

Propozycje i uporządkowania

Creative Commons License: CC BY-SA 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en>

Maria Makaruk

Wydział Polonistyki

Uniwersytet Warszawski

e-mail: maria.makaruk@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0002-9210-5533

Mickiewicz unicki. Kilka hipotez

1. Prolog. Na początku był kalendarz

Szkic o związkach Mickiewicza ze światem unitów można byłoby potraktować jako spóźnioną odpowiedź na sformułowany przed niespełna trzydziestoma latami apel Andrzeja Litworni: „przydałoby się (o ile go nie ma?) szersze studium o związkach Mickiewicza z unitami”¹. Tekst znakomitego badacza, sygnalizujący kierunki dalszych badań, przeszedł bowiem w mickiewiczologii niemalże bez echa. Mnie samą na trop unicki naprowadziła kwestia kalendarzy, którymi posługiwano się na Wileńszczyźnie i Nowogródzczyźnie w latach 20. XIX wieku. Przed półtora rokiem, podczas pracy nad tekstem o majówkach „Promienistych”, które Tomasz Zan zorganizował w maju 1820 roku, próbowałam znaleźć odpowiedź na pytanie, czy jest jakiś klucz łączący daty spotkań „promienistej” młodzieży: 6/18 maja, 17/29 maja i 30 maja/11 czerwca 1820 roku². Posługiwałam się w tym zadaniu nie tylko kalendarzem juliańskim („starego stylu”), obowiązującym na terenach wcielonych do Imperium Rosyjskiego po 1795 roku³, lecz także używa-

¹ A. Litwornia, *Nad tekstem Mickiewicza „Śniła się zima”*, „Pamiętnik Literacki” 1998, z. 2, s. 36.

² M. Makaruk, *Warsaw Calling. To był maj*, <https://www.lrt.lt/pl/wiadomosci/1261/2286483/warsaw-calling-to-byl-maj> [dostęp 20.09.2025].

³ Andrzej Biernat podaje, że władze rosyjskie zaczęły wprowadzać na zajętych terenach kalendarz juliański „tuż po rozbiorach” – na Litwie od 1800 roku, „wg zarządzenia z 6 VIII 1799 s.s.” [I. Ihnatowicz, A. Biernat, *Vademecum do badań nad historią XIX i XX wieku*, Warszawa 2003, s. 16].

nym nadal w Królestwie Polskim kalendarzem gregoriańskim („nowy styl”). Wysłałam bowiem z założenia, że kalendarz gregoriański, zgodnie z którym funkcjonował od końca XVI wieku kościół katolicki, może nadal stanowić punkt odniesienia dla życia duchowego rzymskich katolików mieszkających na Litwie (przynależność do tego obrządku deklarowała przeważająca większość kolegów Zana i Mickiewicza⁴). Szybko stało się jednak jasne, że wszystkie trzy spotkania odbyły się w terminach znaczących „ruskich” (a zatem grekokatolickich i prawosławnych) świąt religijnych: Wniebowstąpienia Pańskiego / „Wosnesenye Hospodine” (6 maja), Zesłania Ducha Świętego / „Soszestwo Swiatogo Ducha” (17 maja) i Bożego Ciała / „Tielo Xristowo” (30 maja), obchodzonego zwyczajowo w pierwszą niedzielę po świątecznym czwartku. Pisałam wówczas, świadoma różnic między unickim a prawosławnym podejściem do uroczystych obchodów Bożego Ciała:

Można chyba założyć, że wspólnym mianownikiem był tu jednak porządek unicki, grekokatolicki – stojący w opozycji do urzędowego kościoła prawosławnego. Pytanie jednak – czy wybór tych dat motywowany był względami praktycznymi i na majówki wybierano po prostu dni wolne od zajęć – czy też krył się za tym wyborem inny cel. Czy była nim motywacja religijna, dodająca szczytnemu celowi spotkań powagi i mocy? Mickiewicz jesienią 1819 r., kiedy projekt filomacki przechodził przesilenie, proponował przyjaciółom odnowę duchowości towarzystwa. List zaginął, zachowała się jednak odpowiedź Małewskiego: „Uważasz zepsucie obyczajów, stąd potrzeba działania. «Były sekty filozoficzne i religijne; my powinniśmy utworzyć sektę moralną, przyjąć pewne prawdy moralno-religijne»”. A może jednak, mając w pamięci słowa Promienistego pacierza („Zdrowaś, Feli, pełna światła promionków, Zan z tobą, błogosławionaś ty między Promienistymi”⁵) – moglibyśmy zaryzykować twierdzenie, że mamy do czynienia z subwersją – przejęciem symboliki religijnej na rzecz promienistego projektu? Dodatkowe komplikacje wprowadza również perspektywa śledztwa Nowosilcowa: zeznania Zana dotyczące „teorii promionków i majówek promienistych”, złożone przed komisją śledczą w maju 1822 r., są bowiem profilowane tak, aby jak najmniej zaszkodzić uwiecznionym przyjaciółom⁶.

Postawione wówczas pytania nadal czekają na odpowiedzi, a lektura zapisków dojrzałego Zana dotyczących czasów uniwersyteckich daje do myślenia również jako kontekst do badań nad duchowością młodego Mickiewicza⁷. Udało mi się jednak ustalić, że, spotykając się w dni „ruskich”

⁴ Por. J. Borowczyk, *Rekonstrukcja procesu filomatów i filaretów 1823–1824*, Poznań 2003.

⁵ M. Rukiewicz, *Pacierz promienisty*, w: *Archiwum Filomatów, część III: Poezya filomatów*, Kraków 1822, s. 302.

⁶ M. Makaruk, *Warsaw Calling. To był maj*.

⁷ Lektura pisanych po upływie trzydziestu lat wspomnień eksponuje religijność Arcego, ja-

świąt, „Promieniści”, nie wykraczali poza ramy praktyk kościoła rzymsko-katolickiego. Zgodnie bowiem z obowiązującym w Imperium Rosyjskim, akceptowanym przez duchowieństwo obu obrządków prawem, święta kościelne wyznawcy katolicyzmu i prawosławia obchodzili symultanicznie⁸. Urzędowe ujednolicenie przez państwo kalendarzy religijnych (skutkujące m.in. tym, że rzymscy katolicy mieszkający w Imperium i w Królestwie Polskim obchodzili Wielkanoc w innych terminach) można interpretować jako gest ekumeniczny bądź hegemoniczny⁹. Co za tym idzie, w „mistycznych pla-

wiącego się jako wyznawca „chrześcijańskiej wiary, która stworzyła i wślawiła Polskę i odrodzić zawsze jest zdolna” i kościoła powszechnego, którego „rzymski arcykapłan jest ojciec święty”. Dojrzały Zan, wytykający Komisji Edukacji Narodowej, że „odmieniła, a raczej, że nie ukrzepiła zasad odwiecznego ojczyśczonego wychowania, jakimi są nauki i wzór Chrystusa podawane przez Matczynę kościół”, mógł różnić się w ocenie sytuacji od Zana młodego (wydawca, Henryk Mościcki, pisał, że Zan ok. 1850 roku „oddał się dziwaczny, mistyczo-religijnym rozmyślaniom”). Zwraca jednak uwagę opinia Zana, że na Uniwersytecie można się było nauczyć wszystkiego „oprócz poznania Boga, własnego kraju i siebie”. A także, że Arcy wśród brakujących ogniw religijności chylącej się do upadku Rzeczypospolitej Obojga Narodów wskazywał celebrowanie świąt „Zmartwychwstania, Wniebowstąpienia, Zielonych Świątek, Ducha Świętego”. Takie stanowisko można składać na karb dewocji dojrzałego wieku, ale można także przyjąć, że Zan, wracając pamięcią do czasów uniwersyteckich, problematyzował kwestie, które już wówczas uważał za istotne [T. Zan, *Notatki pamiętnikarskie*, w: H. Mościcki, *Z filareckiego świata*, Warszawa 1924, s. 188–190, 195].

⁸ Dla rozróżniania obrządków posługiwano się określeniami „ruski” (prawosławny i unicki), „nowo-rzymski” (katolicki wedle kalendarza gregoriańskiego) i „staro-rzymski” (katolicki wedle kalendarza juliańskiego), co dokumentuje popularny na Wileńszczyźnie kalendarz berdyczowski.

⁹ Potwierdzenie – wcale z dzisiejszej perspektywy nieoczywiste – faktu zrównania katolickich i prawosławnych świąt religijnych na ziemiach wcielonych do Imperium Rosyjskiego można uzyskać, sięgając do drukowanych w Wilnie kalendarzy. Więcej na ten temat: J. Bieliński, *Uniwersytet Wileński (1579–1831)*, Kraków 1899–1900, t. II, s. 241–247. Pośrednie informacje na temat obchodzenia wspólnych świąt podaje biskup żmudzki, Motiejaus Valančiaus (Mateusz Wołonczewski), który w pisanej pod koniec XIX wieku historii biskupstwa żmudzkiego przypomniał dzieje funkcjonowania kalendarza juliańskiego na Żmudzi: „Nowy kalendarz, dzieło Grzegorza XIII, Papieża, Żmudź pierwszy raz przyjęła w roku 1582, i według niego obchodziła wszystkie święta do 5 Sierpnia 1799 roku, w którym, z woli cesarza Pawła I, i za zgodzeniem się Wawrzyńca Litta, legata Piusa VI, Papieża, wróciła do kalendarza starego. We dwanaście lat później, t.j. dnia 9 Września 1812 r. Napoleon, cesarz Francuzów wtargnąwszy do kraju naszego, rozkazał trzymać się znowu kalendarza nowego. Po wyjściu Napoleona z Litwy, cesarz Aleksander I, dnia 2 Marca 1813 roku, drugi raz nadał Żmudzi kalendarz stary”. W przypisie Wołonczewski dodał „Każdego roku drukuje się książeczka (Directorium), wskazująca, jak księża biskupstwa żmudzkiego mają odbywać pacierze. Tadeusz Bukaty, biskup taspijski i oficyał, 1767 r. pierwszy raz na końcu tej książeczki osobne święta rozmaitych kościołów umieścił. Biskup Stefan Giedroyc, 1799 r. przy zmianie kalendarza, napisał jedne dla wszystkich książeczkę, a według osobnych świąt odbywać pacierzy wcale nie nakazał” [M. Wołonczewski, *Biskupstwo żmudzkie*, przeł. M. Hryszkiewicz, Kraków 1898, s. 214–215]. Za zwrócenie mi uwagi na napisaną w języku litewskim książkę Valančiausa dziękuję mojemu mężowi, Aleksandrowi Radczence.

nach” cara Aleksandra, „których celem było połączenie trzech gałęzi chrześcijaństwa”¹⁰, można również zobaczyć kontynuację polityki Katarzyny II i Pawła I¹¹, a także zapowiedź prześladowań, jakie już wkrótce miały dotknąć Kościół grekokatolicki¹².

Żeby dobrze orientować się w kalendarzu, zgodnie z którym funkcjonowali studenci Uniwersytetu Wileńskiego w maju 1820 roku, należy sięgnąć nie tylko po wydawnictwa wileńskie (*Kalendarz Gospodarski Litewski*¹³ i *Kalendarzyk Polityczny dla Wydziału Imperatorskiego Uniwersytetu*¹⁴), lecz także po szczególnie popularny wśród mieszkańców Wileńszczyzny *Kalendarz Gospodarski na rok... podług starego stylu*¹⁵, czyli tak zwany kalendarz berdyczowski. Brak rozeznania w subtelnościach rynku wydawniczego ówczesnej Wileńszczyzny i wyciąganie wniosków na podstawie losowo wybranej publikacji – np. wydawanego w oficynie Zawadzkiego *Kalendarzyka politycznego*, w którym wizualnie na pierwszy plan wysuwały się daty juliańskie z odnotowaniem świąt rzymskich – zaciera różnice między porządkami religijnymi, neutralizuje ich specyfikę. Być może z powodu takich przeoczeń mickiewiczolodzy nie zastanawiali się, z jakiego powodu (unicki) ksiądz w *Dziadów* cz. IV mówi o „święceniu” (katolickiego) dnia zadusznego¹⁶.

Przeświadczenie, że patrzymy, nie widząc wielowymiarowości zjawisk oddalonych od nas o zaledwie dwa stulecia, można swobodnie rozciągnąć na obszary biografii i poezji Adama Mickiewicza. Obecne w jego dziele – a zwłaszcza w obu debiutanckich tomach *Poezji* – realia, rekwizyty i sformułowania: wiejskie cerkiewki, modlitwy maryjne odmawiane za zmarłych, praktyki modlitewne dzieci w *Powrocie Taty*, „niedziela czwarta” w *Upiorze*, „obślonki ołtarza” z usuniętej z obawy przed cenzurą „strofy pocałunko-

¹⁰ Por. T. Venclova, *Opisać Wilno*, przeł. A. Kuzborska, Warszawa 2006, s. 107.

¹¹ Historycy różnią się w ocenie stanowiska kolejnych carów wobec unitów zamieszkujących terytorium dawnego WKL-u. Zazwyczaj przyjmuje się, że prześladowania rozpoczęły się za panowania carycy Katarzyny, ustały za rządów Pawła I i Aleksandra I, by powrócić wraz z wejściem na tron Mikołaja I. Zob. H. Dylągowa, *Dzieje Unii Brzeskiej (1596–1918)*, Warszawa–Olsztyn 1996, s. 76–90. Por. także E. Likowski, *Dzieje kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku*, Warszawa 1906; M. Radwan, *Carat wobec kościoła grekokatolickiego w zaborze rosyjskim 1796–1839*, Roma–Lublin 2001.

¹² Zob. E. Raila, *Epoka oświecenia (1740–1841)*, w: *Dzieje chrześcijaństwa na Litwie*, red. V. Aliašuskas, przeł. K. Korzeniewska, Warszawa 2006, s. 252 i n.

¹³ <https://polona.pl/preview/77f79de8-73b5-45e6-a152-a402ae41aa08> [dostęp 20.09.2025].

¹⁴ <https://polona.pl/preview/025649cf-34ae-4355-afaa-0cd2cba74de6> [dostęp 20.09.2025].

