniec” wydaje się tu swoistym „odbiciem wnętrza” pisarza.

W *Bajce wschodniej* główny bohater otacza się swoją romantycznie anormatywną aurą po spotkaniu z „mądrym derwiszem”¹ przepowiadającym mu, że nad szczytami gór mieści się istny raj ziemski — cudowne miejsce, jakiego jeszcze żadne ludzkie oko nie widziało, ponieważ nikt dotychczas nie zdołał wspiąć się do niego po stromym stoku:

Opowieść ta głęboko zapadła w myśl młodzieńca i zapalał Hassan żądzą ujrzenia cudownej krainy. Siadywał po całych dniach przed swym domem, wpatrzony w jaśniejące na niebie śnieżne szczyty. Marzył o tem, że kiedyś tam się dostanie. Ale rozum mu powiadał, że on, mieszkaniec smutnej równiny, nie będzie umiał wdrzeć się tak wysoko po stromej skale. (Skrzycki 1894: 326)

Hassan, by osiągnąć to, co niedostępne, musi odrzucić normatywną *Ratio* i zawierzyć przepowiedni derwisza, czyli mistycznego przedstawiciela muzułmańskiego bractwa religijnego (zob. Chazbijewicz 1999: 259–268). Co istotne, postać mędrca duchowego, czy też ideologicznego przewodnika, wpisuje się w schemat świata przedstawionego nacjonalistycznej prozy Dmowskiego z późniejszego etapu twórczości (por. Barłowski 2018, 2019a, 2019b). „Człowiek czynu” potrzebuje osoby kierującej go lub zaszczepiającej w nim ideę, lecz ostatecznie to od niego samego zależy powodzenie objawionej mu misji.

Finalnie Hassan podejmuje decyzję o wyruszeniu w góry, lecz wcześniej szuka metody na opanowanie sztuki wspinaczki. Przez to, że mieszka na równinie, sposób na naukę obmyśla dopiero po ujrzeniu towaru oferowanego przez przekupnia: „Była to klatka okrągła niby wałek, a w niej siedziało zwierzątko z długim puszystym ogonkiem. Zwierzątko ciągle drapało się po szczeblach klatki pod górę, ale klatka się pod jego łapkami obracała, i gorliwie pracujące stworzenie stało ciągle na miejscu” (Skrzycki 1894: 327). Chłopak, wpatrując się w tryby wynalazku, doznaje oświecenia i natychmiast postanawia zbudować podobną konstrukcję, lecz na tyle dużą, by on sam w jej wnętrzu mógł doskonalić się we wspinaczce. Gdy klatka jest gotowa, nastaje intensywny okres przygotowań. Hassan, niechym zwierzątko z puszystym ogonem, niestrudzenie każdego dnia — ku wielkiemu zdziwieniu przechodniów — wdrapuje się po szczeblach obrotowej konstrukcji. Dopiero po kilku latach sukcesywnych treningów uznaje, że jest już wystarczająco przygotowany do zmierzenia się z prawdziwą wspinaczką. Warto również nadmienić, że obecność „przydatnej klatki” symbolicznie wprowadza tu pytanie: czy w niewoli (lub — za sprawą niewoli) można się nauczyć (zdobywania) wolności?

Jeśli szukać tu odwołań do biografii endeckiego ideologa, to na myśl przychodzi przede wszystkim niewola pod zaborami lub niewola „mentalna”². Ponadto występują tu motywy ciężkiej pracy, samokształcenia i samodyscypliny. Wszystkie one wpasowują się w młodzieńczy życiorys Dmowskiego, który od ostatnich lat nauki w gimnazjum uchodził za bardzo pilnego ucznia, a później wybrał trudny kierunek studiów, na którym

¹ Warto tu wspomnieć, że derwisz jest figurą przynależącą do „homoseksualnego dziedzictwa” tworzącego w czasach powszechnej homofobii swoisty „homoseksualny kod”, za pomocą którego osoby nieheteronormatywne mogły w tajemnicy eksponować swoją „inność” (zob. Kaliściak 2011: 239–240).

² Może tu chodzić o zamknięcie w trudnej sytuacji, „więzienie sumienia” bądź *closet* z queerowej teorii Eve Kosofsky Sedgwick (1990).

był prymusem — przez cały ten czas angażując się w działalność polityczno-społeczną. Podczas pobierania nauki na Uniwersytecie przyszły lider endecji miał wraz ze swoimi przyjaciółmi — Wacławem Machajskim (w przyszłości światowej sławy myślicielem anarchistycznym) i Stefanem Żeromskim (pisarzem, wieloletnim przyjacielem autora *Myśli nowoczesnego Polaka*) — prowadzić zajęcia doskonalące dla warszawskiego proletariatu oraz aktywnie uczestniczyć w studenckim życiu politycznym (zob. Noyszewski-Piołun 1928: 155–157; Kądziała 1965: 36). Wspólna praca i intelektualna więź między Dmowskim a Żeromskim zaowocowała nie tylko obopólnym rozwojem intelektualnym, ale też współdzieleniem (tudzież integralnym rozwojem) motywów literackich w ich wczesnej twórczości. Wymieniona trójka należała również do rodzących się środowisk „radykalnych” czy też innych form ideowej organizacji, toteż bez wątpienia kult pracy, postępu był wpisany w ich percepcje rzeczywistości. Postać ciężko, mozolnie pracującego Hassana wpasowuje się wzorcowo w zarys biograficzny młodego, ambitnego Dmowskiego — idealisty.