¹⁵ <https://polona.pl/preview/c4475e5c-ee61-480b-a33d-b5482a0ad835> [dostęp 20.09.2025].

¹⁶ Kościół unicki – podobnie jak Kościół prawosławny – obchodził „dzień zaduszny” w „Niedzielę przewodnią” i poprzedzającą ją sobotę, tydzień po Wielkanocy, zaś święto Wszystkich Świętych – w pierwszą niedzielę po zesłaniu Ducha Świętego.

wej” *Dziadów*, wreszcie finalizujące czystopis *Dziadów* drezdeńskich zdanie: „Skończyłem przepisywać na Niedzielę Przewodnią [...]” – żeby poprzestać na najbardziej wyrazistych przykładach – postrzega się jako znane i oswajone, nie podejrzewając nawet, że należą do odmiennego duchowo i kulturowo świata. Tymczasem nie sposób zaprzeczyć faktowi, że narodziny polskiego romantyzmu wiążą się z niemalże całkowicie dziś zapomnianym dziedzictwem unickim. Przywrócenie go pamięci jest ważne również dlatego, że mogą tu działać mechanizmy analogiczne do tych, które Maria Janion opisała w *Niesamowitej Słowiańszczyźnie*¹⁷. Sygnalizowana przez badaczkę zbiorowa trauma wynikająca z brutalnego zastępowania pogaństwa religią chrześcijańską może mieć swoją kontynuację w procesie likwidacji unii kościelnej, w wyniku którego z mapy dawnego WKL-u zniknęło około półtora miliona wiernych cerkwi unickiej¹⁸. Skala liczb daje do myślenia – mamy bowiem do czynienia ze wspólnotą, która, w zdecydowanej większości przypadków wbrew swojej woli, została wymazana z historii i z pamięci.

2. Unici w Wielkim Księstwie Litewskim

Dzieje unii brzeskiej, w wyniku której zamieszkujący terytorium Rzeczypospolitej Obojga Narodów wyznawcy prawosławia uznali zwierzchność papieża i łacińskie dogmaty, jednocześnie zachowując bizantyński porządek liturgii, są bardzo dobrze znane historykom i teologom. Wiele cen-

¹⁷ M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Kraków 2007, s. 17–20.

¹⁸ Dokładne dane są trudne do ustalenia. Jan Skarbek, opisujący dzieje „wchłaniania” unitów przez prawosławie po pierwszym rozbiórze Polski, podawał następujące liczby: „w latach 1780–1783 «nawrócono» ich ponad 100 tysięcy. Rozprawa z unią powtórzyła się w latach 1794–1796. Poddani potężnej presji «misyjnej» mas prawosławia z zastosowaniem przymusu i represji, grekokatolicy, liczący blisko 1,5 mln, przestali faktycznie istnieć na południowo-wschodnich terenach dawnej Rzeczypospolitej (Wołyń, Podole, Ukraina). Z około 4700 parafii pozostało zaledwie około 160” [J. Skarbek, *Kościół katolicki na ziemiach polskich pod zaborami*, w: *Historia Kościoła*, red. L.J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles, Warszawa 1987, t. 4, s. 463–464]. Bohdan Cywiński pisał o ziemiach białoruskich: „Bezpośrednio przed pierwszym rozbiorem proporcje wyznaniowe ludności chrześcijańskiej kształtowały się na tym terenie następująco: około sześćdziesięciu pięciu procent ogółu stanowili grekokatolicy, dwadzieścia procent katolicy łacińscy, dziesięć prawosławni, zaś ewangelicy, zamieszkalili głównie w Łatgalii, stanowili zaledwie paruprocentową mniejszość” [B. Cywiński, *Szańce kultur. Szkice z dziejów narodów Europy Wschodniej*, Warszawa 2013, s. 203]. Hanna Dylągowa podaje, że za rządów Pawła I, „obok ciągle istniejącego biskupstwa połockiego wskrzeszono biskupstwo łuckie, obejmujące Wołyń, Podole i Ukrainę, oraz brzeskie, obejmujące przede wszystkim Białoruś, łącznie było w nich wówczas blisko 1400 parafii z prawie 1400000 wiernych” [H. Dylągowa, *Dzieje Unii Brzeskiej (1596–1918)*, s. 78].

nych prac dokumentujących dziedzictwo unii powstało zwłaszcza w związku z obchodami czterechsetlecia unii (1996)¹⁹ i w trzechsetną rocznicę zwołania Synodu Zamojskiego (2020)²⁰. Dla dziejów związków pierwszej generacji polskich romantyków z kościołem unickim szczególnie istotne wydają się właśnie postanowienia Synodu Zamojskiego, który niespełna osiemdziesiąt lat przed narodzinami Mickiewicza zadecydował o latynizacji liturgii wschodniej i zbliżeniu do siebie porządków greckiego i łacińskiego. „Latynizacja – pisała Hanna Dylągowa – łączyła się z polonizacją”:

duchowieństwo unickie często kształciło się w szkołach łacińsko-polskich, ponieważ szkół z językiem ruskim było niewiele. W XVIII wieku, a szczególnie od jego połowy, zaczęto coraz częściej śpiewać, modlić się i wygłaszać kazania po polsku. Pewne stałe używane określenia w Kościele Wschodnim zamieniano na polskie. Na przykład, zamiast pop mówiono ksiądz, zamiast władyka – biskup, zamiast cerkiew – kościół itp. Polskie określenia miały podnieść prestiż godności unickich, ponieważ [język polski – M.M.] uważany był wówczas za język ludzi wykształconych²¹.

W wieku XVIII, aż do I rozbioru Rzeczypospolitej, los był dla unitów Wielkiego Księstwa łaskawy – można mówić wręcz o okresie odnowienia Cerkwi grekokatolickiej: w 1743 roku połączyły się prowincje ruska i litewska, w roku 1744 papież zatwierdził Zakon Ruski św. Bazylego Wielkiego, a w 1752 roku – założoną w diecezji wileńskiej kongregację mariawitek²². Eligijus Raila pisał: „Odrodzenie Cerkwi unickiej i jej działalności oświatowej przypada na lata 1754–1772, kiedy to dynamicznie powstawały szkoły bazylikańskie. Pod względem liczby prowadzonych szkół w 2 poł. XVIII wieku bazylianie ustępowali tylko jezuitom i pijarom”²³.

¹⁹ Por. np. H. Dylągowa, *Dzieje Unii Brzeskiej (1596–1918)*; *Unia Brzeska: geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka, A. Kępiński, Kraków 1994; *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci: materiały międzynarodowego sympozjum naukowego „Unia brzeska po czterech stuleciach. Lublin 20–21 IX 1995”*, red. J.S. Gajek, S. Nabywaniec, Lublin 1998.

²⁰ Por. zwłaszcza *Statuty Synodu Zamojskiego 1720 roku. Nowe tłumaczenie z komentarzami*, red. nauk. P. Nowakowski CM, Kraków 2020; *Dziedzictwo Synodu Zamojskiego 1720–2020. Wyzwania i perspektywy*, red. nauk. P. Nowakowski CM, Kraków 2021; *Wokół Synodu Zamojskiego 1720. Religia – Kultura – Nauka*, red. nauk. P. Nowakowski CM, Kraków 2022.

²¹ Badaczka pisała również: „Latynizacja liturgii i obrzędów polegała na wprowadzeniu do nich licznych zmian. W cerkwiach unickich zaczęto np. odprawiać ciche msze, nie znane w obrządku wschodnim. Wprowadzano nabożeństwa, modlitwy i zwyczaje dotychczas mu obce, np. różaniec, gra na organach lub fisharmonii, klęknięcie, dzwonki w czasie nabożeństwa [...]” [H. Dylągowa, *Dzieje Unii Brzeskiej (1596–1918)*, s. 48, 49].

²² Zob. E. Raila, *Epoka oświecenia (1740–1841)*, s. 241.

²³ Tamże, s. 244.

Podczas gdy bazylianie zajmowali się szkolnictwem, dbając również o doskonałe wykształcenie własnych zakonników, których rekrutowali spośród szlachty²⁴, za duszpasterstwo parafialne odpowiedzialny był kler świecki, często dzielący ze swoimi wiernymi – włościanami i drobną szlachtą²⁵ – niedostatek i niewygody. O skali obecności unitów na terytoriach dzisiejszej Białorusi i Litwy mówią statystyki przytaczane przez historyków kościoła katolickiego:

Na jeden kościół rzymskokatolicki przypadało w diecezjach łańskich: – wileńskiej 3 cerkwie unickie, w chełmskiej i przemyskiej – po 6, w lwowskiej – 11, łuckiej – 12, kamienieckiej – 14 i kijowskiej – 33. Kościoły łańskie były w większości usytuowane w miastach i miasteczkach, do których daleko było wieronym rozrzuconym na ogół po dworach i pałacach. Stąd też rzymscy katolicy uczęszczali na msze w niedziele i święta do dużo bliższych cerkwi unickich, tam też odbywali często spowiedź, chrzcili dzieci, a nawet niekiedy zawierali małżeństwa. Księża unicy, szczególnie zakonnicy, odprawiali msze w kaplicach dworskich²⁶.

Odkąd w 1773 roku na czele Kościoła rzymskokatolickiego w Imperium stanął Stanisław Bohusz Siestrzeńcewicz, którego celem, wspieranym przez Katarzynę II, było uniezależnienie Kościoła w Rosji od Watykanu, można mówić o intensyfikacji na terenach dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego sojuszu tronu i ołtarza. Zasada ta dotyczyła również Uniwersytetu Wileńskiego – uczelni zatrudniającej wielu duchownych, celebrującej rzymskokatolickie tradycje w uniwersyteckim kościele św. Janów, a jednocześnie zarządzanej w duchu józefinizmu i gallikanizmu. Gesty mające na celu stopniowe eliminowanie unitów z pola władzy i widzialności można dostrzec już w latach dwudziestych: śledząc perypetie zakonu Bazylianów²⁷

²⁴ Bazylianie, uznawani za najlepiej wykształconą warstwę duchowieństwa unickiego, rekrutowali się przede wszystkim z rodzin szlacheckich (nawet jeśli zubożałych). Bywało też, że do zakonu wstępowali rzymscy katolicy, liczący na awans społeczny i niemający ze wschodnim kościołem wiele wspólnego. Por. H. Dylągowa, *Dzieje Unii Brzeskiej (1596–1918)*, s. 47–50. Por. także D. Beauvois, *Wilno – polska stolica kulturalna zaboru rosyjskiego 1803–1832*, Wrocław 2010, s. 515 i n.

²⁵ Hanna Dylągowa pisała: „Unitami byli w większości chłopci i drobna szlachta, ponieważ szlachta zamożna i magnaci [...] przeszli prawie całkowicie na obrządek łański, albo jeszcze przed Unią Brzeską, albo w pierwszych dziesiętkach lat po jej zawarciu” [H. Dylągowa, *Dzieje Unii Brzeskiej (1596–1918)*, s. 37].

²⁶ Tamże, s. 33–34.

²⁷ O polityce władz Uniwersytetu wobec bazylianów pisze obszernie Daniel Beauvois, *Wilno – polska stolica kulturalna zaboru rosyjskiego 1803–1832*, s. 517–524. Z pamiętnikarskiej relacji Iwana Łobojki można wyczytać opowieść o antybazylikańskiej polityce, prowadzonej przez władze carskie: „Kiedy w 1822 roku zacząłem studia na Uniwersytecie Wileńskim, bazylia-

czy obserwując politykę władz Uniwersytetu wobec Najwyższego Seminarium Wileńskiego²⁸. Rówieśnicy Mickiewicza nie kryli swojego dystansu wobec rzymskokatolickiego kleru, który w latach ich studiów „przeżywał okres głębokiego upadku moralnego”²⁹ – liczne potwierdzenia tego faktu znajdziemy nie tylko w *Korespondencji* i *Poezji* filomatów, lecz także w juveniliach Mickiewicza. Być może zatem Kościół unicki, sytuujący się poza urzędowym prawosławiem i równie urzędowym katolicyzmem, dawał szansę na doświadczenie nieskompromitowanej duchowości, za którą tęsknili ubodzy młodzieńcy z prowincji? Niezależnie od tego, czy taka teza jest możliwa do obrony, faktem jest, że w już w latach dwudziestych XIX wieku zarówno przed unitami, jak i przed liberalnymi organizacjami studenckimi zaczęła się rysować perspektywa prześladowania przez władze rosyjskie.

3. Romantyczni unici. Kwestia badań nad unitami w literaturze przedmiotu

W rozprawie poświęconej wielokulturowości dawnej Rzeczypospolitej znakomity historyk idei, Bohdan Cywiński, napisał:

Młody Mickiewicz jest poetą rodzinnej Nowogródziny. Świat jego ówczesnej poezji wyznacza tamtejsza przyroda, tamtejsza na wpół mityczna historia, tamtejsze podania ludowe i tamtejsza – unicka, więc białoruska, nie łacińsko-polska wiara, ten ostatni motyw wydaje się najbardziej wymowny. Taflom wody i koronom drzew mniemaną narodowość przypisywać można różną, nowogródzkie wątki wojen z Krzyżakami mogą być zapożyczone z silniejszych w tym względzie tradycji Kowieńszczyzny. Białoruskość folkloru polskich przecież ballad i romansów jest także mało wyrazista i może stanowić przedmiot dyskusji etnografów. Religijny nastrój obrzędu dziadów, jego unicka cerkiewność są natomiast

nie i uniaci byli jeszcze w pełni sił i nie spodziewali się, że ich zakon zostanie zlikwidowany 25 marca 1839 roku. [...] Od samego początku zaprzyjaźniłem się z bazylianami i [byłem im szczerze oddany, a nawet] pomagałem im bronić się przed pierwszymi atakami ministra spraw duchownych i oświaty ludowej, księcia Golicyna. [Oni] nie rozumieli, że działa on zgodnie z tajnym planem rządu, który zamierzał zniszczyć unię” [por. I. Loboiko, *Moi zapiski*, w: *Vil'na 1823–1824: Perekrestki pamâti*, sost. A.I. Feduta, vstup., st., comment. P.M. Lavrinec, A.I. Rejtlat, A.I. Feduta, Minsk 2008, s. 134, 135 – tłum. moje]. Za zwrócenie mi uwagi na ten fragment wspomnień Loboiki, który nie funkcjonuje w polskim przekładzie dokonanym przez Saumela Fiszmana (*Archiwalia Mickiewiczowskie*, Wrocław 1962), dziękuję Maryi Martysievič.

²⁸ D. Beauvois, *Wilno – polska stolica kulturalna zaboru rosyjskiego 1803–1832*, s. 233–247.

²⁹ E. Aleksandravičius, A. Kulakauskas, *Pod władzą carów. Litwa w XIX wieku*, przeł. B. Kałęba, Kraków 1996, s. 177.

nie do zakwestionowania i każda inscenizacja tego wielkiego polskiego dramatu romantycznego na modłę na przykład mazowiecką czy żmudzką okaże się sztuczna³⁰.

Tak wyraziście skonstruowanej tezy nie znajdziemy u żadnego badacza zajmującego się historią literatury polskiego romantyzmu. Problematyka unicka pojawiała się rzecz jasna w badaniach literaturoznawców, nigdy jednak nie zagościła na stałe w ich głównym nurcie. Kwestię unitów podnoszono na marginesie innych badań, traktowano przyczynkarsko i niewiążąco albo wpisywano w kontekst szerszych zagadnień, co neutralizowało jej wyjątkowość. Wiele cennych odkryć rozsianych jest po monografiach zbiorowych – dotarcie do nich wymaga uważności i wysiłku. Dobrym przykładem może tu być kwestia ikony Matki Boskiej Nowogródzkiej, unieśmiertelnionej obok trzech innych „cudownych” Madonn na kartach *Pana Tadeusza*³¹. Badacze dążyli przeważnie do wpisania obecności tego wizerunku w nurt badań nad „kultem Mickiewicza dla Najświętszej Panny”, neutralizując po drodze jego wschodnie korzenie. Było o takie praktyki tym łatwiej, że kult maryjny był równie silny w chrześcijaństwie wschodnim i zachodnim, oddzielony subtelnościami czytelnymi wyłącznie dla teologów i kulturoznawców³². Znakomita historyczka sztuki, Maria Kałamajska-Saeed, tłumacząc genezę wiązania obrazu (ikony?) z nowogródzkim kościołem jezuitów, pisała:

Pragnę przypomnieć, że w kraju jego [Mickiewicza – dop. M.M.] lat dziecińczych oba obrządki zgodnie z sobą współistniały, a wrogość pomiędzy nimi datuje się dopiero od 1839 r., gdy na ziemiach włączonych do Cesarstwa Rosyjskiego nastąpiła kasata unii brzeskiej i wymuszony przez władze zaborcze powrót unitów do ortodoksyjnego prawosławia. W końcu XIX wieku, gdy zarysowała się wspomniana wyżej kontrowersja na temat identyfikacji „zamkowej” Matki Boskiej Nowogródzkiej, myśl o tym, by mogła być to ikona – stała się dla społeczności katolickiej wprost niemożliwa do zaakceptowania i tym należy tłumaczyć, że Mickiewicz miał na myśli cudowny obraz z kościoła jezuitów³³.

³⁰ B. Cywiński, *Szańce kultur. Szkice z dziejów narodów Europy Wschodniej*, s. 211.

³¹ Mickiewicz w przypisie do *Pana Tadeusza* pisał: „Wszyscy w Polsce wiedzą o obrazie N.P. na Jasnej Górze w Częstochowie. W Wilnie słyną cudami obrazy J. P. Ostrobramskiej, Zamkowej w Nowogródku, tudzież Żyrowickiej i Boruńskiej” [*Poezye Adama Mickiewicza*, t. 5, *Pan Tadeusz czyli Ostatni zajazd na Litwie: historia szlachecka z r. 1811 i 1812 we dwunastu księgach wierszem*, Paryż 1834, s. 244]. Wizerunki Matki Boskiej Boruńskiej i Żyrowickiej były unickimi ikonami. Por. uwagi J. M. Rymkiewicza, *Kilka szczegółów*, Warszawa 1994, s. 321.

³² Na temat typologii symboli maryjnych zob. J. Ławski, *Marie romantyków. Metafizyczne wizje kobiecości. Mickiewicz – Malczewski – Krasiński*, Białystok 2003.

³³ M. Kałamajska-Saeed, *Cudowne obrazy Matki Boskiej Nowogródzkiej*, w: *Wilno i ziemia Mickiewiczowska w pamięci*, t. 1, *W kręgu spraw historycznych*, red. E. Feliksiak, Białystok 2000, s. 72.

Często wątki związane ze wschodnim profilem duchowości Mickiewicza były także pozostawiane bez komentarza albo wpisywane w inne konteksty. O takich gestach można mówić np. w odniesieniu do Marii Czapskiej, która fragment listu Mickiewicza do Franciszka Szemiotha z 1851 roku („Przyjmij moje *Christos woskres*, jak się u nas winszuje w naszym powiecie”) skomentowała słowami: „wspominając o tradycjach pogańskich na Litwie, Mickiewicz przytaczał jako przykład, iż chłopci wiedzieli o bożkach kilku najdawniejszych rodzin, mianowicie o bożku Szemiothów”³⁴. Słowa pożegnania („Błogosławi Jeho Spas, naszli na Jeho”) skierowane w liście do Onufrego Pietraszkiewicza przez księdza Dionizego Chlewińskiego Zbigniew Sudolski tłumaczył tym, że „wśród filomatów była znana pieśń «Da pakińcie horło drać [...] budź zdorow da Dyoniz, błogosławi jego Spas...»”³⁵. Najczęstszą praktyką pozostaje jednak łączenie „rustykalnej czy [...] małomiasteczkowej świadomości Mickiewicza” z jego małą ojczyzną, która pozostaje dla poety „stałym punktem odniesienia, miarą wrażeń i ocen”³⁶ – bez wyraźnego precyzowania, co się na ową małomiasteczkową świadomość składa.

Dokonując koniecznego uproszczenia, można by podzielić zakres zainteresowań badaczy twórczości Mickiewicza i literatury romantyzmu sprawami unickimi na kilka grup. Pierwsza i najbardziej „widoczna” dotyczy tła obrzędowego *Dziadów* i próby odpowiedzi na pytanie, które z ludowych „dziadów” stały się inspiracją dla cyklu Mickiewicza. W tej grupie sytuują się badania Stanisława Pigonia, który spośród dwudziestowiecznych mickiewiczologów najwięcej bodaj uwagi poświęcił unickiemu charakterowi obrzędu dziadów³⁷. Analizy Pigonia miały oczywiście osadzenie w etnograficznych badaniach Józefa Gołąbka³⁸, Stanisława Stankiewicza³⁹ i uwagach księdza Jana Urbana⁴⁰, a także – by sięgnąć w głąb XIX wieku – w rozprawie Marii Czarnowskiej czy badaniach Eustachego Tyszkiewicza⁴¹. Tym jednak,

³⁴ M. Czapska, *Czy Mickiewicz był katolikiem?*, w: *tejsze, Szkice Mickiewiczowskie*, Warszawa 1999, s. 203.

³⁵ Z. Sudolski, *Archiwum filomatów 1: Listy z zesłania: Krąg Onufrego Pietraszkiewicza i Cypriana Daszkiewicza*, Warszawa 1997, s. 122.

³⁶ Z. Stefanowska, *Próba zdrowego rozumu*, Warszawa 2001, s. 306.

³⁷ S. Pigoń, *Formowanie „Dziadów” części drugiej. Rekonstrukcja genetyczna*, Warszawa 1967, s. 15–20.

³⁸ J. Gołąbek, *Dziady białoruskie*, Lwów 1926.

³⁹ S. Stankiewicz, *Pierwiastki białoruskie w polskiej poezji romantycznej*, Wilno 1936.

⁴⁰ J. Urban, *Mickiewicz a rzeczy unickie*, „*Oriens. Dwumiesięcznik poświęcony sprawom religijnym Wschodu wydawany przez Misję Wschodnią O.O. Jezuitów w Polsce*” 1938(6), nr 4, s. 106.

⁴¹ Wedle słów Czarnowskiej, obchodzący Radawnicę włościanie „dawniej byli religii unickiej, a około roku 1797 po największej części poprzehodzili do kościoła greckorosyjskiego” [M. Czarnowska, *Zabytki mitologii słowiańskiej w zwyczajach wiejskiego ludu na Rusi Białej docho-*

co najbardziej interesowało badacza, była próba ustalenia chronologii powstawania kolejnych części poematu i wskazania pierwowzoru ludowego święta, które posłużyło Mickiewiczowi za osnowę cyklu. Pigoń ostatnią wersję swojej rozprawy zakończył wnioskiem, że była nim Radawnica – a zatem dziady odprowadzane wiosną. Z poglądami badacza polemizowała Olimpia Swianiewiczowa, etnografka i znawczyni obrzędu dziadów białoruskich, która Radawnicę postrzegała jako stanowiący narzędzie rusyfikacji obrzęd prawosławny i jednoznacznie łączyła poemat Mickiewicza z dziadami jesiennymi. Ze sporu Pigionia ze Swianiewiczową pamięta się najczęściej kwestię ustalenia pory roku obrzędu (na nią położyli też po latach nacisk zwolennik tezy Pigionia, Leszek Kolankiewicz⁴² i kontynuatorka dzieła Swianiewiczowej, Grażyna Charytoniuk-Michiej⁴³). W cieniu pozostaje tymczasem wydane najpierw w Londynie, a następnie wiele lat po śmierci autorki w Polsce studium *Interpretacja „Dziadów” Mickiewiczowskich na podstawie skarbcza kultury białoruskiej*, zawierające arcyciekawy rozdział poświęcony relacji „unii kościelnej” i obrzędu dziadów⁴⁴. Z niektórymi tezami Swianiewiczowej (zwłaszcza dotyczącymi interpretacji *Dziadów*) można się nie zgodzić – na szczególną uwagę zasługują jednak intuicje badaczki dotyczące zmian dokonanych przez Mickiewicza w pierwotnej redakcji poematu z obawy przed ingerencją cenzury⁴⁵. Piszze ona także – co stanowi tezę interesującą, ale dyskusyjną: „Mickiewicz-Gustaw, wymawiający księdzu zaprzestanie brania udziału w obrzędzie dziadów, stanął w obronie unii kościelnej, w obronie tej pierwszej cegły

wane, „Dziennik Wileński” 1817, t. 6, nr 34, s. 397]. Eustachy Tyszkiewicz pisał zaś: „Dziady: to jest, dni zaduszne, corocznie ponawiane; trwają one od połowy października, do połowy listopada. Tam gusła odwieczne tak są połączone z zewnętrzną formą religijną, że asystujący kapłan musi stosować się do wyobrażeń ludu. Dodać potrzeba, iż wieśniacy obrządku Rzymsko-Katolickiego, oprócz mszy św., innej pomocy zmarłym nie dają; Dziady zaś, są wyłącznie świętem Unitów, dziś ludzi Greko-Rosyjskiego wyznania”, [E. Tyszkiewicz, *Rzut oka na źródła archeologii krajowej, czyli opisanie zabytków niektórych starożytności, odkrytych w zachodnich guberniach cesarstwa rosyjskiego*, Wilno 1842, s. 6].

⁴² L. Kolankiewicz, *Gusła*, w: *Dziady nasze mają to szczególnie... Studia i szkice o dramacie Adama Mickiewicza*, red. E. Hoffmann-Piotrowska, A. Fabianowski, Warszawa 2013.

⁴³ G. Charytoniuk-Michiej, *Obrzęd dziadów w dokumentach i w cyklu Mickiewicza*, Warszawa 2011.

⁴⁴ Artykuły poświęcone kwestii unickiej Swianiewiczowa publikowała wcześniej w czasopiśmie londyńskich: w „Gazecie Niedzielnej” (1963), „Wiadomościach” (1972) i „Tygodniu Polskim” (1974). Zob. O. Swianiewiczowa, *Interpretacja „Dziadów” Mickiewiczowskich na podstawie skarbcza kultury białoruskiej*, red. nauk. i wprowadzenie G. Charytoniuk-Michiej, Toruń 2018, s. 22.

⁴⁵ O. Swianiewiczowa, *Interpretacja „Dziadów” Mickiewiczowskich na podstawie skarbcza kultury białoruskiej*, s. 57–58.

wyrywanej ludności unickiej”⁴⁶. Zweryfikowanie tez badaczki i uważne prześledzenie tego wątku, domaga się, moim zdaniem, dalszych badań.

W drugiej grupie sytuują się badacze kultury bizantyjskiej, bądź podejmujący tematykę dziedzictwa Bizancjum na marginesie głównego nurtu badań⁴⁷, bądź – jak Olaf Krykowski – poświęcający jej kilka lat uważnej pracy. Książka Krykowskiego zatytułowana *Tradycja bizantyjska w twórczości Mickiewicza* stanowi najpełniejsze, jak dotąd, omówienie tej problematyki (traktowanej zarówno jako kategoria historyczno-kulturowa, jak i jako kategoria literacka) w dziele poety⁴⁸. Krykowski, wyczulony na perspektywę pogranicza, rejestruje całe bogactwo duchowe Nowogródzyczyny i Wileńszczyzny, obejmując nim także dziedzictwo unii. Badacz skrupulatnie notuje zatem wszystkie doświadczenia czy bodźce związane ze wschodnim chrześcijaństwem, które mogły inspirować Mickiewicza – wymienia także grono unickich znajomych i nauczycieli poety. W książce Olafa Krykowskiego znajduje się wiele kapitalnych spostrzeżeń dotyczących kategorii czasu w *Dziadach* („wiecznotrwałe Zaduszki”), kontemplacji ikon (m.in. w scenie Widzenia Ewy), czy postaci Księdza z *Dziadów*, stanowiącej wcielenie postawy humanizmu religijnego. Badacz eksponuje przy tym dostrzeganą przez siebie sprzeczność między wpływami pogranicznej kultury, z której Mickiewicz wyrastał („wartości rodzime, cenne, inspirujące”⁴⁹), a jego sprzeciwem wobec „bizantyjskiego stylu sprawowania władzy”; problematyzuje również ewolucję postawy i doświadczeń poety:

Najpierw były to młodzieńcze wrażenia wyniesione z obcowania z obrzędowością i sztuką cerkiewną, podsycane zainteresowaniem badaniami rodowodu Słowian, prowadzonymi przez pracowników i absolwentów Uniwersytetu Wileńskiego, takich jak Lelewel, Chodakowski czy Bobrowski. Potem do fascynacji metafizyką wierzeń i zwyczajów cerkiewnych dołączyło bolesne doświadczenie władzy, utożsamianej z Cesarstwem Bizantyjskim, lansującej typ władcy obdarzonego boską charyzmą rządzenia duszami, podporządkowującej aspiracje jednostek celom politycznym, ograniczającej swobody, wtłaczającej ludzi w hierarchiczny system wartości wynikających z przyznawanego im stanowiska i tytułu, posługującej się mechanizmami przymusu administracji oraz generującej

⁴⁶ Tamże, s. 53.