Po „okresie formacyjnym” Hassan wyrusza z kijem oraz sakwą i, idąc „trzy razy po trzy dni”, trafia wreszcie do domu u stóp góry, gdzie dwóch mężczyzn gra w kości, a za kelnerkę robi im „nadobna młoda niewiasta”. Kobieta wydaje się tu metaforyczną „bachantką” — symbolem trywialnych, cielesnych uciech (jedzenia, picia, zabawy, rozkoszy seksualnej). Pierwszy z graczy — „niski, gruby, z okrągłym rumianem obliczem, podobnym do zachodzącego słońca” (Skrzycki 1894: 327) — przywołuje protagonistę, pytając o cel jego wędrowni, a usłyszawszy odpowiedź, rzuca kośćmi i mówi:

— Przyjacielu, tobie ktoś zły wskazał drogę. Nie wierz mu... tylko szaleniec może się na tę górę drapać, tam nikt nie wejdzie.

Poklepawszy zaś Hassana po ramieniu, dodał:

— Wybij sobie odrazu te szaleństwa z głowy i siadaj z nami grać w kości. Podobaleś mi się bardzo, widzę, że będziemy mieli z ciebie dobrego towarzysza. Patrz, tu jest jadlo i napój — mówił oblizując się — i spokojnie można grać sobie w kości. Gdy pójdziesz, rozbijesz głowę o skały, a skały głowę nie przebijesz. Siadaj przyjacielu, przy naszym stole! (Skrzycki 1894: 327)

Grę w kości — obiekt związany z hazardem i wróżbiarstwem — można tu odbierać jako próżną rozrywkę, zabobon i symbol biernego oddawania swojego życia w ręce ślepego losu.

Do kuszenia Hassana dołącza również obsługująca graczy piękna kobieta, która niczym wiedźma, przymilając się, odgaduje jego imię. Protagonista odrzuca jednak wdzięki niewiasty, po czym pada mocniejsze w swej wymowie ostrzeżenie drugiego, chudego, brodatego mężczyzny o szorstkiej aparycji — najbardziej demonicznego charakteru *Bajki wschodniej* — a jego słowom wtórują głosy zwierząt:

Hassan patrzył nań przestraszony, gdy usłyszał za sobą wrzaskliwe głosy, wołające:

— Tak! Tak!

Obejrzał się. Przed domem była gnijąca kałuża, po niej pływały żerujące kaczki i one to czyniły wrzask okropny, powtarzając ciągle:

— Tak, tak, tak! (Skrzycki 1894: 328)

Chór potakujących jednakowych zwierząt można odczytywać jako tłum ugodowych konformistów, którzy sami zrezygnowali z wyższych ideałów i — taplając się w bezpiecznym, a zarazem ograniczającym bagnie — ściągają do siebie tych, co jeszcze się nie poddali.

Gdy przerażony Hassan zrywa się do biegu, słyszy jeszcze, jak woła za nim tłusty, mały człowiek. Chłopak jednak nie baczny na kuszącego go mężczyznę i czym prędzej wdrapuje się po stromym zboczu góry. Z początku idzie mu dobrze, lecz, gdy nieopatrznie zwraca swój wzrok w dół, ogarnia go okropny strach:

Biedny Hassan zrozumiał, że nie dość jest umieć piąć się pod górę, ale trzeba umieć z góry na dół patrzeć. Tego się nauczyć zapomniał!... A kiedy spojrzał na słońce zbliżające się ku zachodowi, na myśl o ciemnościach nocnych i o swej samotności na stromej skale począł się trząść jak liść. I przypomniał sobie ów dom zajezdny i ludzi grających w kości, i niewiaستę wyciągającą ku niemu białe ramiona... (Skrzycki 1894: 328)

Wyzwanie weryfikuje jego wieloletni cykl przygotowań. Okazuje się, że prowizoryczny trening w niewoli nie pozwala na osiągnięcie sukcesu w praktyce. Być może jego ciało było przygotowane, lecz mentalnie (czy też duchowo) zupełnie nie podołał zadaniu. By dotrzeć na szczyt swych ideałów, należy wyrzec się bezpiecznego życia na równinie i sukcesywnie podejmować wyzwania w realnych warunkach, a nie tylko w prowizorycznych.

Ostatecznie zderzenie z brutalną rzeczywistością pozbawia chłopaka złudzeń oraz nadziei i kieruje go do zajezdnego domu, gdzie spotyka się z czułym przyjęciem przez grubego, małego człowieka:

— Drogi Hassanku! — wołał — jakżeś rozsądny, jakżeś pocziwy. Siadaj, siadaj, posil swe ciało. Zanim godzina snu nadejdzie, zdążymy jeszcze pobawić się razem kośćmi. Kocham cię, zacny jesteś człowiek. Czy nie prawda, mój towarzyszu?

Ostatni słowa zwrócił do chudego człowieka ze szczeciną na brodzie, który w odpowiedzi kiwnął głową, nie tracąc surowej powagi. (Skrzycki 1894: 328)

Warto w tym miejscu przyrzeć się bliżej dopełniającemu się postaciowaniu dwóch „kusi-cieli”. Charakterystyka grubego mężczyzny w pełni odpowiada klasycznym — funkcjonującym jeszcze w antyku — przedstawieniom „zniewieściałego homoseksualisty”. Jawi się on antytezą maczystowskiego, patriarchalnego typu męskości. Jest niski, a więc nie — postawny. Jest gruby, a więc nie — umięśniony. Ma okrągłą, rumianą twarz, podobną „do zachodzącego słońca” (typową dla stereotypowej dziewczęcej urody), a więc nie posiada ostrych, szorstkich rysów ani zarostu. Mało tego: posługuje się deminutywami, prawi komplementy oraz wyznaje miłość drugiemu mężczyźnie. Jego charakterystyczne zniewieszczenie wydaje się wręcz przerysowane, lecz pozostaje zgodne z konwencją przedstawiania homoseksualnych młodzieńców — przede wszystkim „efebów” (*ghulam amrad*) — w dawnej kulturze Bliskiego Wschodu³. Dmowski niewątpliwie świadomie posługuje się tym konkretnym postaciowaniem. Już od młodości zdradzał zainteresowanie historią antycznej Grecji

³ Należy też zaznaczyć, iż motyw biesiadowania (a nawet całonocnych orgii pod dachem tawerny) mężczyzn w towarzystwie homoseksualnych młodzieńców oraz służących pojawia się już w literaturze Abu Nuwasa z okresu „złotego wieku cywilizacji islamskiej” — europejskiego średniowiecza (zob. Pantané 2009: 271–280).

i Rzymu, a podczas swojego pobytu w Paryżu na początku lat 90. XIX wieku — prócz zażywania uroków tętniących życiem ezoterycznych dzielnic — wiele czasu poświęcił na studiowanie kultury starożytnej, przede wszystkim Wschodu (zob. Wapiński 1989: 49).

Autor *Mysli nowoczesnego Polaka*, korzystając z przedstawionej powyżej koncepcji „Wschodu” — „wschodniości” czy ogólnie „tego, co wschodnie” — wpisuje się w schematy Saidowskiego orientalizmu (zob. Said 2018). Edward Said orientalizm postrzegał jako ukonstytuowany w naszej kulturze system fikcji ideologicznych. Podstawą, jaka organizuje porządek wewnątrz niniejszego systemu, jest normatywizujący — rządzony regułą nierówności — schemat binarnych opozycji, który dzieli świat na: „nas”, „nasze”, „my”, czyli Zachód, oraz „ich”, „obce”, „oni”, przypisane Wschodowi, którego niezrozumiała nie-historia dzikich barbarzyńców musi być podporządkowywana fabułom, systemom, narracjom uprzywilejowanego Okcydentu przez tutejszych uczonych mędrców. Za sprawą owego mechanizmu Orient zyskiwał tożsamość przestrzeni gorszej, uwstecznionej i naturalnie podległej lepszemu, zazwyczaj imperialistycznemu, Zachodowi (zob. Janion 2003: 138)⁴. Co istotne, Wschodowi przypisywano także rozpamiętanie, zdemoralizowanie i zdegenerowanie w kwestii płciowości i seksualności. Wschodniość kojarzyła się więc ludziom Zachodu z nienormatywnością, która z jednej strony jest godna pogardy, lecz z drugiej — fascynująca i pociągająca, wywołująca „dreszcz rozkoszy” (Said 2018: 90).

Owładnięty poczuciem zwątpienia i samotności Hassan daje się uwieść homoerotycznemu urokowi tłustego mężczyzny i pozwala sobie na skorzystanie z oferowanych mu trywialnych uciech. Je, pije, bawi się w towarzystwie kompanów, a na koniec zasypia obok niewiasty, która wachluje go liściem palmowym. Ulega więc czarowi „wschodniości”. Jednak, gdy się budzi, okazuje się, że został przemieniony w kaczkę i pływa w bajorze wśród innych, podobnych do siebie ptaków. Te po chwili objaśniają mu, iż wszyscy nocujący w zajeżdżnym domu kończą tak samo. Narrator zaznacza przy tym, że Hassanowi w nowej postaci nie jest najgorzej, gdyż kałuża ma pokaźne rozmiary, a w wodzie roi się od ślimaków i różnorodnego robactwa. Niemniej, gdy pewnego razu przed domem staje nowy podróżny, Hassan wspólnie z innymi kaczkami krzyczy: „Tak, tak!”

Ciepłe bajoro może tu symbolizować bezideowość i konformizm, który szybko potrafi opanować umysł każdego, kto raz się w nim zanurzy. Ponadto Hassan, widząc szybujące orły, w które przemieniają się ludzie zdobywający szczyt bez postoju w zajeździe, nie zazdrości im, bo sam ma miejsca i jedzenia pod dostatkiem. Natomiast do nieco innej refleksji dochodzi po raz pierwszy w finalnej scenie utworu:

Ale zdarzyło się raz, że kaczką połąkła ślimaka z twardą skorupą i zrozumiała, że koniec jej się zbliża, wtedy poczuła, że za mało dotąd rozważała swe życie i zaczęła się nad wszystkim z kolei zastanawiać. I wydało jej się, że może lepiej jest być orłem niż kaczką.

W tej właśnie chwili ukazał się nowy podróżny, podobny zupełnie do dawnego Hassana i mówiący tymi samymi słowami. Usłyszał też te same słowa tłustego i chudego człowieka. Wtedy biedna kaczką-Hassan zachciała słowom graczy zaprzeczyc. Zebrała wszystkie siły, otworzyła dziób i... wydając resztę tchu, zawołała:

— Tak, tak! (Skrzycki 1894: 328–329)

⁴ Temat ten rozwijam w artykule *Żyd jako fetyusz. O antysemityzmie w powieściach i pismach politycznych Romana Dmowskiego* (Barłowski 2022).