⁴⁷ Do tej grupy można zaliczyć badaczy, publikujących artykuły w książkach zbiorowych poświęconych tematyce Bizancjum i szerzej: tradycjom religijnym polskiego romantyzmu. Por. zwłaszcza *Bizancjum. Prawosławie. Romantyzm. Tradycja wschodnia w literaturze XIX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2004; *Tradycje bizantyjskie. Romantyzm i inne epoki*, red. O. Krykowski, E. Kasperski, Warszawa 2014; *Religie i religijność w literaturze i kulturze romantyzmu*, red. O. Krykowski, E. Kasperski, Warszawa 2008.

⁴⁸ O. Krykowski, *Tradycja bizantyjska w twórczości Mickiewicza*, Warszawa 2009.

⁴⁹ Tamże, s. 96.

podszyte obłudą, ambiwalentne postawy moralne. Na emigracji oba te stanowiska zlały się w jedno stanowisko ideowo-artystyczne. Zainteresowanie kulturą bizantyjską zaowocowało przekonaniem, że wydobywając z zamierzchłej przeszłości elementy tej kultury, świadczące o wspólnym pochodzeniu i dorobku Słowian, można pokonać ich słabości, które – paradoksalnie – również wywodzą się z dziedzictwa Cesarstwa Wschodniego⁵⁰.

Jakkolwiek zatem Kryszowski sygnalizuje obecność i wagę problematyki unickiej, duchowe dziedzictwo Bizancjum traktuje nierozdzielnie: jako połączenie prawosławia i grekokatolicyzmu. Na tle opozycji Rzymu i Bizancjum Mickiewicz jest postrzegany jako poeta, który wprawdzie ulega wielu wpływom wschodniej tradycji, przetwarzając ją i problematyzując, jest to jednak zawsze perspektywa zewnętrzna. Badacz pisze bowiem o rolach, w które wcielał się Mickiewicz (poeta, kapłan, nauczyciel, polityk), uzależniając od wyboru każdej z nich sposób funkcjonowania tradycji bizantyjskiej w dziele poety.

Do trzeciej grupy należałoby zaliczyć badaczy biografii Mickiewicza i realiów dotyczących jego najbliższego otoczenia. Najbardziej zasłużonym przedstawicielem tego nurtu był niewątpliwie Stanisław Podhorski-Okołów, który sięgał m.in. do materiałów z przełomu wieków XVIII i XIX i weryfikował ustalenia pierwszych biografów Mickiewicza⁵¹. Unickie wątki badacz sygnalizował, przytaczając np. anegdoty o zabawach młodego Mickiewicza z popowiczami z Cyryna, włączając się w spór dotyczący ustalenia pierwowzoru księdza z *Dziadów* (parochowie Aleksandrowicz czy Horbacewicz? ksiądz Paweł Hrynaszkiewicz?) czy dokumentując unicki „chrzest z wody” udzielony Janowi Czeczotowi przez kapelana serweckiego⁵². Kwestia unicka miała jednak dla niego charakter przyczynkarski – dokonywane odkrycia przyczyniały się do powiększenia bazy „realiów Mickiewiczowskich”, badacz na ich podstawie nie wyciągał jednak żadnych dalej idących wniosków. Wyjątek od tej reguły stanowi przypis, w którym Podhorski-Okołów podzielił się podejrzeniem, że być może były powody, dla których bracia i potomkowie Mickiewicza nie chcieli łączyć nazwiska poety z postacią prowincjonalnego parocha⁵³. Jest to z całą pewnością kwestia wymagająca ponownego namysłu.

⁵⁰ Tamże, s. 152–153.

⁵¹ L. Podhorski-Okołów, *Realia Mickiewiczowskie*, Warszawa 1999.

⁵² Tamże, s. 67, 141–169, 190–205.

⁵³ „Ciekawe, czy tłumaczyć to sobie należy tym, że wbrew moim domysłom podobna sytuacja nie miała w ogóle miejsca, czy też Aleksander Mickiewicz uważał za wskazane nie rozgłaszać faktu, iż wychowawcą młodego Adama – a więc i Gustawa z IV części *Dziadów* – był syn unickiego parocha, późniejszy «ksiądz z Cyryna», Jan Horbacewicz” [tamże, s. 31].

Czwarta i ostatnia grupa obejmuje badaczy, którzy wskazywali na prześlępiony potencjał badań nad problematyką unicką i wytyczali kierunki przyszłych badań jej dotyczących. Wspomniany już wcześniej Andrzej Litwornia w arcyciekawym szkicu poświęconym lirykowi *Śniła się zima* nie tylko podsunął trop święta Jordanu („obecność obrzędowości Kościoła unickiego w życiu i twórczości Mickiewicza jest niezwykle silna i tym samym sen o zimowej procesji na śniegu nie jest tu niczym nadzwyczajnym”), lecz także wskazał na liczne i nie zawsze oczywiste dla współczesnych odbiorców tropy unickie w biografii poety: przyjaźnie z wychowankami boruńskiej szkoły bazylianów (Antoni Edward Odyńiec, Chodźkowie, Julian Korsak), przywiązanie do kalendarza juliańskiego (celebrowanie z Odyńcem „wschodniej” Wielkanocy we Włoszech), kontakty z unickimi duchownymi w okresie podróży i emigracji⁵⁴. Do tej grupy badaczy należałoby też zaliczyć Danutę Zawadzką, która, mówiąc podczas V Sympozjum im. Zofii Trojanowiczowej o świecie kobiet w *Marii*, pytała o znaczenie wątków unickich u Malczewskiego i Mickiewicza:

[...] Czy ów dystych zamykający serię kobiecych migawek [„Na ukraińskiej cerkwi błyszczą się trzy wieże; A ukraińskie baby szepczą swe pacierze” – M.M.] oznacza, że drugi początek polskiego romantyzmu, równie świetny jak pierwszy Mickiewiczowski, umieszcza w centrum świata przedstawionego Marię – unitkę? Podobną zresztą kwestię należałoby zgłosić wobec *Dziadów*, Mickiewicz tak w części drugiej, jak i czwartej sytuuje scenę, kolejno: w unickiej cerkiewce i na unickiej plebanii; cerkiewki występują też w *Balladach i roman-sach*. W jakim stopniu zatem pamiętamy o „ruskim płucu” polskiego/polsko-języcznego kanonu literatury i czy ono rezonuje we współczesnej recepcji romantyzmu? Zwłaszcza, że u Mickiewicza i u Malczewskiego są to dwa znaczeniowo i tożsamościowo odrębne unickie światy, nazwijmy je sygnałnie białoruskim i ukraińskim⁵⁵.

Idąc w ślady Andrzeja Litworni i Danuty Zawadzkiej chciałabym zarysować pole badań, które – w mojej opinii – są niezbędne do podjęcia. Problematyka unicka w dziele Adama Mickiewicza i szerzej: w literaturze polskiego romantyzmu to wciąż ziemia nieznana. Ramy tego szkicu nie pozwalają na analizowanie poszczególnych tekstów. Mogę jednak zasygnalizować obszary, które wydają mi się szczególnie ważne i obiecujące – uczynię to zaś, odwołując się do trzech porządków: biografii, literatury i polityki.

⁵⁴ A. Litwornia, *Nad tekstem Mickiewicza „Śniła się zima”*, s. 33–37.

⁵⁵ D. Zawadzka, *Świat kobiet w „Marii” i histeria*, „Pamiętnik Literacki” 2025, z. 3, s. 43.

4. Tropy unickie w życiu i twórczości Adama Mickiewicza

I. Porządek biografii

Katalogowanie obecności wątków unickich w życiu i twórczości Mickiewicza można rozpocząć klasycznie: od otaczających go postaci. Dotychczasowe rozpoznania czynione na tym gruncie ograniczały się do tej samej listy nazwisk osób związanych z Mickiewiczem, ale nie należących do najbliższego grona jego przyjaciół: unickich księży (Aleksandrowicz, Horbacewicz)⁵⁶ i wykładowców uniwersyteckich (Daniłowicz, Onacewicz, Bobrowski, Żukowski)⁵⁷. Można także wymienić przy tej okazji wskazywanych przez Podhorskiego-Okołowa towarzyszy dziecinnych zabaw poety („Popowiczów z Cyryna”) i zaprzyjaźnioną z Mickiewiczami rodzinę Rostockich z Rutę. Wiemy o nich bardzo niewiele – już pod koniec XIX wieku, kiedy badacze zaczęli się interesować biografiami bliższych i dalszych znajomych poety, dotarcie do części realiów unickich było bardzo trudne. Stąd też obecność tych postaci w większości biografii Mickiewicza jest zupełnie symboliczna i ogranicza się często do jednozdaniowych wzmianek. Warto tymczasem przyjrzeć się genealogii postaci z bliższego kręgu poety. Podobnie jak Jan Czeczot, pierwszy chrzest „z wody”, z rąk unickiego księdza, otrzymał Tomasz Zan. Ze spisanej w latach sześćdziesiątych XIX wieku biografii późniejszego przywódcy „Promienistych” dowiadujemy się, że jego matka była spokrewniona z unicką rodziną Dylewskich, a jego stryj, Wincenty, był (unickim?) księdzem. Zan jako chłopiec śpiewał w cerkiewnym chórze, a pierwsze nauki odbierał od parocha⁵⁸. Pytania o doświadczenia Zana z kulturą wschodniego chrze-

⁵⁶ Por. np. J. Kleiner, *Mickiewicz*, Lublin 1948, t. 1, s. 19, 21, L. Podhorski-Okołów, *Realia Mickiewiczowskie*, 145–149.

⁵⁷ Unickie pochodzenie łączyło zaprzyjaźnioną z filomatami grupę wykładowców Uniwersytetu Wileńskiego. Dwóch z nich, synów księży unickich, zostało ukaranych w wyniku śledztwa Nowosilcowa – Ignacego Daniłowicza pozbawiono uniwersyteckiej katedry historii, badacza Słowiańszczyzny i biblistę, Michała Bobrowskiego, oddalono z Wilna do Żywotów. Kłopoty zawodowe mieli również inni wykładowcy – unicy: prawnik i historyk, Ignacy Onacewicz, został zwolniony z Uniwersytetu w 1828 roku za podejrzenie działalności narodowowyzwoleńczej; bazylianinowi Szymonowi Żukowskiemu w karierze naukowej pomogło zaś dopiero wystąpienie z zakonu. Por. D. Beauvois, *Wilno – polska stolica kulturalna zaboru rosyjskiego 1803–1832*; K. Żukowska, *Wychowankowie Uniwersytetu Wileńskiego w świetle korespondencji, wspomnień, dokumentów*: Joachim Lelewel i Szymon Żukowski, Warszawa 2008.

⁵⁸ G. Czernicki, *Żywot i korespondencje Tomasza Zana*, Kraków 1863, s. VI i n. Za podsuniecie mi tej biografii Zana dziękuję pani mgr Annie Pisuli, która przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą dziennikowi *Z wygnania* Tomasza Zana. Nie jest zresztą wykluczone, że i Mickiewicz mógł zostać ochrzczony w sposób analogiczny do przyjaciół – chrzest rzymskokatolicki otrzymał poeta bowiem dopiero w lutym 1799 roku.

ścijaństwa są pod wieloma względami kluczowe dla badań nad wczesnym romantyzmem. Nie tylko dlatego, że to Zan z Czeczotem byli w filomackim gronie prekursorami, jeśli chodzi o zamięrowanie do białoruskiego folkloru. Także ze względu na taką lekturę *Dziadów* cz. IV, w której w roli dawnego nauczyciela, który go jednocześnie „nauczył czytać” i „zabił”, Mickiewicz obsadza właśnie twórcę teorii Promionków⁵⁹. Pytanie o unickie pochodzenie można także zadać w odniesieniu do postaci innego filomaty, księdza Dionizego Chlewińskiego. Choć nie wspomina o tym fakcie ani biogram autorstwa Stanisława Pigonia zamieszczony w *Polskim Słowniku Biograficznym*, ani żadne inne znane mi źródło, polskie ani białoruskie, można wysnuć takie przypuszczenie na podstawie poszlak. W *Poezji filomatów*, w *Jambie dla Jana II*, Tomasz Zan określa Chlewińskiego mianem popa – takiego określenia używał także w korespondencji z Mickiewiczem Jan Czeczot⁶⁰:

Nastaw uszy, rozdział usta
Janie wtóry,
Który
Michałową ucztę schrusta! [...]

Ale patrzaj, winny sklep:
Rodzyneczki, jabłuszczeni
I zamorski, gorzki bob
Biszkoktecki i flaszeczki
I z zaplatankami pop [podkr. – M.M.]⁶¹.

Że chodzi o „Dyoniza” – nie ma wątpliwości. Tylko on spośród filomackiego grona określał swoje jamby mianem „przeplatank”. Cytowany jamb pochodzi z wieczoru imienin Jana Sobolewskiego („Janowe II”), obchodzonych 27 grudnia 1819 roku. W Archiwum Filomatów zachowały się „Przeplatanki” z innej, suto zakrapianej uczt, wyprawionej 1 listopada 1819 roku z okazji imienin Franciszka Malewskiego („Jaroszowe”). Relacjonując ją potem w liście do Mickiewicza, Czeczot w żartobliwym wierszyku określa Chlewińskiego mianem „księdza Dobrodzieja” i „Bambizy” – co, jak wy-

⁵⁹ Temu zagadnieniu poświęcam osobny szkic (w przygotowaniu).

⁶⁰ List Jana Czeczota do Adama Mickiewicza z 4/16 marca 1820, w: *Archiwum Filomatów*, cz. I: *Korespondencja 1815–23*, wyd. J. Czubek, t. 1, s. 454.

⁶¹ *Archiwum Filomatów*, cz. III: *Poezja Filomatów*, t. 2, s. 283. Za zwrócenie mi uwagi na ten wątek dziękuję dr Agacie Żaglewskiej, autorce rozprawy doktorskiej pt. *Improwizacja romantyczna w trzech odsłonach: poezja filomatów – „Dziadów” cz. III – „Samuel Zborowski”*, pisanej pod kierunkiem dr. hab. Tomasza Jędrzejewskiego.

jaśnia edytor *Korespondencji*, Jan Czubek – oznaczało na Litwie pogardliwe określenie odnoszone do księży protestanckich. Współczesny słownik etymologiczny języka litewskiego słowem 'bambiza' określa również „duchownego wyznania niekatolickiego”⁶². Ile w przezwiskach stosowanych wobec Chlewińskiego było dystansu – trudno powiedzieć. Biorąc pod uwagę kontekst czasów, trudno sobie jednak wyobrazić, by, nawet w żartach, mianem popa można było określać rzymskokatolickiego księdza. Chlewiński był w czasie studiów mansonarzem w akademickim kościele św. Janów. W 1821 roku objął parafię w Starojelni, w 1846 przeniesiono go do Lidy, a ostatnie lata życia spędził w Ejszyszkach. Przywoływane już słowa pożegnania – „Błogosławi Jeho Spas, naszli na Jeho” – mogą być albo żartobliwym nawiązaniem do swawolnych filareckich uczt i śpiewanej niegdyś w tercecie z przyjaciółmi białoruskiej piosenki, albo też wyrazem religijności, daleko odbiegającej od kanonu łacińskiego. Sprawa jest o tyle zastanawiająca, że list jest pisany w kwietniu 1824 roku, tuż po „burzy” – jak to w języku ezopowym określa Chlewiński – w wyniku której „rozbito okręt, rozsypały się deski, wyleciał w powietrze cały ładunek”⁶³. Wątpliwości pojawiają się także przy nazwisku innego duchownego, filarety, funkcjonującego w dokumentach z epoki najczęściej jako Józef Kalasanty Lwowicz. Biografia unieśmiertelnionego w *Dziadach* drezdeńskich księdza jest pełna luk i niedookreśleń⁶⁴. Urodził się we wsi pod Łuckiem, prawdopodobnie w 1793 albo 1794 roku (a więc za czasów prześladowań unii na tych terenach), jako Cyriak – imiona Józef Kalasanty przybrał w zakonie Pijarów, do którego wstąpił jako młody chłopak. Ludwik Janowski identyfikuje go w *Słowniku bio-bibliograficznym dawnego Uniwersytetu Wileńskiego* jako Wawrzyńca⁶⁵. Pod tym imieniem funkcjonuje w dokumentach Kolegium Duchownego unicki ksiądz, który pobierał tam nauki w latach 1808–1812. O studiach w Kolegium ani słowem nie wspomina autor naj-

⁶² <https://www.4261.vu.lt/?w=bambiza> [dostęp 20.09.2025].

⁶³ Z. Sudolski, *Archiwum filomatów 1: Listy z zesłania: Krąg Onufrego Pietraszkiewicza i Cypriana Daszkiewicza*, s. 122.

⁶⁴ Trudności z ustaleniem unickiego pochodzenia duchownych katolickich mogą mieć wiele przyczyn. Jakkolwiek Seminarium Duchowne w Wilnie miało dwa oddziały, kształcące osobno (choć wedle tego samego programu) rzymskich i greckich katolików, bywało, że po ukończeniu seminarium unicy wstępowali do łacińskich zakonów. Przy nazwiskach duchownych często nie znajdujemy informacji, jaki obrządek reprezentowali. Po 1839 roku z mapy Imperium zostają wymazane parafie unickie. Wypieranie unickich korzeni mogło mieć związek z prześladowaniami (stąd brak jakichkolwiek wzmianek na ten temat w dokumentach śledztwa Nowosilcowa), mogło też dotyczyć porządku ekonomicznego i klasowego.

⁶⁵ L. Janowski, *Słownik bio-bibliograficzny dawnego Uniwersytetu Wileńskiego*, Wilno 1939, s. 260.

obszerniejszego biogramu księdza Lwowicza, Bolesław Oleksowicz⁶⁶, odwołujący się do zeznań samego Lwowicza w śledztwie Nowosilcowa. Taką sugestię można jednak wyczytać z pochodzącego z epoki szkicu Agatona Gillera:

Ks. Lwowicz urodził się pod koniec zeszłego stulecia na Wołyniu. Nauki szkolne, jak pisze biograf, odbywał najprzód przy kolegiacie w Ołyce, wykładane przez księży świeckich, a później w Międzyrzeczu wołyńskim, u x.x. Pijarów. W młodym jeszcze będąc wieku, razem z ks. Brodowiczem wstąpił do Pijarów w Lubieszowie, skąd po odbyciu pierwszych nauk duchownych, jako zdolniejszy od innych, dla odebrania wyższego wykształcenia posłany został do uniwersytetu w Wilnie⁶⁷.

Jeśli rację ma Janowski, trop unicki jest niemalże pewny. Monografista Uniwersytetu Wileńskiego, Józef Bieliński, wynotował z wydanej w Petersburgu w 1885 roku pracy biskupa Symona dane dotyczące wyróżniających się absolwentów seminarium, legitymujących się tytułami magistra, doktora lub kandydata teologii / prawa kanonicznego, sam uzupełniając te dane o informację dotyczącą ich macierzystej diecezji i unickiego pochodzenia. Przy nazwisku Wawrzyńca Lwowicza pojawiają się daty studiów (1808–1812), diecezja Łucka i litera U (unita)⁶⁸. Jest to z pewnością trop domagający się zbadania – jak inne nieoczywiste biografie rówieśników i nauczycieli Mickiewicza. Takie przykłady można by mnożyć. Nie ma też wątpliwości, że sprawa biografii unitów należących do grona znajomych i przyjaciół filomatów wymaga uwagi i szczegółowych badań archiwalnych.

II. Porządek literatury: Motywy unickie we wczesnej twórczości Mickiewicza

Drugim wymagającym uwagi porządkiem jest obecność motywów unickich w twórczości Mickiewicza. Do sygnalizowanych już wcześniej spostrzeżeń innych badaczy można wciąż dodawać nowe – jeśli tylko wczytać się uważnie w dwa pierwsze tomy *Poezycji*. Poprzestanę na krótkim rozwinięciu tych wątków, które zasygnalizowałam na początku – każdy z nich zasługuje jednak na osobne opracowanie, które może się przełożyć na nowe interpretacje utworów Mickiewicza.

⁶⁶ B. Oleksowicz, *Dziady, historia, romantyzm*, Gdańsk 2008, s. 115–164.

⁶⁷ A. Giller, *Z wygnania*, Lwów 1870, t. 1, s. 6.

⁶⁸ J. Bieliński, *Uniwersytet Wileński (1579–1831)*, Kraków 1899, t. 1, s. 107, 111.

Unickie tropy w *Balladach i romansach*

Wątpliwości dotyczące unickiego charakteru cerkiewek, współtworzących pejzaż Nowogródzczyzny w cyklu *Ballad i romansów*, przekonująco rozwiewa ks. Jan Urban, autor pochodzącego z 1938 roku szkicu: *Mickiewicz a rzeczy unickie*:

W utworach Adama Mickiewicza niejednokrotnie spotykamy wzmianki o „cerkwiach”, które są niekiedy nawet miejscem akcji, stworzonej przez wyobraźnię poety. Dość wspomnieć balladę *To lubię*, gdzie mamy starą cerkiew z puszczykiem i z sowami, w której o północy dzieją się niesamowite rzeczy, albo część II *Dziadów*, gdzie opuszczona cerkiew jest miejscem guślarskich obchodów. Oczywiście poeta mógł mieć na myśli tylko świątynie unickie, gdyż „cerkwiami” nie nazywano kościołów łacińskich, a prawosławnych cerkwi w latach, do których nawiązuje swoje utwory, w latach jego młodości, w Nowogródzczyźnie nie było. Już te same wzmianki o cerkwiach świadczą o pewnej sympatii Mickiewicza dla ówczesnego obrządku unickiego, który poeta uważał jakby za swój [...] ⁶⁹.

Kwestię odmawiania nad grobami modlitwy *Anioł Pański*⁷⁰ interesująco komentuje Olimpia Swianiewiczowa, łącząca dokonującą się w następstwie Synodu Zamojskiego latynizację liturgii grekokatolickiej (poprzez m.in. wprowadzenie modlitw nieznanych w tradycji prawosławnej) z praktykami społecznymi kapłanów unickich:

Ażeby jeszcze bardziej pogłębić wiarę wśród ludu, zachęcano księży do brania udziału w obrzędzie dziadów. Odtąd to datuje się odmawianie *Anioł Pański*, *Zdrowaś Mario* i *Wieczny Pokój* podczas dziadów przed rozpoczęciem wzywania umarłych na przygotowany poczęstunek. Trzeba przyznać, że te wprowadzone zmiany chwyciły ludność i odtąd przez sto lat Kościół unicki zacznie zapuszczać swe korzenie tak głęboko, że Cerkiew prawosławna zacznie dosłownie dogorywać na terenach gdzie była unia⁷¹.

Niewątpliwym wreszcie – a nieomawianym dotąd przez badaczy w żadnym znanym mi tekście – śladem tradycji unickiej w cyklu Mickiewicza jest sposób odprawiania dziecięcej modlitwy w *Powrocie taty*. Dziaćki, które biegną „za miasto, pod słup, na wzgórek”, żeby przed cudownym obrazem Maryi modlić się za bezpieczny powrót ojca do domu, rozpoczynają modlitwę

⁶⁹ J. Urban, *Mickiewicz a rzeczy unickie*, s. 106.

⁷⁰ Do dziś dnia charakterystycznych dla Wileńszczyzny.

⁷¹ O. Swianiewiczowa, *Interpretacja „Dziadów” Mickiewiczowskich na podstawie skarbcza kultury białoruskiej*, s. 52.

od ucałowania ziemi. Zwyczaj głębokich ukłonów połączonych z dotykaniem czołem ziemi jest praktykowany w tradycji wschodniej do dzisiejszego dnia. Zwraca także uwagę porządek dziecięcego „paciórka”:

Całują ziemię, potem: „W imię Ojca,
Syna i Ducha świętego,
Bądź pochwalona, przenajświętsza Trójca,
Teraz i czasu wszelkiego”⁷².

W rzymskim obrządku nie zaczyna się bowiem pacierza od modlitwy do Trójcy Przenajświętszej – jednej z początkowych (i najważniejszych) modlitw pacierza w rycie unickim⁷³.

„Niedziela czwarta” i „Niedziela przewodnia”

W poprzedzającej *Dziady* balladzie *Upiór*, którą Mickiewicz zastąpił „nie-możliwą do wygotowania *Dziadów* cz. I”⁷⁴, pojawia się sformułowanie, które dotychczas nie budziło w interpretatorach czujności. Tytułowy Upiór wstaje z grobu „na dzień zaduszny” i błąka się po świecie w poszukiwaniu swej dawnej ukochanej do momentu, „gdy zadzwonią na niedzielę czwartą”. W mickiewiczologii praktykowano dotąd następującą wykładnię: przebudzenie upiora wiązano z dniem 2 listopada, kiedy katolicy obchodzą dzień zaduszny, status „czwartej niedzieli” przypisując albo czwartej niedzieli adwentu, albo czwartej niedzieli od momentu przebudzenia się upiora⁷⁵. Zgodnie z tymi obliczeniami, Upiór miałby przebywać wśród ludzi nawet do siedmiu tygodni – co tłumaczono zgodnością ze zwyczajami ludowymi⁷⁶. Odwołanie się do tradycji unickiej wyjmuje zupełnie tę kwestię ze znanego

⁷² A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 1, s. 126.

⁷³ Za te wyjaśnienia chciałabym złożyć podziękowania panu Leoncjuszowi Malinowskiemu, parafianinowi Kościoła Św. Trójcy w Warszawie, a jednocześnie synowi unickiego duchownego pochodzącego z Baranowicz – miejscowości oddalonej o nieco ponad 50 km od Nowogródka. Wszystkie informacje od Leoncjusza Malinowskiego pochodzą z naszej korespondencji mejlowej z dnia 13 września 2025 roku.

⁷⁴ List A. Mickiewicza do J. Czeczota z 1/13 lutego 1823 roku, w: *Archiwum Filomatów*, cz. I: *Korespondencja 1815–23*, t. 5, s. 35.

⁷⁵ Por. np. komentarz Zofii Stefanowskiej w: A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 3: *Dramaty*, red. Z. Stefanowska, Warszawa 1995, s. 571; Sz. Hiżycki, „Upiór”, czyli powrót, s. 8–9, tekst udostępniony mi dzięki uprzejmości Autora.

⁷⁶ Według Olimpii Swianiewiczowej ten okres trwał od 19 października/1 listopada do 8/22 listopada, trzeba jednak podkreślić, że dużo zależało w tej kwestii od lokalizacji geograficznej wsi i zwyczajów regionalnych. Por. A. Fischer, *Święto umarłych*, Lwów 1923.

i oswojonego kontekstu – „niedziela czwarta” jest bowiem w tradycji Kościoła Wschodniego czwartą niedzielą po Wielkanocy, a trzecią po „Niedzieli przewodniej”, traktowanej przez unitów jako dzień zaduszny. Wedle informacji udzielonej mi przez pana Leoncjusza Malinowskiego, „dziady” obchodzono tam właśnie w dniu „niedzieli przewodniej” (co częściowo pokrywa się z intuicjami Pigonia). Co warto również podkreślić, w tradycji wschodniej każdy dzień liturgiczny zaczyna się wieczorem dnia poprzedniego – a zatem cerkiewne odprawianie „dziadów” miało swój początek po sobotnich nieszporach i trwało do dziewiątej godziny kanonicznej (czyli godziny 15.00) w niedzielę. Zdanie Mickiewicza – „Skączyłem przepisywać na przewodnią niedzielę 1832, w dziesięć lat po napisaniu IV części”, potwierdzałoby słuszność intuicji Pigonia, że poeta celowo podkreślał tę datę: „jak ongiś część IV, tworzył w atmosferze zbliżającego się wiosennego święta zmarłych”⁷⁷.