Dopiero zmierzenie się z wizją śmierci doprowadza kaczkę do refleksji — pozwala jej wrócić do myślenia o rzeczach wielkich, ponadmaterialnych. Jednak jest już za późno: jednorazowe zdradzenie ideałów kładzie się cieniem na całe życie. Pojawienie się podobnego do protagonisty podróżnika ukazuje repetytywny charakter losów człowieka w procesie historycznym. Będąc wędrowcem, każdy zostanie postawiany przed próbą, by ostatecznie albo osiągnąć swój cel i zamienić się w latającego wolno w przestworzach orła, albo nie podołać i zostać przemienionym w konformistyczną kaczkę. Warto tu odnotować, że Dmowski, rok przed opublikowaniem *Bajki wschodniej*, w cyklu swych specyficznych reportaży z Paryża, używał symbolu kaczki do obśmiania „katonów” — grubo ciosanych ludzi, kurczowo trzymających się surowych i nieprzystających do współczesności reguł życia:

Ci urwisze, których tu przed sobą widzimy, wyżej stoją ze względu na swą przyszłą rolę społeczną, i kiedy się o niej pomyśli, nie są tak śmieszni, jak owi mniej cywilizowani katonowie... Kiedy myślę o przyszłości tych ostatnich, zawsze staje mi przed oczyma kaczka, żerująca po brzegach stawu, i wyobrażam ją sobie wlokącą jeżeli nie orle, to przynajmniej czaple skrzydła, i do tego... wyskubane... (Dmowski 1893a: 18)

We wspomnianym powyżej cyklu pojawia się również ślimak:

Znaczna część inteligencji krajów mniej cywilizowanych znajduje ucieczkę w swem ograniczeniu umysłowem, w zamknięciu się, na podobieństwo ślimaka, od najwcześniejszego wieku w ciasnej skorupie stosunków rodzinnych, towarzyskich oraz dążeń egoistycznych. (Dmowski 1893b: 39)

Ślimak powinien się tu jednak najbardziej kojarzyć z oślizgłym, miękkim stworzeniem bez kręgosłupa — forma pożywienia odwzorowuje więc formę istoty polykającej go — ale jest on przede wszystkim pokarmem zdradliwym, bo w przypadku trafienia na mięczaka z twardą skorupą (również symbolizującego postawę konsumenta) ten konformistyczny posiłek może stanąć osobnikowi w gardle. Co interesujące, metafora ślimaka pojawiała się także w retoryce innych znanych przedstawicieli endecji. Eligiusz Niewiadomski, zabójca prezydenta Gabriela Narutowicza, malarz, członek Ligi Narodowej, a w międzywojniu sympatyk skrajnych odłamów nacjonalizmu, mianem „zimnych, bezkrwistych ślimaków” określał swoich ideowych współbraci, którzy w jego opinii wykazywali się zbyt uległością i otwarcie nie pochwalali radykalnych działań, czyli m.in. Dmowskiego, szczególnie z późnych etapów jego kariery politycznej (zob. Niewiadomski 2012: 56).

Dodatkowy trop interpretacyjny podsuwa tu stylistyka nawiązująca do poezji orientu, a przede wszystkim do specyficznej twórczości Hafiza (Szamsoddin Mohammad b. Bahāoddin Hāfēz-e Szirāzi, ok. 1315–1390). Ten klasyk liryki perskiej stworzył niezwykle oryginalny, jak nas swoje czasy, projekt poetycki, w którym przewijały się: motywy derwiszowskie, krytyka hipokryzji instytucji władzy i muzułmańskiego duchowieństwa, mistycyzm, idea dążenia do jedności z istotą wyższą (dążenia do ideałów), pochwała wina i miłości — także homoerotycznej (zob. *Diwani Chodīa Hafyż Szirazi* 2016: 39; por. Kałściak 2011: 89). Inspiracje niniejszą tradycją wydają się tu bardzo prawdopodobne, tym

bardziej zważywszy na stosunkowo dużą popularność Hafiza wśród polskich literatów XIX wieku. Sam wątek główny został jednak prawdopodobnie zaczerpnięty (najpewniej pośrednio) z tradycji starożytnych Indii. Kluczowe dla treści *Bajki wschodniej* motywy wędrówki, wspinaczki na wysoką górę, samodoskonalenia, reinkarnacji zawierają orientalne księgi, które w dziewiętnastym stuleciu były dostępne także i w polskim przekładzie, niemniej „systemem” spajającym wszystkie powyższe elementy — a zarazem istotnym zarówno dla ówczesnej świadomości Dmowskiego, jak i całej epoki — jest nietzscheanizm (zob. Dmochowski 1838: 33–73).

Analizując *Wędrówkę do ideałów* jako swoiste zamknięcie wczesnego etapu twórczości endeckiego ideologa, można zauważyć dość istotne odejście od języka demokratycznego radykalizmu (czy też niepodległościowego socjalizmu — bazującego w sporej mierze na dyskursie marksistowskim) w stronę poetyki nietzscheańskiej. Nie ma tu już krytyki burżuazji, nie ma dowartościowania niższych klas społecznych, wspólnotowość zostaje zdegradowana, a podział na lepszych i gorszych — wyeksponowany. Dmowski porzuca egalitarną symbolikę narodowowyzwoleńczą. Sam wydzźwięk opowiadania (latające pod niebem orły oraz brodzące w bajorze kaczki) mocno rezonuje z koncepcją „nadczołowieka”, co neguje zanurzoną w demokratyzmie czy socjalizmie wizję społeczeństwa z debiutanckiego opowiadania. Dmowski wydaje się stwierdzać: ci, którzy są na dole — sami są sobie winni, natomiast ci, którzy są na górze — sami sobie na to zasłużyli. Dążenie do społeczeństwa bezklasowego jest więc bezzasadne, a podział na warstwy, kasty czy stany jawi się jako właściwy i sprawiedliwy.

Powyższa koncepcja pokrywa się m.in. z wizją przedstawioną w przypowieści *O hołocie z Tako rzecze Zaratustra*, gdzie Friedrich Nietzsche przeciwstawia wybrańców, którzy wspięli się na szczyt, „niechłujnej hołocie” — kategorii podobnej do „nędzy”/„nędzarzy” z debiutanckiej noweli (w dalszej analogii heglowskiego/marksowskiego „motłochu” — *der Pöbel*) — która zadowala się cielesnymi uciechami na nizinach:

Życie jest krynicą rozkoszy; lecz gdzie i hołota pija, tam wszystkie studnie są zatrute.

Sprzysięgam wszystkiemu, co schludne; ale tych wyszczerzonych pysków ścierpieć nie mogę, nie znoszę pragnienia niechłujnych.

Rzucili spojrzenie w głąb studni: i oto wyziera mi ze studni ich przemierzły chichot.

Świątą wodę zatruli swą lubieżnością; a gdy swe brudne sny rozkoszą nazwali, zatruli nawet i słowa.

Niechętnym staje się i płomień, gdy oni swe wilgłe serca do ognia znoszą. Nawet duch dymi i swąd dawać poczyną, gdzie się hołota do ognia tłoczy.

Mierźle słodkawym i omiękłym staje się w ich dłoniach każdy owoc: spojrzenie ich czyni każde drzewo owocne uschłym na wierzchołku i wywrotnym od lada wiatru.

A niejednen, co się z życia wycofał, wycofał się tylko od hołoty: nie chciał z nią wspólności przy studni, ognisku i owocach.

(Nietzsche 1906: 130–131)

Elementy charakteryzujące „hołotę” można odnaleźć zarówno w specyfice nizinnego ludu, z którego pochodzi Hassan, jak i w cechach trójki mieszkającej u stóp gór, która zwabiła chłopaka na ucztę. Jak wskazuje Nietzsche — wszystko, co pochodzi od „hołoty”, jest zatrute, zatem trzeba się od niej odizolować i być ponad nią. Zatem celem wybranych jest wspięcie się na sam szczyt:

Gdyż to jest nasza wyżyna i nasza ojczyzna: za wysoko i zbyt stromo mieszkamy dla wszystkich niechłujnych, oraz dla ich pragnienia.

Czyste oczy wasze, przyjaciele, niechże wejrzą w krynicę mojej rozkoszy! Jakżeby się ona tem zmącić miała! Odeśmiejcie się ona wam własną swą czystością.

Na drzewie przyszłości zbudujemy swe gniazdo; orły niech samotnikom pokarm w dziobach znoszą!

Zaprawdę, nie jest to strawa, którą i niechłujni spożywać z nami mogli! Zdawałoby się im, że ogień żrą i pyski popalić sobie gotowi!

Zaprawdę, niemasz tu u nas przytułku dla niechłujnych. Lodową jaskinią zda się nasze szczęście ich ciałom i duchom!

I jako wichry ponad nimi przebywać będziemy, sąsiedzi orłów, sąsiedzi śniegu, sąsiedzi słońca: tak żyją wichry.

I jako wichur wionę ja kiedyś między nich, a własnym duchem odbiorę tchnienie ich ludowi: przyszłość ma łaknie tego.

Zaprawdę, wichrem jest Zaratustra dla wszelkich nizin; i tą radą radzę wrogom swoim, oraz wszystkiemu, co tam pluje i śliną miota: „strzeżcie się plucia pod wiatr!”.

(Nietzsche 1906: 133)

Warto tu również nadmienić, że Tomasz Kizwalter, analizując *Myśli nowoczesnego Polaka* — czyli już nieco późniejszy tekst Dmowskiego — ukazuje przedstawione w rozprawie koncepcje jako symptomatyczne dla wielu nacjonalistycznych nurtów tamtej (uksztaltowanej m.in. przez twórczość autora *Tako rzecze Zaratustra*) epoki. *Myśli...* mają się wpisywać w schemat — opracowany naukowo przez Ernsta Gellnera (zob. Kizwalter 2020: 196; por. Gellner 1995: 6) — świata „[...] darwinistycznej walki o byt i nietzscheańskiej potrzeby sensu [...]”, gdzie „[...] walczy się o przetrwanie, silni tryumfują, a dla słabych nie ma litości” (Kizwalter 2020: 199). Zarys owej koncepcji, wpisany w treść *Wędrowki do ideałów*, znajduje więc swoje rozwinięcie w późniejszej twórczości Dmowskiego.