„Strofa pocałunkowa”

W tak zwanej „strofie pocałunkowej” – czyli we fragmencie *Dziadów* cz. IV, który Mickiewicz usunął na etapie przygotowania tekstu do druku z uwagi na, sygnalizowany przez Joachima Lelewela, możliwy sprzeciw cenzury kościelnej, znajduje się porównanie pocałunku do pierwszej Komunii Świętej. W tym zaniechanym fragmencie Gustaw zwracał się do Księdza, odwołując się do wspólnego doświadczenia uczestnictwa w sacrum:

GUSTAW

Słuchaj – czy byłeś pobożnym za młodu?
Czy ty na skrzydłach modłów latałeś do nieba?
Pamiętasz – kiedy miałeś dziewięć, dziesięć latek
I po raz pierwszy, w uniesieniu ducha,
Nabożnie kląkłeś u krated,
Kolana zgięła ci skrucha,
Usteczka do stulonych przycisnęłaś dłoni:
Łzę pokuty oko roni...
A wtem się na ołtarzu rozdarły obsłonki,
Błysnął kielich, dzwonią dzwonki,
I kapłan na twych ustach złożył Pańskie Ciało!...

KSIĄDZ

Ach! Wówczas! Wówczas mi się zdało,
Że dusza moja ze mną się rozstanie!

⁷⁷ S. Pigoń, *Formowanie „Dziadów” części drugiej. Rekonstrukcja genetyczna*, s. 30.

Do „strofy pocałunkowej” Mickiewicz był bardzo przywiązany. Ocenzowane jej kosztem *Dziady* przyrównał do dziecka z wyłupionym okiem⁷⁸. Józef Tretiak zobaczył w tym fragmencie przede wszystkim to, że „rażący porównaniem rozkoszy religijnej z miłosną” ustęp maluje doskonale „pobożność dziecięcą przyszłego geniusza” i jego skłonność do uniesień religijnych⁷⁹. Olaf Krykowski wpisał to doświadczenie w kontekst duchowości wschodniej, zwrócił zatem pośrednio uwagę na wątek unicki („Jednak analogia między miłością do Boga i miłością do kobiety jest znana w tradycji bizantyjskiej i nie razi w kreacji literackiego dialogu nieszczęsnego kochanka ze wschodnim duchownym”)⁸⁰. Moją uwagę w lekturze zaniechanego fragmentu zwrócił tymczasem detal architektury sakralnej nieobecny w tradycji kościoła rzymskokatolickiego – „rozdzierające się” „obsłonki ołtarza”. Już wstępne rozeznanie w architekturze świątyń wschodnich podpowiada, że obsłonki ołtarza to inaczej Katapetasma (Καταπετάσμα), zasłona oddzielająca „miejsce najświętsze” («святая святых») od reszty świątyni⁸¹. „Obsłonki ołtarza – wedle wyjaśnienia Leoncjusza Malinowskiego – są zasłonięte na komunię kapłana, a odsłaniane na komunię wiernych”⁸². W Mickiewiczowskim fragmencie z praktykami wschodniego Kościoła po Synodzie Zamojskim zgadza się także wiek dziecka⁸³. Szczegół ten ma oczywiście znaczenie dla interpretacji *Dziadów*: jeśli bowiem Gustaw odwołuje się do wspólnego z Księdzem doświadczenia Eucharystii, możemy przyjąć, że obaj byli wyznania grekokatolickiego.

III. Porządek polityki (Unici i polityka)

Pytanie o Gustawa – unitę pozostaje w zawieszeniu, skoro problematyczny fragment został zawczasu usunięty z *Dziadów*. Decyzja Mickiewicza naprowadza nas jednak na trop cenzury, sytuujący się w trzecim z omawianych przeze mnie porządków – porządku polityki. Cenzorem drugiego tomu *Poezji* był zaprzyjaźniony z poetą i filomackim gronem Joachim Lelewel, uczulający raczej na potencjalne kłopoty z cenzurą kościelną niż co-

⁷⁸ List A. Mickiewicza do J. Czeczota z 19 lutego/3 marca 1823, w: *Archiwum Filomatów*, cz. 1: *Korespondencja filomatów*, s. 75.

⁷⁹ J. Tretiak, *Cześć Mickiewicza dla Najświętszej Panny*, w: tegoż, *Kto jest Mickiewicz? Sześć szkiców*, Kraków 1924, s. 37.

⁸⁰ O. Krykowski, *Tradycja bizantyjska w twórczości Mickiewicza*, s. 254.

⁸¹ Por. np. <https://ru.wikipedia.org/wiki/Καταπετάσμα> [dostęp 20.09.2025].

⁸² Por. korespondencja z Leoncjuszem Malinowskim.

⁸³ Por. *Statuty Synodu Zamojskiego 1720 roku*, s. 155.

kolwiek wymuszający na poecie⁸⁴. Mickiewiczowskie zaufanie do autorytetu Pana Joachima można wyczytać chociażby z prośby skierowanej do Zana, żeby przepisane przez Czeczota *Dziady* – „jakie są” – oddał Lelewelowi („potem obaczmy, co trzeba będzie poprawić”⁸⁵). Warto przypomnieć, że w efekcie prac nad ostatecznym kształtem dzieła autorską cenzurą prewencyjną poza „strofą pocałunkową” zostało także objętych kilka wersów *Upióra* („Lecz do zbawienia ten środek jedyny, / Taka zrządzeniem najwyższym pokuta, / Za twoję czułość i za moje winy / W epoce przeznaczeń kuta”) i fragment zawierający określenie „świętej Heloizy” (zastąpionej „Heloizą”, by „teologia nie uczepiła się za wyraz”⁸⁶). Gruntownej przeróbce uległ również na etapie przygotowań do druku kształt *Dziadów* cz. II, co, za Stanisławem Pigoniem, tłumaczono zazwyczaj zmianą koncepcji poematu. Poza wprowadzeniem rozbijającego porządek obrzędu „milczącego Widma”, Mickiewicz zastąpił obecnego w pierwotnej wersji utworu Księdza Guślarzem – usunął też odmawianą pod jego przewodnictwem modlitwę *Anioł Pański*. „W planie początkowym chodziło więc Mickiewiczowi jedynie o udratyzowanie ludowego obrzędu – w miarę wiernie, bez wkomponowywania weń innych wątków fabularnych”⁸⁷ – relacjonował tok myślenia badacza Jarosław Maciejewski. Za inspiratora dokonanych zmian Pigoń uznał Leona Borowskiego, który na wiosnę 1821 roku miał zapoznać się z rękopisem poematu w tzw. „kopii Czeczota”:

Mógł on zwracać uwagę poecie na potrzebę z jednej strony silniejszego oparcia obrazu o autentyczne elementy etnograficzne, z drugiej zaś staranniejszego otarcia go z narzutów innorodnych, w szczególności zaś zdjęcia zeń nalotu chrześcijańskiego, a to dla uwydatnienia jego wiekowej zamierzchłości⁸⁸.

Dodatkowy trop – stylizowania *Dziadów* pod wpływem możliwej sugestii tłumacza Eddy, Joachima Lelewela, na dzieło utrzymane w duchu estetyki północy („księgę religii dawnych Litwy mieszkańców”) – podsuwa Danuta

⁸⁴ O Joachimie Lelewelu w roli cenzora: D. Zawadzka, *Joachim Lelewel – wileński cenzor Mickiewicza*, w: *Literatura w granicach prawa (XIX–XX wiek)*, red. K. Budrowska, E. Dąbrowicz, M. Lul, Warszawa 2013, s. 52 i n.

⁸⁵ List A. Mickiewicza do T. Zana z 30 stycznia/11 lutego 1823 roku, w: *Korespondencja Filomatów*, t. 5, s. 25.

⁸⁶ List J. Czeczota do A. Mickiewicza z 22 lutego/6 marca 1823, w: *Korespondencja Filomatów*, t. 5, s. 84.

⁸⁷ J. Maciejewski, *Trzy szkice romantyczne. O „Dziadach”, „Balladynie”, „Epilogu «Pana Tadeusza»”*, Poznań 1967, s. 25.

⁸⁸ S. Pigoń, *Formowanie „Dziadów” części drugiej. Rekonstrukcja genetyczna*, s. 34–35.

Zawadzka⁸⁹. W efekcie dialogu Mickiewicza i Lelewela, dokonującego się za pośrednictwem Czeczota, powstała nowa jakość – utwór, w którego tradycyjnej lekturze na pierwszy plan wysuwa się „ludowość”, w cień zaś schodzą elementy unickie.

Jedyną bodaj badaczką, która wyciągnęła z dokonywanych przez Mickiewicza zmian w tekście odmienne wnioski, była Olimpia Swianiewiczowa, interpretująca działania Lelewela w kategorii nie sugestii, lecz nakazu: „Gdy cenzura zażądała usunąć z części II Księdza i słowa modlitewne *W imię, Ojca, Syna, Ducha i Anioł Pański*, wtedy poeta zastąpił Księdza Guślarzem, a modlitwy – zaklęciami”⁹⁰. Dla Swianiewiczowej, łączącej nowy kształt *Dziadów* z kwestią prześladowania grekokatolików, jasne było, że zatarcie unickiego charakteru obrzędu jest gestem politycznym, wiążącym się z narastającą falą oporu władzy przeciwko unii. Potwierdzenia tej intuicji badaczka szukała, analizując politykę Aleksandra I i gesty przychylnych powrotowi grekokatolików na łono prawosławia unickich hierarchów: Herakliusza Lisowskiego i Grzegorza Kochanowicza:

Jednym z takich zarządzeń hierarchii było zabronienie księżom unickim udziału w święcie obchodzenia dziadów. Było to pierwsze uderzenie w uchwały synodu zamojskiego. Wprawdzie zwykłemu śmiertelnikowi nie były znane zarządzenia, jakie wychodziły z departamentu unickiego do księży, lecz odpowiedź księdza dana Gustawowi w IV części *Dziadów* może posłużyć jako dokument [...]. Sprzeciw cenzury na obecność księdza podczas obrzędu dziadów oraz modlitw, jak: *Anioł Pański* i *Zdrowaś* musiało poecie otworzyć oczy na subtelnie działające sprężyny polityczne⁹¹.

Wnioski Swianiewiczowej (i akty prawne, na podstawie których badaczka formułowała tak wyraziste tezy) domagają się weryfikacji – tym bardziej, że rozciągała je ona na lekturę całych *Dziadów* wileńsko-kowieńskich, tłumacząc np. pesymizm Starca, bohatera *Widowiska*, traumą wynikłą z pamięci o martyrologii unitów⁹².

⁸⁹ D. Zawadzka, *Joachim Lelewel – wileński cenzor Mickiewicza*, s. 68.

⁹⁰ O. Swianiewiczowa, *Interpretacja „Dziadów” Mickiewiczowskich na podstawie skarbcza kultury białoruskiej*, s. 57.

⁹¹ Tamże, s. 57–58.

⁹² Swianiewiczowa pisała, dowodząc „rozwiązania zagadki Starca”: „Przez jego to usta wypowiedział Mickiewicz tragizm ludności unickiej z owego czasu. Trudno sobie wyobrazić, by Mickiewicz jako dziecko nie słyszał opowiadań ludzi starszych o tych okropnych czasach”. Jako argument do udowodnienia tej tezy etnografka przywołuje *Pamiętnik* Ewy Felińskiej, której matka – unitka (jak intuicyjnie przypuszcza badaczka) w zaawansowanej ciąży „tułała się po lesie”, by uniknąć (znów: wedle intuicji Swianiewiczowej) przymusowej kon-

Tezę badaczki warto jednak oświetlić cytatami z korespondencji Mickiewicza i jego przyjaciół z początku 1822 roku, dotyczącymi obaw przed wileńskim urzędem cenzury. Pierwszą wzmiankę o „zębatej” wileńskiej cenzurze znajdujemy już w liście Czeczota do Pietraszkiewicza z 11/23 stycznia 1822 roku – jest to zatem moment, zanim jeszcze zapadły decyzje, w którym mieście będą się drukowały *Poezje* Mickiewicza. O pierwotnej redakcji *Dziadów* pisał Czeczot w liście do Franciszka Malewskiego 23 stycznia/4 lutego 1822: „Poezjęj [...] jego tu [w Wilnie – M.M.] wydrukować nie można będzie, jest Książdz w *Dziadach*, są: «W imię Ojca, Syna, Ducha», «Zdrowaś Marja» etc., których tu djabli wiedzą, i pobożni, i fanatycy na sucho nie przepuszczą”⁹³. Podobnego zdania był sam Mickiewicz, który tego samego dnia donosił z Kowna Malewskiemu „myślę sam udać się do Warszawy, bo tu, zwłaszcza nowych *Dziadów* drukować niepodobna”⁹⁴. To, co w pierwszym odruchu wzbudza dziś w kwestii przytoczonej wymiany zdań największe zdumienie, to myśl, że zezwolenie na druk *Dziadów* łatwiej będzie można uzyskać w Warszawie niż w Wilnie. Różnice między „cenzurą ostrożności” w Wilnie i „cenzurą podejrzeń” w Warszawie świetnie ilustruje wypowiedź Joachima Lelewela, który w pisanych z pewnej perspektywy czasowej *Przygodach w poszukiwaniach i badaniu rzeczy narodowych polskich* podkreślał:

W wileńskiej [cenzurze – M.M.] uniwersyteckiej rosyjskiej mimo zaszłych napaści i drażliwych wydarzeń, zostawały dawne przepisy ostrożności, które nakazywały cenzorowi czynić autorowi uwagę, a przepuszczać i zostawiać dwuznaczne wyrażenia, gdy autor dając im dobry wykład przy nich obstawał. W tajemnej, podejrzliwej cenzurze warszawskiej nakazano cenzorom baczyć na wyrażenia się autorów, a domyślając się jakiej aluzji, takowe bez litości wymazywać⁹⁵.

wersji na prawosławie. Taki sposób interpretacji *Widowiska*, jakkolwiek niezwykle interesujący, opiera się na bardzo wątpliwych przesłankach. Województwo nowogródzkie znalazło się w granicach Imperium Rosyjskiego dopiero w wyniku III rozbioru. Unici nie byli wówczas przesładowani – w przeciwieństwie do mieszkańców rejonu Witebska czy Mohylewa dwie dekady wcześniej.