We wspomnianym przejściu od „marksizmu” do „nietzscheizmu” niezwykle interesującej przemianie ulega obecny w obu opowiadaniach koncept „odmienca”. Albowiem „odmieniec”, który w naznaczonym lewicowym demokratyzmem debiucie Dmowskiego jawił się najcenniejszym — a przy tym swojskim „integralnym” — elementem wspólnoty, w *Bajce wschodniej* okazuje się jednostką stojącą w sprzeczności ze społeczeństwem i to społeczeństwo *de facto* odpowiada za jego niepowodzenie. Ostatecznie brak umiejętności patrzenia z wysoka na niziny sprawia, że Hassan nie zdobywa szczytu. Zatem to ludzie „z dołu” zmieniają go w kaczkę. Jeśli zatem „odmieniec” chce przeżyć wśród ludu z nizin, musi być ponad nim. Takie właśnie spostrzeżenie mogło odwieść Romana Dmowskiego

od koncepcji egalitaryzmu (afirmatywnej odmienności), idei radykalnej demokratyzacji czy sprawiedliwości społecznej, których zaprzeczenie miało się stać podstawą ideologii endeckiej w czasie publikacji *Wędrowki do ideałów*.

Interesującą interpretację *Wędrowki do ideałów* przedstawia również Grzegorz Krzywiec, który widzi w „bajce” wiele odniesień do życiorysu młodego endeckiego ideologa, co nadaje jej lapidarnej treści częstkowy charakter autobiograficzny. Autor *Szowinizmu po polsku* łączy romantyczną, nieakceptowaną przez *gros* społeczeństwa, postawę Hassana ze stanowiskiem konspiratorów z kręgów niepodległościowych, w szeregach których znajdował się także Dmowski. Losy studenckich radykałów mają się tu splatać z historią tego „młodego fanatyka, idealisty i odmienca” (Krzywiec 2009: 191): „Młodzieńczy idealizm — w konfrontacji z apatią prowincji — okazał się niewystarczający. Czym innym było opracowanie ogólnonarodowej strategii, a czym innym mozolna, codzienna praca organizacyjna” (Krzywiec 2009: 193).

Jeszcze inną interpretację owego tekstu można wysnuć, przykładając jego treść do szerszego kontekstu biograficznego autora. W takim wypadku cała wędrowka byłaby ciężką pracą, jaką Dmowski podejmował w szkole, różnorakich stowarzyszeniach, związkach czy redakcjach. Pierwsze zetknięcie z biesiadującymi w zajeździe — pierwsze „kuszenie” — byłoby tu pierwszym aresztowaniem przez carskie służby, które spotkało Dmowskiego w 1891 roku po współorganizowanych przez niego obchodach setnej rocznicy uchwalenia Konstytucji Trzeciego Maja. Droga na szczyt przypadłaby wówczas na pobyt w Paryżu, dokąd Dmowski uciekł tuż po pierwszym aresztowaniu i gdzie musiał sprawdzić się w nowych warunkach, skonfrontować się z uznanymi inteligentami, najprężniej działającymi środowiskami emigracyjnymi. Niepowodzenie w czasie wspinaczki odpowiadałoby popadnięciu w rozmaite konflikty czy też — w kryzys ideowy. Drugie — już udane — „kuszenie” oddawałoby pojmanie przez carskie służby 4 sierpnia 1892 roku, kiedy endecki ideolog tuż po powrocie z Paryża został pojmany przez rosyjskich żandarmów (zob. Engalgard 2014: 38). Być może wtedy Dmowski — tak jak Hassan — poddał się, został mentalnie złamany; być może podatność na homoerotyczny urok, brak maczystowskich cech okazały się jego zgubą, swoistym elementem szantażu, bądź — jako „niemęskie” zachowanie — słabością w jego oczach. Warto tu również nadmienić, że Stefan Żeromski, który przyjaźnił się wówczas z Dmowskim i nierzadko korzystał z tej samej retoryki, w swoich pamiętnikach posługiwał się motywem zgniłej kałuży analogicznej do tej, do jakiej trafił Hassan-kaczka. W drugim tomie *Dzienników* (poprzedzającym publikację *Bajki wschodniej*) przyszły autor Przedwiośnia z obrzydzeniem określa życie (moralną kondycję) swojego kolegi z lat młodzieńczych, który już „za młodu” zdradzał skłonności homoseksualne, onanizował się i pił alkohol — będąc przy tym człowiekiem „najgłębiej myślącym w naszym kółku, w gimnazjum najzdolniejszy, najoryginalniejszy uczeń” (Żeromski 1964: 93; por. Kościwicz 2013: 103) — jako „zgnił[ą] błot[a] kałuż[ę]” (Żeromski 1964: 95).

Do powyższej hipotezy dodać należy również aspekt homofobii. Po pierwsze, choć homoerotyzm nie jest tożsamy z homoseksualnością, to w kulturze europejskiej podział między tymi dwoma zjawiskami nie zawsze był wyraźnie wyznaczony. Po drugie, homoerotyzm utrzymywał się w wielu wzorcach przyjaźni kultywowanych w obrębie cywilizacji Zachodu przez cały okres nowoczesności. Norma ta zmieniała się przez lata, a wraz z nią postrzeganie męskości, męsko-męskich relacji, erotyzmu i seksualności.