⁹³ List J. Czeczota do F. Malewskiego z 23 stycznia/4 lutego 1822 roku, w: H. Mościcki, *Z filareckiego świata. Zbiór wspomnień z lat 1816–1824*, Warszawa 1924, s. 24.

⁹⁴ List A. Mickiewicza do F. Malewskiego z 23 stycznia/4 lutego 1822 roku, w: A. Mickiewicz, *Dzieła*, red. J. Krzyżanowski, t. 4, s. 173.

⁹⁵ J. Lelewel, *Przygody w poszukiwaniach i badaniu rzeczy narodowych polskich*, w: tegoż, *Dzieła*, t. I, opr. H. Więckawska, Warszawa 1957, s. 71. Cyt. za D. Zawadzka, *Joachim Lelewel – wileński cenzor Mickiewicza*, s. 37.

Mroczne oblicze cenzury warszawskiej zostało opisane w sposób nie pozostawiający złudzeń przez m.in. Bogdana Burdzieja⁹⁶ – postrachem literatów warszawskich, pełniącym od 7 maja 1822 roku funkcję kierownika biura, był budzący grozę Józef Kalasanty Szaniawski. Pora więc postawić pytanie, co mogło skłonić przyjaciół Mickiewicza i jego samego do upatrywania nadziei na druk debiutanckich tomików w Warszawie – przy jednoczesnej obawie o ich losy w Wilnie? Zwłaszcza że – jak przypomina Danuta Zawadzka – Nowosilcow był komisarzem ds. Królestwa i Litwy, a zatem oba urzędy cenzury były ze sobą powiązane⁹⁷? Na jakiś w trop tej sprawie naprowadza list, w którym Czeczot relacjonuje Mickiewiczowi rozmowę z Lelewelem z początku roku 1823 na temat „nowych prawideł dla cenzury warszawskiej”, dotyczących też Wilna:

Nic prawie nie mówią wyraźnie, że to a to się zakazuje; ale zrobiwszy zasadę, że trzeba szanować religią, że trzeba być wdzięcznym familii Jego Imp. Mości, że trzeba szanować *związek święty*, że trzeba w całej powadze utrzymać jakiś *l'ordre monarchique*, porządek monarchiczny, każą cenzorom mieć węż Dominikanów, żeby herezyą i *venin politique et moral* poczuć, żeby, a szczególnie w broszurkach, które łatwo i prędko się rozchodzą, nie tylko na ogół myśli, lecz na poszczególne słowa, czy się nie kryją w nich te jady, uważać; że by pilnie badać, czy niema tych jadów w jakich apologach, bajkach, ironiach, ucinkach dowcipnych, przed stawianiu czasów dawnych, wystawianiu osób i okoliczności, które się w czasach rewolucyjnych odznaczały, w chwaleńiu ich, *et sic porro*. A za wszystko odpowiedź cenzora drobna, bo tylko osobą i majątkiem. Poznajże tu, co będzie do smaku, lub nie do smaku, a skóra w strachu, a u stracha wielkie oczy. Tak to tedy nieoznaczonymi przepisami, a stąd bojaźnią chcą więcej dokazać, niż oznaczonymi⁹⁸.

„Lelewel musiał więc widzieć, że kurs się zaostrza, ale – jak się wydaje na podstawie jego ingerencji w tomik Mickiewicza – głównego niebezpieczeństwa upatrywał w krytyce duchowieństwa, nie zaś cenzorów”⁹⁹ – pisała, wyjaśniając zachowanie wileńskiego cenzora, Danuta Zawadzka. Marek Piechota rozważania o okaleczeniu *Upióra* podsumował słowami „Dzisiaj możemy się jedynie domyślać, czy w tej zakwestionowanej przez cenzora strofie naruszone zostały wartości moralne, religijne, czy też raczej polityczne, po-

⁹⁶ B. Burdziej, *Wallenrod w cenzurze, minister i cenzorzy w IV części „Dziadów”*, w: *Księga w 170 rocznicę wydania „Ballad i romansów” Adama Mickiewicza*, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 1993.

⁹⁷ D. Zawadzka, *Joachim Lelewel – wileński cenzor Mickiewicza*, s. 60.

⁹⁸ List J. Czeczota do A. Mickiewicza z 15/27 lutego 1823 roku, w: *Korespondencja filomatów*, t. 5, s. 49–50.

⁹⁹ D. Zawadzka, *Joachim Lelewel – wileński cenzor Mickiewicza*, s. 60.

nieważ były to treści nie do zaakceptowania przez zaborcę¹⁰⁰. Może zatem, przy wszystkich zastrzeżeniach dotyczących surowości warszawskiej cenzury, unicki ksiądz mógł uchodzić w jej rozumieniu za egzotyczny składnik litewskiego kolorytu lokalnego, jednoznacznie kojarzonego ze światem ludu? Być może właśnie dlatego bohaterem ostatecznej redakcji wydrukowanej w Wilnie *Dziadów* cz. IV nie został typowy przedstawiciel „białego kleru”, ale ksiądz „oświecony” i zlatynizowany?

Gdybyśmy na korekty poczynione przez Mickiewicza w tekście *Dziadów* popatrzyli nie przez pryzmat nowych treści, ale śladów pierwotnego pomysłu, okazałoby się, że coś jednak udało się autorowi ocalić. W składających się na cykl *Dziadów* wileńsko-kowieńskich *Upiorze*, *Dziadów* cz. II i IV widoczne są liczne niekonsekwencje, które można oczywiście uzasadniać prowadzeniem gry z poetyką fragmentu bądź niedbałością wynikłą z korespondencyjnej korekty. Można w nich jednak także zobaczyć ślady dawnej koncepcji, czytelne dla odpowiednio wprawnych oczu (być może w roli takiego właśnie czytelnika obsadzał Mickiewicz Czeczota, pisząc do niego: „Ty, Janie, jeden z tych, którzy najlepiej tego upiora zrozumieją, znajdziesz w nim interes; innym przyda się do zrozumienia reszty, na koniec jest to ostatnia podobna robota w tym rodzaju – przynajmniej na długo”¹⁰¹). Niezborności pomiędzy poszczególnymi częściami dotyczą różnych porządków: w *Upiorze* mowa jest o omawianych już wcześniej w tym szkicu „dniu zadusznym” i „niedzieli czwartej”, które – w myśl interpretacji zgodnej z unickim kalendarzem liturgicznym – wskazywałyby jako czas akcji ballady wiosnę. Nie sposób inaczej niż odwołując się do zwyczajów poszczególnych regionów Białorusi wyrokować o czasie akcji *Dziadów* cz. II. Można natomiast z całą pewnością powiedzieć, że zmiany dokonane w nich przez Mickiewicza są naskórkowe: Guślarz zastępuje Księdza, nie znikają jednak z tekstu atrybuty charakteryzujące osobę duchownego: stuła, kropidło i gromnica¹⁰². W pierwszych wersach *Dziadów* cz. IV unicki Ksiądz deklaruje:

Dzień dzisiejszy Kościół święci
Za tych spółchrześcijan dusze,
Którzy spomiędzy nas wzięci
Czyscowe cierpią katusze¹⁰³.

¹⁰⁰ M. Piechota, „Słowo to cały człowiek”. *Studia i szkice o twórczości Mickiewicza*, Katowice 2011, s. 54.

¹⁰¹ List A. Mickiewicza do J. Czeczota z 8/20 lutego 1823 roku, w: *Korespondencja filomatów*, t. 5, s. 44.

¹⁰² Na podobieństwo księdza z Cyryna i Guślarza zwracał uwagę Jarosław Maciejewski, *Trzy szkice romantyczne. O „Dziadach”, „Balladynie”, „Epilogu «Pana Tadeusza»”*, s. 20.

¹⁰³ A. Mickiewicz, *Dziela*, t. 3, s. 39.

Wziąwszy pod uwagę rozsiane po tekście sygnały sugerujące słotę, mrok i chłód¹⁰⁴, trudno byłoby polemizować z tezą Swianiewiczowej, że akcja poematu dzieje się jesienią. Jednocześnie trudno jest przystać na to, że powołujący się na autorytet instytucji Kościoła paroch – mówiący wyraźnie, że wierzy we wszystko, „Cokolwiek w Piśmie Świętym Chrystus nam ogłasza / I w co zaleca wierzyć Kościół, matka nasza” – obchodzi (katolicki) dzień zaduszny 2 listopada. Jakkolwiek bowiem, w następstwie Synodu Zamojskiego, grekokatolicy przyjęli katolicką naukę o czyściecu¹⁰⁵ (przez wyznawców prawosławia uznawaną za herezję), obchody dnia zadusznego nigdy nie zostały wprowadzone do kalendarza unickich świąt. Gdyby założyć, że ze strony Mickiewicza było to celowe uchybienie, stylizacja księdza na „oświeconego duchownego” umożliwiła Gustawowi wejście z nim w spór w obronie wiary przodków („pobożnych pradziadów”).

5. Epilog – albo wnioski

Nie ulega wątpliwości, że unickie tropy w twórczości Mickiewicza (i szereg: romantyków) warto badać chociażby z tego powodu, że podjęcie tego tematu, latami nieobecnego w badaniach nad romantyzmem, może się przyczynić do rozwiązania niejednej biograficznej i literackiej zagadki związanej z pierwszą połową XIX wieku. Warto także stawiać pytania o przyczyny tej nieobecności. Jedną z nich może być jej pneumatyczność, którą starałam się zilustrować na przykładzie kalendarzy. Można jednak także podejrzewać, że wiązanie duchowości największego polskiego poety z praktykami „chłopskiego kościoła” mogło być niewygodne nie tylko dla rodziny Mickiewicza, lecz także dla współtwórców jego literackiej legendy. Jeśli bowiem dopuścilibyśmy myśl, że owo „Christos Woskres” jest wypowiedziane językiem powiatu, który Mickiewicza wydał i ukształtował, jeśli domowym kościołem poety miałyby się okazać kościół „ruski”, a „Bohaterem Polaków” – unita,

¹⁰⁴ Nie byłoby to niemożliwe: po słynnym „roku bez lata” (1816) w Europie oziębł się klimat i nietrudno sobie wyobrazić chłód i słotę występujące wiosną. Mickiewiczowi musiało jednak zależeć na podkreśleniu pory jesiennej, skoro w usta Gustawa włożył słowa: „Byłem i w ogrodzie/ Pod tęż porę, w jesieni, przy wieczornym chłodzie” [A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 3, s. 78].

¹⁰⁵ Por. *Statuty Synodu Zamojskiego 1720 roku*, s. 57. Wprawdzie unicy, wzorem katolików rzymskich, spontanicznie zaczęli modlić się za swoich zmarłych także w dzień zadusny, ale w kalendarzu liturgicznym Cerkwi unickiej nigdy oficjalnie nie wprowadzono tego wspomnienia (podobnie jak święta Wszystkich Świętych 1 listopada). Podaję tę informację za ks. dr. hab. Przemysławem Nowakowskim, z którym korespondowałam we wrześniu 2025 roku i któremu jestem winna szczególną wdzięczność za wyczerpujące odpowiedzi na moje pytania.

musielibyśmy przyznać, że poeta przekracza ramy, w których przywykliśmy go postrzegać. Opisanie wielorakich związków Mickiewicza ze światem unickim może zniuansować wyobrażenie o tym, czym był katolicyzm na terenach dawnego WKL-u. I uświadomić po raz kolejny, jak ważną rolę w rozumieniu literatury romantycznej odgrywa koloryt lokalny.

Pytanie, co skłoniło Mickiewicza, żeby w centrum projektu – który, jak się wkrótce potem okazało – stał się najtrwalszym paradygmatem polskiego romantyzmu, umieścić unicki obrzęd, było zadawane nieraz i pewnie nigdy nie znajdziemy na nie jednoznacznej odpowiedzi. Nie ma wątpliwości, że obrzęd dziadów odprawiano wówczas na litewskiej i białoruskiej prowincji. Poeta mógł nawet w nim uczestniczyć – choć nie znaleziono dotąd żadnych wiążących dowodów w tej sprawie. Najbardziej interesujące jest jednak to, co skłoniło Mickiewicza – autora *Zimy miejskiej*, parafrazy wolteriańskich przypowieści i twórcy nieukończonej tragedii *Demostenes* – do sięgnięcia po kapitał kulturowy wyniesiony z własnego małomiasteczkowego środowiska? Chciałabym w tym miejscu odwołać się do swojej dawniejszej tezy, dotyczącej zakwestionowania wartości świata elit, o której pisałam w szkicu poświęconym *Dziadów* cz. I¹⁰⁶. O ile bowiem w funkcji katalizatora do powstania zarówno *Widowiska*, jak i I tomu *Poezji* można zobaczyć słynną rozprawę Jana Śniadeckiego, o tyle w przypadku całego cyklu *Dziadów* taką rolę mogła odegrać lektura (satyrycznego) tekstu Jędrzeja Śniadeckiego pt. *Rozmyślanie w dzień zaduszny*, opublikowanego w 201 numerze „Wiadomości Brukowych” na początku listopada 1820 roku. Śniadecki tytułowy dzień zaduszny, smutny, bo „przypominający przeznaczenie nasze”, traktuje jako pretekst do obśmiania zwyczajów mieszkańców prowincji:

Oto patrzejmy na naturę, bo się na nią we wszystkich umiejętnościach oglądać należy. Nasz chłopiec w całej prostocie ducha sprawuje na Dzień Zaduszny stypę, na której częstuje dziadów. Sam im służy, sam za dusze wszystkich w swojej chacie pomarłych karmi ich i poi, i sam się w ciężkim krzepiąc utrapieniu upija, i spokojnie zasypia. Taki rodzaj stypy nosi u nas imię dziadów. Więc jaka to by była dla ubogich staruszków krzywda, gdyby nie było Zadusznego dnia [...] ¹⁰⁷.