Przed XX wiekiem wzorce przyjaźni w bliskich męsko-męskich relacjach dopuszczały czule uściski, pocałunki i otwarte okazywanie uczuć, nie naznaczając tego typu kontaktów znamionami homoerotyzmu (zob. Mosse 1997: 66–89). Próbę przedstawienia podobnych stosunków możemy odnaleźć w teorii homospołeczności. Zgodnie z jej założeniami mężczyźni od czasów antycznych wchodzili ze sobą w różnorakie alianse, bazujące na promowaniu własnych interesów oraz handlu kobietami, wytwarzając w ten sposób homospołeczne więzi. Eve Kosofsky Sedgwick w książce *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire* stawia nawet tezę, że pomiędzy tym, co homoseksualne, a tym, co homospołeczne, istniało niegdyś kontinuum, które w pewnym momencie zostało przerwane i wyparte przez kulturę Zachodu, następnie wprowadzając homofobię w przestrzeń męskich relacji (Sedgwick 1985: 1–5). Błażej Warkocki wyjaśnia, że Sedgwickowska „homospołeczność” wpisana zostaje w przestrzeń „pragnienia/pożądania”, które oznaczają emocjonalną bądź społeczną siłę istniejącą także w przypadku pojawienia się niechęci oraz nienawiści. „I chociaż *male bonding* [najlepszym tłumaczeniem jest tu: „męska więź” — przyp. D.B.] charakteryzuje się silną nienawiścią do homoseksualności czy po prostu intensywną homofobią, Sedgwick stawia hipotezę o potencjalnej ciągłości (braku załamania, *unbrokenness*) pomiędzy tym, co homospołeczne, a tym, co homoseksualne” (Warkocki 2007: 96).

Mężczyźni, by potwierdzić swoją męskość i nie zostać uznanymi za homoseksualistów, muszą więc utrzymywać bliskie relacje homospołeczne z innymi mężczyznami (*male bonding*). Jednak tego typu zażyłości nie chronią ostatecznie przed zarzutami o nieheteronormatywność. Tomasz Basiuk wskazuje, że w takiej sytuacji największym problemem pozostaje brak obiektywnego kryterium, jakie pozwalałoby odróżnić zachowania homospołeczne od homoerotycznych — owego utożsamienia może dokonać postronny obserwator. Rzeczony „podwójne (z)wiązanie” (*double bind*) „[...] przesądza o sytuacji potencjalnego szantażu: zarówno utrzymywanie relacji homospołecznych, jak i nieutrzymywanie naraża mężczyznę na posądzenie o (ukryty lub skrywany) homoseksualizm” (Basiuk 2002: 47).

Bliskie relacje między mężczyznami w nowoczesnym świecie wytwarzają więc swoje napięcie: ich praktykowanie jawi się niczym stąpanie po kruchym lodzie, które może ukonstytuować społeczne przekonanie o męskości danego „podejrzanego” — gdy próba zakończy się sukcesem — lub skompromitować go (imputując mu homoseksualizm), gdy ten nie przejdzie testu pomyślnie. Idąc tym tokiem myślenia, należałoby uznać, że homofobia to przemoc kierowana „[...] przez mężczyzn przeciwko mężczyznom w celu zaznaczenia granic męskości i sposobów jej ekspresji” (Warkocki 2013: 230).

Odwolując się do powyższego, można stwierdzić, że Dmowski, samemu będąc niezbyt postawnym, chorowitym, nieżonatym mężczyzną, który coraz mocniej angażuje się w maskulinistyczną ideologię prawicowego nacjonalizmu, w swoim opowiadaniu akcentuje homofobiczny przekaz — prezentujący odmiennność seksualną jako coś zgubnego i uwłaczającego — by samemu odciąć się od podejrzeń o nienormatywność i jednoznacznie przyporządkować własną osobę do heteroseksualnej kultury Zachodu. Przyjęcie takiej postawy wiąże się jednak z niebezpieczeństwem wpadnięcia w swoistą pułapkę, jaką zastawia na niego normatywna kultura: im bardziej stara się być męski, czy wręcz maczystowski, tym mocniej wracają podejrzenia o odstawanie od normy.

Modernistyczna metafora i swoista „mglistość” konstelacji motywów występujących w analizowanym opowiadaniu nie pozwala na ostateczne wskazanie jego najbardziej uprawnionej interpretacji. Niemniej z każdej z nich wybrzmiewa fakt przemiany, mentalnej metamorfozy — sytuacji „kryzysu” ideałów — jaką Dmowski zaprezentował w *Bajce wschodniej*. Opowiadanie to potwierdza również literacką wrażliwość autora oraz znajomość i umiejętność ukazywania różnorodnych nienormatywnych — czy to w postaci samotnego „odmieńca”, czy naznaczonego homoerotycznym urokiem „kusiela” — form tożsamości płciowej i seksualnej.