Echa tych kpín bez trudu można usłyszeć w filipice Gustawa wymierzonej przeciwko praktykom „światłego duchowieństwa”.

¹⁰⁶ M. Makaruk, *Czy Mickiewicz planował napisać dramę? Kilka słów o teatralności „Dziadów” cz. I*, w: *Narodziny romantyzmu w Polsce i na świecie*, red. Z. Dambek-Giaellis, M. Junkiert. K. Trybuś, Poznań 2024, s. 97–101.

¹⁰⁷ J. Śniadecki, *Rozmyślanie w dzień zaduszny* (6/18 listopada 1820), w: „*Wiadomości Brukowe*”. *Wybór*, oprac. Z. Skwarczyński, Wrocław 1962, s. 192–193.

Wspólny mianownik łączący Czeczotą, Zana i Mickiewicza to, poza miejscem pochodzenia (etniczne terytorium Czarnej i Białej Rusi) i późniejszą, filomacko-filarecką przyjaźnią, niski status ekonomiczny: wszyscy oficjalnie legitymowali się herbami szlacheckimi, ale była to szlachta uboga, żyjąca bardziej po chłopsku niż pańsku, dotkliwie odczuwająca swoją nędzę w okresie uniwersyteckim¹⁰⁸ i czyniąca z niej swój tożsamościowy kapitał. W młodości twórczości wszystkich trzech silnie zakorzeniony jest ruski folklor i koloryt lokalny ziem dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Historia unicznych wątków przeplatających się w życiorysach tych trzech przyjaciół to także punkt wyjścia do opowieści o romantycznym zwrocie ludowym – o tym, jak sprzeciw wobec elit doprowadził uzdolnionych mieszkańców prowincji do afirmacji wartości, które w innym rozdaniu kart byłyby zapewne kwestionowane i wypierane. To – najkrócej rzecz ujmując – opowieść o narodzinach polskiego romantyzmu.

Bibliografia

- Aleksandravičius Egidijus, Kulakauskas Antanas (1996), *Pod władzą carów. Litwa w XIX wieku*, przeł. B. Kałęba, Kraków: Universitas.
- Archiwum filomatów 1: Listy z zesłania: Krąg Onufrego Pietraszkiewicza i Cypriana Daszkiewicza* (1997), red. Z. Sudolski, Warszawa: Ancher.
- Archiwum Filomatów*, cz. I: *Korespondencja 1815–23* (1913), wyd. J. Czubek, Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności i Towarzystwa dla Popierania Wydawnictw Akademii, t. 1–5.
- Archiwum Filomatów, część III: Poezya filomatów* (1822), wyd. J. Czubek, Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności i Towarzystwa dla Popierania Wydawnictw Akademii, t. 1–12.
- Beauvois Daniel (2010), *Wilno – polska stolica kulturalna zaboru rosyjskiego 1803–1832*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Bieliński Józef (1899–1900), *Uniwersytet Wileński (1579–1831)*, Kraków: Drukarnia W. L. Anczyca i Spółki, t. 1–3.
- Borowczyk Jerzy (2003), *Rekonstrukcja procesu filomatów i filaretów 1823–1824*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Burdziej Bogdan (1993), *Wallenrod w cenzurze, minister i cenzorzy w IV części „Dziadów”*, w: *Księga w 170 rocznicę wydania „Ballad i romansów” Adama Mickiewicza*, red. J. Kolbuszewski, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, s. 85–98.
- Charytoniuk-Michiej Grażyna (2011), *Obrzęd dziadów w dokumentach i w cyklu Mickiewicza*, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.

¹⁰⁸ Por. A. Sikora, *Szczerość. O wyłanianiu się nowoczesnego porządku komunikacyjnego*, Warszawa 2020, s. 318–320.

- Cywiński Bohdan (2013), *Szańce kultur. Szkice z dziejów narodów Europy Wschodniej*, Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Czapska Maria (1999), *Szkice Mickiewiczowskie*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm.
- Czarnowska Maria (1817), *Zabytki mitologii słowiańskiej w zwyczajach wiejskiego ludu na Rusi Białej dochowane*, „Dziennik Wileński”, t. 6, nr 34, s. 396–408.
- Czernicki Gustaw (1863), *Żywoł i korespondencje Tomasza Zana*, Kraków: Nakładem Redakcji „Wieńca”.
- Dylągowa Hanna (1996), *Dzieje Unii Brzeskiej (1596–1918)*, Warszawa–Olsztyn: Wydawnictwo Interlibro.
- Fischer Adam (1923), *Święto umarłych*, Lwów: Nakładem Muzeum im. Dzieduszyckich.
- Gajek Jan S., Nabywaniec Stanisław [red.] (1998), *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci: materiały międzynarodowego sympozjum naukowego „Unia brzeska po czterech stuleciach. Lublin 20–21 IX 1995”*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Giller Agaton (1879), *Z wygnania*, t. 1, Lwów: Nakładem F.H. Richtera.
- Gołąbek Józef (1926), *Dziady białoruskie*, Lwów: Nakładem Towarzystwa Ludoznawczego.
- Hiżycki Szymon, „Upiór”, czyli powrót (tekst udostępniony dzięki uprzejmości Autora).
- Ihnatowicz Ireneusz, Biernat Andrzej (2003), *Vademecum do badań nad historią XIX i XX wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Janion Maria (2007), *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Janowski Ludwik (1939), *Słownik bio-bibliograficzny dawnego Uniwersytetu Wileńskiego*, Wilno: Nakładem Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie.
- Kałamajska-Saeed Maria (2000), *Cudowne obrazy Matki Boskiej Nowogródzkiej*, w: *Wilno i ziemia Mickiewiczowskiej pamięci*, t. 1, *W kręgu spraw historycznych*, red. E. Feliksiak, Białystok: Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza, s. 53–72.
- Kleiner Juliusz (1948), *Mickiewicz*, t. 1, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Kolankiewicz Leszek (2013), *Gusła*, w: *Dziady nasze mają to szczególnie... Studia i szkice o dramacie Adama Mickiewicza*, red. E. Hoffmann-Piotrowska, A. Fabianowski, Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, s. 9–68.
- Krysowski Olaf (2009), *Tradycja bizantyjska w twórczości Mickiewicza*, Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.
- Krysowski Olaf, Kasperski Edward [red.] (2008), *Religie i religijność w literaturze i kulturze romantyzmu*, Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.
- Krysowski Olaf, Kasperski Edward [red.] (2014), *Tradycje bizantyjskie. Romantyzm i inne epoki*, Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.
- Likowski Edward (1906), *Dzieje kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku*, Warszawa: Gebethner i Wolff.

- Litwornia Andrzej (1998), *Nad tekstem Mickiewicza „Śniła się zima”, „Pamiętnik Literacki”, z. 2, s. 29–58.*
- Lobjko Ivan (2008), *Moi zapiski*, w: *Vil'na 1823–1824: Perekrestki pamâti*, sost. A.I. Feduta, vstup., st., comment. P.M. Lavrinec, A.I. Rejtlat, A.I. Feduta, Minsk: Li-marius.
- Ławski Jarosław (2003), *Marie romantyków. Metafizyczne wizje kobiecości. Mickiewicz – Malczewski – Krasiński*, Białystok: Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku.
- Ławski Jarosław, Korotkich Krzysztof [red.] (2024), *Bizancjum. Prawosławie. Romantyzm. Tradycja wschodnia w literaturze XIX wieku*, Białystok: Uniwersytet w Białymstoku. Wydział Filologiczny. Seria „Antyk Romantyków”.
- Łużny Ryszard, Ziejka Franciszek, Kępiński Andrzej [red.] (1994), *Unia Brzeska: geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, Kraków: Universitas.
- Maciejewski Jarosław (1967), *Trzy szkice romantyczne. O „Dziadach”, „Balladynie”, „Epilogu «Pana Tadeusza»”*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Makaruk Maria (2024), *Czy Mickiewicz planował napisać dramę? Kilka słów o teatralności „Dziadów” cz. I*, w: *Narodziny romantyzmu w Polsce i na świecie. IV Sympozjum im. Zofii Trojanowiczowej*, red. Z. Dambek-Giaellis, M. Junkiert, K. Trybuś, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, s. 91–108.
- Makaruk Maria (2024), *Warsaw Calling. To był maj*, <https://www.lrt.lt/pl/wiadomosci/1261/2286483/warsaw-calling-to-był-maj> [dostęp 20.09.2025].
- Mickiewicz Adam (1834), *Poezye Adama Mickiewicza*, t. 5, *Pan Tadeusz czyli Ostatni zajazd na Litwie: historia szlachecka z r. 1811 i 1812 we dwunastu księgach wierszem*, Paryż: Wydanie Aleksandra Jełowickiego.
- Mickiewicz Adam (1955), *Dzieła*, t. 1, 3, 4, 14, red. J. Krzyżanowski, Warszawa: Czytelnik.
- Mościcki Henryk (1924), *Z filareckiego świata. Zbiór wspomnień z lat 1816–1824*, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Biblioteka Polska”.
- Nowakowski Przemysław CM [red.] (2020), *Statuty Synodu Zamojskiego 1720 roku. Nowe tłumaczenie z komentarzami*, Kraków: Avalon.
- Nowakowski Przemysław CM [red.] (2021), *Dziedzictwo Synodu Zamojskiego 1720–2020. Wyzwania i perspektywy*, Kraków: Avalon.
- Nowakowski Przemysław CM [red.] (2022), *Wokół Synodu Zamojskiego 1720. Religia – Kultura – Nauka*, Kraków: Avalon.
- Oleksowicz Bogusław (2008), *Dziady, historia, romantyzm*, Gdańsk: Słowo/obraz/terytoria.
- Piechota Marek (2011), *„Słowo to cały człowiek”. Studia i szkice o twórczości Mickiewicza*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Pigoń Stanisław (1976), *Formowanie „Dziadów” części drugiej. Rekonstrukcja genetyczna*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Podhorski-Okołów Leonard (1999), *Realia Mickiewiczowskie*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Rytm”.

- Radwan Marian (2001), *Carat wobec kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim 1796–1839*, Roma–Lublin: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej.
- Raila Eligijus (2006), *Epoka oświecenia (1740–1841)*, w: *Dzieje chrześcijaństwa na Litwie*, red. V. Aliašuskas, przeł. K. Korzeniewska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 240–265.
- Rymkiewicz Jarosław Marek (1994), *Kilka szczegółów*, Warszawa: Arcana.
- Sikora Agata (2020), *Szczerość. O wyłanianiu się nowoczesnego porządku komunikacyjnego*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Skarbek Jan (1987), *Kościół katolicki na ziemiach polskich pod zaborami*, w: *Historia Kościoła*, red. L.J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, t. 4, s. 454–501.
- Stankiewicz Stanisław (1936), *Pierwiastki białoruskie w polskiej poezji romantycznej. Cz. I (do roku 1830)*, Wilno: Wydawnictwa Towarzystwa Pomocy Naukowej im. E. E. Wróblewskich.
- Stefanowska Zofia (2021), *Próba zdrowego rozumu*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Rytm”.
- Swianiewiczowa Olimpia (2018), *Interpretacja „Dziadów” Mickiewiczowskich na podstawie skarbca kultury białoruskiej*, red. nauk. i wprowadzenie G. Charytoniuk-Michiej, Toruń: Muzeum Etnograficzne im. Marii Zamierowskiej-Prüfferowej.
- Śniadecki Jędrzej (1962), *Rozmyślanie w dzień zaduszny*, w: *„Wiadomości Brukowe”. Wybór*, oprac. Z. Skwarczyński, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 189–198.
- Tretiak Józef (1924), *Kto jest Mickiewicz? Sześć szkiców*, Kraków: Nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej.
- Tyszkiewicz Eustachy (1842), *Rzut oka na źródła archeologii krajowej, czyli opisanie zabytków niektórych starożytności, odkrytych w zachodnich guberniach cesarstwa rosyjskiego*, Wilno: Drukiem Józefa Zawadzkiego.
- Urban Jan (1938), *Mickiewicz a rzeczy unickie*, „Oriens. Dwumiesięcznik poświęcony sprawom religijnym Wchodu wydawany przez Misję Wschodnią O.O. Jezuitów w Polsce” 1938(6), nr 4, s. 106–110.
- Venclova Tomas (2006), *Opisać Wilno*, przeł. A. Kuzborska, Warszawa: Wydawnictwo Zeszytów Literackich.
- Wołonczewski Maciej (Valančiaus Motiejaus) (1898), *Biskupstwo żmudzkie*, przeł. M. Hryszkiewicz, Kraków: Gebethner i Wolff.
- Zawadzka Danuta (2013), *Joachim Lelewel – wileński cenzor Mickiewicza*, w: *Literatura w granicach prawa (XIX–XX wiek)*, red. K. Budrowska, E. Dąbrowicz, M. Lul, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, s. 52–70.
- Zawadzka Danuta (2025), *Świat kobiet w „Marii” i histeria*, „Pamiętnik Literacki”, z. 3, s. 41–54.
- Żukowska Kazimiera (2008), *Wychowankowie Uniwersytetu Wileńskiego w świetle korespondencji, wspomnień, dokumentów: Joachim Lelewel i Szymon Żukowski*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Mickiewicz the Uniate: Several Hypotheses

Abstract

This article explores Adam Mickiewicz's connections with Greek Catholic culture and ritual practices. It begins by examining the introduction of the Julian calendar in territories incorporated into the Russian Empire after 1795, along with the official standardization of religious calendars and its implications for literary and cultural historiography. The discussion then reviews the current state of research on the Union of Brest, the presence of Uniates in the Grand Duchy of Lithuania, and the treatment of the Uniate question in Mickiewicz studies. The core of the analysis focuses on manifestations of the Uniate theme in Mickiewicz's biography, literary works, and political thought. The findings suggest that further research is needed to recover the memory of this (almost) forgotten Uniate heritage.

Keywords: Mickiewicz, Romanticism, Uniates, Greek Catholicism, Orthodox Church, *Dziady*