Bibliografia

- Barłowski Dezydery (2018), *Ponętny patriota, podniecony wielbiciel i zawile dążenia do orgazmu. O erotycznych (nie)męskościach w polskiej powieści nacjonalistycznej międzywojnia* [w:] *Formy męskości 1*, red. A. Dziadek, F. Mazurkiewicz, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa.
- Barłowski Dezydery (2019a), *Homoerotyczne aspekty polskiego nacjonalizmu. O (nie)męskościach w powieści Romana Dmowskiego „W połowie drogi”* [w:] *(Nie)męskość w tekstach kultury XIX – XXI wieku*, red. B. Zwolińska, K.M. Tomala, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk.
- Barłowski Dezydery (2019b), *Piękni i tajemniczy. „Nacjonalistyczne wspólnoty mężczyzn” w powieściach Romana Dmowskiego* [w:] *W stronę wspólnotowości*, red. D. Barłowski i in., Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk.
- Basiuk Tomasz (2002), *Co ma gej do heteryka*, „ResPublica Nowa” nr 9.
- Bielatowicz Jan (1965), *Roman Dmowski jako pisarz*, Wydawnictwo Gryf, Londyn.
- Bończa-Tomaszewski Nikodem (2011), *Demokratyczna geneza nacjonalizmu. Intelektualne korzenie ruchu narodowo-demokratycznego*, Fronda, Warszawa.
- Chazbijewicz Selim (1999), *Duchowość mistyczna w Islamie na podstawie Koranu, Sunny i Szariatu*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” nr 32.
- Chrzanowski Ignacy, Konopczyński Władysław (2004), *Życiorys Romana Dmowskiego*, Dom Wydawniczy „Ostoja”, Krzeszowice.
- Diwani Chodia Hafyz Szirazi (2016) *Zbiór poezji Chodży Hafyza z Szyrazu, sławnego rymotwórcy perskiego przez Józefa Sękowskiego* [w:] *Literatura Orientu w piśmiennictwie polskim XIX wieku*, cz. II, red. A. Krasnowolska, Księgarnia Akademicka, Kraków.
- Dmochowski Franciszek Salezy (1838), *Poezja indostańska i sanskrytska* [w:] F.S. Dmochowski, *Muzeum Domowe: dzieło poświęcone historii, statystyce, moralności, naukom i literaturze krajowej*, t. II, Drukarnia Maksymiliana Chmielewskiego, Warszawa.

- [Dmowski Roman] (1893), *Proteusze. Z „Rozmyślań” Diego Iguenaz’a, I*, „Głos: tygodnik literacko-społeczno-polityczny” nr 2.
- [Dmowski Roman] (1893), *Proteusze. Z „Rozmyślań” Diego Iguenaz’a, III*, „Głos: tygodnik literacko-społeczno-polityczny” nr 4.
- Engelgard Jan (2014), *Roman Dmowski (1864–1939)*, Myśl Polska, Warszawa–Stalowa Wola.
- Engelgard Jan (2020), *Socjalistyczne rodowody działaczy Ligi Narodowej [w:] Ludowa i socjalistyczna wizja niepodległej Polski*, red. J. Gmitruk, T. Skoczek, Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego, Warszawa.
- Gellner Ernest (1995), *Introduction [w:] Notions of Nationalism*, red. S. Periwál, Central European University Press, Budapeszt.
- Janion Maria (2003), *Polska między Wschodem a Zachodem*, „Teksty Drugie” nr 6.
- Kaliściak Tomasz (2011), *Katastrofy odmienców*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Kawalec Krzysztof (2002), *Roman Dmowski 1864–1939*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Kądziela Jerzy (1965), *O genezie „Syzyfowych prac”*, „Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej” nr 56(1).
- Kizwalter Tomasz (2020), *Polska nowoczesność. Genealogia*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Kościewicz Katarzyna (2013), *Obyczajowe, ale czy obyczajne: wokół intymnych zapisków Stefana Żeromskiego*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” nr 19.
- Krzywiec Grzegorz (2009), *Szowinizm po polsku: przypadek Romana Dmowskiego (1886–1905)*, Wydawnictwo Neriton, Instytut Historii PAN, Warszawa.
- Marzec Wiktor (2016), *Rebelia i reakcja. Rewolucja 1905 roku i plebejskie doświadczenie polityczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego–TAiWPN Universitas, Łódź–Kraków.
- Micewski Andrzej (1971), *Roman Dmowski*, Wydawnictwo „Verbum”, Warszawa.
- Nietzsche Friedrich (1906), *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Nakład Jakóba Mortkowicz, Warszawa.
- Niewiadomski Eligiusz (2012), *Kartki z więzienia. Testament polityczny Eligiusza Niewiadomskiego*, Capital, Warszawa.
- Pantanè Vincenzo (2009), *Homoseksualizm na Bliskim wschodzie i w północnej Afryce [w:] Geje i lesbijki: życie i kultura*, red. R. Aldrich, przeł. P. Nowakowski, TAiWPN Universitas, Kraków.
- Piołun-Noyszewski Stanisław (1928), *Stefan Żeromski. Dom, dzieciństwo i młodość*, Wydawnictwo J. Mortkowicza, Warszawa–Kraków.
- Said Edward W. (2018), *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Zys i S-ka, Poznań.
- Sedgwick Eve Kosofsky (1985), *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire*, Columbia University Press, Nowy Jork.
- Sedgwick Eve Kosofsky (1990), *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles.
- Skrzycki R. [Dmowski Roman] (1894), *Wędrowka do ideałów (Bajka wschodnia)*, „Słowo Polskie. Dwutygodnik poświęcony sprawom społecznym, polityce, literaturze i sztuce” nr 11.
- Wapiński Roman (1989), *Roman Dmowski*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin.
- Warkocki Błażej (2007), *Homo niewiadomo. Polska proza wobec odmienności*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.

- Warkocki Błażej (2013), *Różowy język. Literatura i polityka kulturowa na początku wieku*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Wybranowski Kazimierz [Dmowski Roman] (1931a), *W połowie drogi*, Skład Główny Gebethnera i Wolffa, Warszawa.
- Wybranowski Kazimierz [Dmowski Roman] (1931b), *Dziedzictwo*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań.
- Żeromski Stefan (1964), *Dzienniki II (1886–1887)*, oprac. J. Kądziela, Czytelnik, Warszawa.
-